

الشرعي يطلق على معنيين والمنطق والعلوم العربية من العلم الشرعي باحدهما ومن الآلات بالمعنى الآخر [ثم لفظ الشعري يجيء لمعنيين الأول ما يتوقف على الشرع أي لا يدرك لولا خطاب الشارع كوجوب الصلوة والصوم والزكاة والحج وامثالها ويخرج من هذا مثل وجوب الإيمان بوجود الله تعالى وعلمه وقدرته وكلامه ووجوب تصديق النبي عليه الصلوة والسلام فان امثالها لا تتوقف على الشرع لتوقف الشرع عليها لان ثبوت الشرع موقوف عليها فلو توقف شيء من تلك الاحكام على الشرع لزم الدور والثاني ما ورد به خطاب الشرع أي ما يتبنت بالشرع سواء كان موقوفا على الشرع أولا فيتناول الكل لان وجوب الإيمان بوجود الله تعالى وامثاله ورد به الشرع وثبت بالشرع وان كان لم يتوقف على الشرع هكذا في التوضيح والتلويح *]

الشريعة هي الالتزام بالتزام العبودية * وقيل هي الطريق في الدين وحينئذ الشرع والشريعة مترادفان كذا في الجرجاني *]

التشريع كالتصريف عند اهل البدع من المحسنات اللفظية ويسمى ايضا بالتوشيع وبنى القافيتين وسماه ابن الاصبع التوأم وسماه اهل الفرس بالمتلون كما يجيء في فصل النون من باب اللام وهو ان يبني الشاعر بيتا ذا قافيتين على بحرین او ضربین من بحر واحد فعلى أي قافية وقعت كان شعرا مستقيما والاقتصار على القافيتين من قبيل الاقتصار على الأقل ان يجوز ان يبني على اكثر من قافيتين فمثال ما بني على القافيتين * شعر * يا خاطب الدنيا الدنية انما * شرك الردى وقرارة الاكدار * دار منذما اضحكت في يومها * ابتكت غدا بعدا لما من دار * فان البيتين من الكامل والقافية الاولى الردى وحينئذ قرارة الاكدار مستزاد وابتداء المصراع الثاني من قوله دار وانتهاؤه غدا وبعدا لما من دار مستزاد والقافية الثانية الاكدار وابتداء الثاني من قوله دار وامتاراه من دار ومثال ما بني على الاكثر من القافيتين قول الحريري * شعر * جودي على السستنه الصب الجوي * وتعطفي بوماله وترحمي * ذا المبلى المتفكر القلب الشجي * ثم اكشفي عن حاله لاظلمي * فالقافية الاولى الجوي والشجي والثانية تعطفي وثم اكشفي والثالثة ترحمي وظلمي * واعلم انه رعم قوم اختصاص التشريع بالشعر على ما يشعر على ذلك التعريف المذكور وتسميته بذي القافيتين وقيل بل يكون في الشعر ايضا بان يبني على سجعيتين لو اقتصر على الاولى منهما كان الكلام تاما مفيدا وان التحقت به السجعة الثانية كان في التامة والانادة على حاله مع زيادة معنى مراد من اللفظ مائة آيات التي في اثناها ما يصلح ان تكون فاصلة كقوله تعالى لتعلموا ان الله على كل شيء قدير وان الله قد احاط بكل شيء علما واشباه ذلك هكذا يستفاد من المطول والاتقان في نوع الفواصل *

الشعاع بالضم وتخفيف العين المهملة هو ضوء الشمس كما في المنتخب * وقيل هو شيء

مترقق غیر هو و بجای فی فصل الهمزة من باب الضاد المعجمة • و تحت الشاع ~~نزد~~ متجمان عبارتست از بودن کرکب زیر نور آفتاب مخفی • و حد تحت الشعاع مختلف می شود هر کرکب را بسبب اختلاف عرض و اختلاف منظر در هر شهر و هر برج و هر جهت و نیز گفته که حد تحت الشعاع عطارد و زهرة را دوازده درجه است و زحل و مشتری را پانزده درجه و مریخ را سیزده درجه اگرچه درین مقدار بعد پنهان نشوند زیر نور آفتاب و لکن اگر بعد کم از نصف جرم باشد گویند محترق است و اگر کم از نصف قطر باشد تصمیم است • و حد احتراق نزد جمهورشش درجه است و حد تصمیم شانزده دقیقه کذا فی کفایة التعلیم •

الشفاعة بالفتح و تخفیف الفاء هی سؤال فعل الخیر و ترک الضرر عن الغير لاجل الغير علی سبیل التضرع قال النووي هی خمسة اقسام اولها مختصة بنبينا محمد صلى الله عليه وسلم وهي الراحة من هول الموقف و طول الوقوف و هي شفاعاة عامة تكون فی المحشر حين تفرع الخلائق اليه عليه السلام و الثانية فی ادخال قوم فی الجنة بغير حساب الثالثة الشفاعاة لقوم استوجبوا النار والرابعة فيمن ادخل النار من المذنبين الخامسة الشفاعاة فی زیادة الدرجات لاهل الجنة فی الجنة کذا فی الکرماني شرح صحيح البخاري فی کتاب التیمم [دانستنی است که شفاعت بر چند نوع است و همه انواع شفاعات ثابت است مرید المرسلین را صلى الله عليه وسلم بعضی بخصوص وی و بعضی بمشارکت و اول کسیکه فتح باب شفاعت کند آنحضرت باشد پس در حقیقت شفاعات همه راجع بحضرت وی شود و اوست صاحب شفاعات علی الاطلاق نوع اول شفاعت عظمی است که عام است مر تمام خلائق را مخصوص است به پیغمبر ما صلى الله عليه وسلم که هیچکس را از انبیاء علیهم السلام مجال جرأت و اقدام بران نباشد و آن برای اراحت و تخلص از طول وقوف در عرصات و تعجیل حساب و حکم کردگار تعالی و برآوردن ازان شدت و محنت دوم از برای در آوردن قومی در بهشت بغير حساب و ثبوت آن نیز دارد شده برای پیغمبر ما و نزد بعضی مخصوص بحضرت اوست سیوم در اقوامی که حسنات و سیئات ایشان برابر باشد و بامداد شفاعت او به بهشت در آیند چهارم قومی که مستحق و مستوجب دوزخ شده باشند پس شفاعت کند و ایشان را در بهشت در آورد پنجم برای رفع درجات و زیادت کرامات ششم در گناهکاران که بدوزخ در آمده باشند و بشفاعت بر آیند و این شفاعت مشترک است میان سائر انبیاء و ملائکه و علماء و شهداء هفتم در استفتاح جنت هشتم در تخفیف عذاب ازانها که مستحق عذاب مخلد شده باشند نهم برای اهل مدینه خاصة دهم برای زیارت کنندگان قبر شریف و مکثرین صلوات بر آنحضرت صلى الله عليه وسلم • فی المشکوة فی باب الحوض و الشفاعاة عن انس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يحبس المؤمنون يوم القيامة حتى يهتوا بذلك فيقولون لو استشفعنا الى ربنا فيريحنا من مكاننا فيأتون آدم

فيقولون انت آدم ابر الناس خلقتك الله بيده واسكنك جنته واسجد لك ملائكته وعلمك اسماء كل شئ
اشفع لنا عند ربك حتى يريحنا من مكاننا هذا فيقول لست هناك و يذكر خطيئته التي اصاب اكله من
الشجرة وقد نهى ولكن ائتوا نوحا اول نبي بعثه الله الى الارض فيأتون نوحا فيقول لست هناك و يذكر
خطيئته التي اصاب سؤأله ربه بغير علم ولكن ائتوا ابراهيم خليل الرحمن قال فيأتون ابراهيم فيقول اني
لست هناك و يذكر ثلث كذبات كذبهن ولكن ائتوا موسى عبدا اتاه الله تعالى التوراة وكلمه وقربه نجيا
قال فيأتون موسى فيقول اني لست هناك و يذكر خطيئته التي اصاب قتله النفس ولكن ائتوا عيسى
عبد الله ورسوله وروح الله وكلمته فيأتون عيسى فيقول لست هناك ولكن ائتوا محمدا عبدا غفر الله له ماتقدم
من ذنبه وما تأخر قال فيأتوني فاستأذن على ربي في داره فيؤذن لي عليه فاذا رأيته وقعت ساجدا
فيدعني ماشاء الله ان يدعني فيقول ارفع محمد و قل تسمع واشفع تشفع وسل تُعطه قال فارفع رأسي
فائني على ربي بثناء و تحميد يعلمني ثم اشفع فيحديني حدا فاخرجهم من النار و ادخلهم الجنة
ثم اعود الثانية فاستأذن على ربي في داره فيؤذن لي عليه فاذا رأيته وقعت ساجدا فيدعني
ماشاء الله ان يدعني ثم يقول ارفع محمد و قل تسمع واشفع تشفع وسل تُعطه قال فارفع رأسي فائني
على ربي بثناء و تحميد يعلمني ثم اشفع فيحديني حدا فاخرجهم من النار و ادخلهم الجنة
ثم اعود الثالثة فاستأذن على ربي في داره فيؤذن لي عليه فاذا رأيته وقعت ساجدا فيدعني ماشاء الله ان
يدعني ثم يقول ارفع محمد و قل تسمع واشفع تشفع وسل تُعطه قال فارفع رأسي فائني على ربي بثناء
و تحميد يعلمني ثم اشفع فيحديني حدا فاخرجهم من النار و ادخلهم الجنة حتى ما بقي في النار
الا من قد حبسه القرآن ابي وجب عليه الخلود ثم تلا هذه الآية عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا •
وهذا المقام المحمود الذي وعده نبيكم متفق عليه • وعن عبد الله بن عمر بن العاص ان النبي صلى الله
عليه وسلم تلا قول الله تعالى في ابراهيم رب انهن اضللن كثيرا من الناس فمن تبعني فانه مني
ومن عصاني فانك غفور رحيم وقال عيسى ان تعذبهم فانهم عبادك و ان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم
فرفع يديه فقال اللهم امتي امتي وبكى فقال الله تعالى يا جبرئيل اذهب الى محمد و ربك اعلم
فسله ما يبكيه فاتاه جبرئيل فسأله فاخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم بما قال فقال الله بجبرئيل
اذهب الى محمد فقل اناسنضيك في امتك ولا نصرتك رواه مسلم • و در روايات آمده است كه آنحضرت
گفت كه من هرگز راضي نشوم تا يكيك از امتان من بمن نه بخشند هكذا في شرح الشيخ عبد الحق
الدهلوي على المشكوة في باب الخوض و الشفاعة •]

الشفعة بالضم و سكون الفاء من الشفع تقول شفعت الشئ بكذا اذا جعلته شفعا اي زوجا • و قيل

من الشفاعة و شرعا تملك العقار على مشتره جبرا بمثل ثمنه فالعقار احتراز عن المنقول كالشجر و البناء

فانه منقول لم تجب الشفعة فيه الابتدعية العقار كالدار والكرم والرحى وغيرها والمتبادران يتملك ملكا طيبا فخرج الخبث كما اذا اشترى غير الشفيع بالاكراه فانه تصرف فاسد ويشترط الصفة للشفعة وقوله على مشتربه اى المتجدد الملك ظرف جبرا وقوله بمثل ثمنه احتزبه عما يملكه بلا عوض كما بالهبة والارث والصدقة او بعوض غير ثمن كالمهر والاجارة والخلع والصلح عن دم عمد فانه لاشفعة في شئ من منها ودخل فيه ما وهب بعوض فانه شراء ابتداء وانتهاء وقيد جبرا بناء على الاغلب فان المشتري لا يرضى في الاكثر بتملك الشفيع وقولنا بمثل ثمنه اى بمثل ثمن العقار المشتري به في المثلية والقيمة والمالزم بالخط والبناء ونحوهما فعارض واحتزبه عما اذا اخذه باكثر او اقل فانه بالشراء لا بالشفعة وبهذا اندفع ما قيل انه لا يشتمل ما اذا كان الثمن غير مثلي وما اذا صنع المشتري المشفوعة بشيء كثيرة فان الشفيع ان اخذها فلا يأخذها بالثمن بل بمزاد الصنع فيها والا يتركها هكذا في جامع الرموز [ثم اعلم ان الشفعة على ثلاثة مراتب الاولى كون الشفيع شريكا في عين المبيع والثانية كون الشفيع شريكا في حقوق المبيع كالشرب والطريق ويسمى هذا الشفيع خليطا والثالثة كون الشفيع ملاصقا ملكه بالمبيع ويسمى هذا الشفيع جارا فيراعى الترتيب فيها فيقدم الشريك على الخليط والخليط على الجار فان سلم الشريك وجبت للخليط وان سلم الخليط ثبتت للجار هكذا في الهداية وغيرها]

الشمع بالميم عند الصوفية هو النور الالهي كما وقع في بعض الرسائل • ودر كشف اللغات ميگويد شمع بالفتح در اصطلاح سالكان اشارت از پرتو الهي است كه ميسوزد دل سالك را باطوار مينمايد ونيز اشارت از نور عرفان است كه در دل عارف صاحب شهود افروخته ميگردد و آن دل را منور كند • وشمع الهي قرآن مجيد را گویند و آفتاب و ماهتاب را نیز •

الشيعة بالكسر وسكون المثناة التحتانية فرقة من كبار الفرق الاسلامية وهم الذين شايعوا عليا وقالوا انه الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم بالنص الجلي او الخفي واعتقدوا ان الامامة لا تخرج عنه وعن اولاده وان خرجت فبظلم او تقية منه او من اولاده وهم اثنان وعشرون فرقة يكفر بعضهم بعضا اصولهم ثلث فرق غلاة وزيدية وامامية اما الغلاة فثمانية عشر السبائية والكاملية والبنازية والمغيرة والجناحية والمنصورية والخطابية والغرابية والذمية والحشامية والزارية واليونسية والشيطنانية والزرامية والمفوضة والبدائية والنصرية والاسماعيلية واما الزيدية فثلث فرق الجارودية والسليمانية والبتيرية كذا في شرح المواقف •

فصل الفاء * الشرف هو عند المنجمين يطلق على قدر من الاقدار المتزايدة كما يجيء •

الاشرف نزد صوفيه عبارتست از ارتفاع و سائط هر چند میان موجد و موجد سائط کمتر و احكام و جوبش بر احكام امكانش اغلب آن شئى اشرف و اگر سائط اكثر میان وي وحق آن شئى اخس

از بهر همین عقل اول و ملائکه مقربون از انسان کامل اشرف باشند و انسان از ایشان اکمل • نظم • میان اشرف و اکمل تمیز است • ترا کردم خبر دریاب نیکو • ملک اشرف بود ز انسان کامل • ولی انسان کامل اکمل از او • کذا نقل عن عبد الرزاق الکاشی •

الشغف بفتح الشین والغین المعجمة عند السالکین هو من مراتب المحبة كما سبق في فصل الباء الموحدة من باب الحاء المهملة • در محائف گوید شغف را پنج درجه است اول امتثال امر محبوب طوعا و رغبة دوم محافظت باطن از غیر محبوب درین مقام اسرار خود از غیر محبوب نگاهدارد قال علیه السلام استر ذهابک و ذهابک و مذهبک مذهب عبارتست از کمال مرد در محبت و ذهاب مسافرتست سوي دوست نه بینی که رسول صلی الله علیه و سلم مذهب شریعت بهر کس نمود و مذهب عشق جز بر من ظاهر نکرد میگوید استرنی بسرك الجمیل سیوم معادات اعدای دوست قال علیه السلام نعاذی بعد اوتک من خالفک من خلقک چهارم محبت محبوب قال علیه السلام اسألك حبک و حب من احبک پنجم اخفای احوال که میان عاشق و معشوق رود قیل لولا الدموع الفاضحة فکتلمان الحال من منازل الرجال انتهى •

الشفاف بالفتح و تشدید الفاء هو ما لا لون له و لا ضوء كالهواء کذا قال السيد السند في حواشي شرح التجريد و فسر الشیخ فی الشفاء بما لا يمنع الشعاع عن النفوذ و لغة الصحاح تساعده شف علیه ثوبه یشف شفونا و شفیفا ای رق حتی یری ما خلفه و ثوب شفوف و شف ای رفیق کذا فی بعض حواشی شرح هداية الحکمة •

فصل القاف * الشرق بانفتح و سکون الراء جای بر آمدن آفتاب مشرق کذا • و دائرة المشرق و المغرب هي دائرة اول السموات و قد سبق • و نقطة المشرق هي الاعتدال الربيعي و يسمى مشرق الاعتدال ایضا و قد سبق فی بیان دائرة البروج فی فصل الراء من باب الدال • کوب مشرقی آن باشد که پیش از آفتاب برآید و چون بعد از آفتاب فرو شود او را مغربی خوانند • و حد تشریق و تغریب علویات شصت درجه است و حد زهره چهل و پنج درجه و عطارد بیست و یک درجه کذا فی الشجرة و اگر بعد ایشان از آفتاب زیاده اربعین گردد ظهور و اخفای ایشان را تشریق و تغریب گویند و بدایت تشریق و تغریب حد رؤیت است و اگر بعد کم از حد رؤیت باشد آنرا هم تشریق و تغریب گویند کذا فی کفاية التعليم •

[**التشريق** تقدید اللحم و منه ایام التشريق و هو ثلاثة ایام بعد يوم الاضحی و ایام النحر ثلاثة ایام من يوم الاضحی و الكل یضی باربعة اولها نحر لا غیر و آخرها تشریق لا غیر و المتوسطن نحر و تشریق کذا فی الهدایة • و تکبیرات التشريق هي هذه الله اکبر الله اکبر لا اله الا الله و الله اکبر الله اکبر و لله الحمد و هي واجبة مرة عقیب کل صلوة بجماعة مستحبة من صلوة الفجر من يوم عرفة الى صلوة العصر من آخر ایام التشريق کذا فی شرح الوقایة و غیرها •]

فانه منقول لم تجب الشفعة فيه الاتبعية العقار كالدار والكرم والرحى وغيرها والمتبادران يتملك ملكا طيبا فخرج الخبيث كما اذا اشترى غير الشفيع بالاكراه فانه تصرف فاسد ويشترط الصحة للشفعة وقوله على مشتربه اى المتجدد الملك ظرف جبرا وقوله بمثل ثمنه احتزبه عما يملكه بلا عوض كما بالهبة والارث والصدقة او بعوض غير ثمن كالمهر والاجارة والخلع والصلح عن دم عمد فانه لاشفعة في شيى منها ودخل فيه ما وهب بعوض فانه شراء ابتداء وانتهاء وقيد جبرا بناء على الاغلب فان المشتري لا يرضى فى الاكثر يتملك الشفيع وقولنا بمثل ثمنه اى بمثل ثمن العقار المشتري به فى المثلية والقيمية والمالزم بالخط والبناء ونحوهما فعراض واحتزبه عما اذا اخذه باكثر او اقل فانه بالشراء لبالشفعة وبهذا اندفع ما قيل انه لا يشتمل ما اذا كان الثمن غير مثلي وما اذا صنع المشتري المشفوعة بشياء كثيرة فان الشفيع ان اخذها فلا يأخذها بالثمن بل بماراد الصنع فيها والا يتركها هكذا في جامع الرموز [ثم اعلم ان الشفعة على ثلاثة مراتب الاولى كون الشفيع شريكا في عين المبيع والثانية كون الشفيع شريكا في حقوق المبيع كالشرب والطريق ويسمى هذا الشفيع خليطا والثالثة كون الشفيع ملاصقا ملكه بالمبيع ويسمى هذا الشفيع جارا فيراعى الترتيب فيها فيقدم الشريك على الخليط والخليط على الجار فان سلم الشريك وجبت للخليط وان سلم الخليط ثبتت للجار هكذا فى الهداية وغيرها]

الشمع بالميم عند الصوفية هو النور الالهي كما وقع في بعض الرسائل • ودر كشف اللغات ميگويد شمع بالفنم در اصطلاح سالكان اشارت از پرتو الهي است كه ميسوزد دل سالك را باطوار مينمايد ونيز اشارت از نور عرفان است كه در دل عارف صاحب شهود افروخته ميگردد و آن دل را منور كند • وشمع الهي قرآن مجيد را گویند و آفتاب و ماهتاب را نیز •

الشيعة بالكسر وسكون المنة التحتانية فرقة من كبار الفرق الاسلامية وهم الذين شايعوا عليا وقالوا انه الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم بالنص الجلي او الخفي واعتقدوا ان الامامة لا تخرج عنه وعن اولاده وان خرجت فبظلم او تقيّة منه او من اولاده وهم اثنان وعشرون فرقة يكفر بعضهم بعضا اصولهم ثلث فرق غلاة وزيدية وامامية اما الغلاة فثمانية عشر السبائية والكاملية والبنائية والمغيرية والجناحية والمنصورية والخطابية والغرابية والذمية والهشامية والزرازية والمونسية والشيطنانية والزرازية والمنفوضة والبدائية والنصرية والاسماعيلية واما الزيدية فثلث فرق الجارودية والسلیمانية والبتيرية كذا في شرح المواقف •

فصل الفاء * الشرف هو عند المنجمين يطلق على قدر من الاقدار المتزايدة كما يجيى •

الاشرف نزد صوفيه عبارتست از ارتفاع و سائط هر چند میان موجد و موجد سائط کمتر و احكام وجوبش بر احكام امكانش اغلب آن شيى اشرف و اگر وسائط اكثر میان وي وحق آن شيى اخس

از بهر همین عقل اول و ملائکه مقربون از انسان کامل اشرف باشند و انسان از ایشان اکمل • نظم • میان اشرف و اکمل تمیز است • ترا کردم خبر دریاب نیکو • ملک اشرف بود ز انسان کامل • ولی انسان کامل اکمل از او • کذا نقل عن عبد الرزاق الکاشی •

الشغف بفتح الشین و الغین المعجمة عند السالکین هو من مراتب المحبة كما سبق في فصل الباء الموحدة من باب الحاء المهمة • در مکائف گوید شغف را پنج درجه است اول امتثال امر محبوب طوعا و رغبة دوم محافظت باطن از غیر محبوب درین مقام اسرار خود از غیر محبوب نگاهدارد قال علیه السلام أستر ذهبا و ذهبا و مذهبیک مذهب عبارتست از کمال مرد در محبت و ذهاب مسافرتست سوی دوست نه بینی که رسول صلی الله علیه و سلم مذهب شریعت بهر کس نمود و مذهب عشق جز بر من ظاهر نکرد میگوید بسرك الجمیل سیوم معادات اعدای دوست قال علیه السلام نعدای بعد اوتک من خالفک من خلقک چهارم محبت میان محبوب قال علیه السلام أسألك حبک و حب من احبک پنجم اخفای احوال که میان عاشق و معشوق رود قیل لولا الدموع الفاضحة فنکتمان الحال من منازل الرجال انتهى •

الشفاف بالفتح و تشدید الفاء هو ما لا لون له و لا ضوء كالهواء کذا قال السيد السند في حواشي شرح التجريد و فسرہ الشیخ فی الشفاء بما لا يمنع الشعاع عن النفوذ و لغة الصحاح تساعده شف عليه ثوبه بشف شفوفا و شفیفا ای رق حتی یری ما خلفه و ثوب شغوف و شف ای رقیق کذا فی بعض حواشی شرح هداية الحکمة •

فصل القاف * الشرق بالفتح و سکون الراء جای بر آمدن آفتاب مشرق کذلک • و دائرة المشرق و المغرب هي دائرة اول السموات و قد سبق • و نقطة المشرق هي الاعتدال الربيعي و يسمى مشرق الاعتدال ایضا و قد سبق فی بیان دائرة البروج فی فصل الراء من باب الدال • کوب مشرقی آن باشد که پیش از آفتاب برآید و چون بعد از آفتاب فرو شود او را مغربی خوانند • و حد تشریق و تغریب علویات شصت درجه است و حد زهره چهل و پنج درجه و عطارد بیست و یک درجه کذا فی الشجرة و اگر بعد ایشان از آفتاب زیاده ازین گردد ظهور و اخفای ایشان را تشریق و تغریب گویند و بدایت تشریق و تغریب حد رؤیت است و اگر بعد کم از حد رؤیت باشد آنرا هم تشریق و تغریب گویند کذا فی کفایة التعلیم •

[**التشريق** تقدید اللحم و منه ایام التشريق و هو ثلاثة ایام بعد يوم الاضحی و ایام النحر ثلاثة ایام من يوم الاضحی و الكل يمضي باربعة اولها نحر لا غیر و آخرها تشریق لا غیر و المتوسطن نحر و تشریق کذا فی الهدایة • و تکبیرات التشريق هي هذه الله اکبر الله اکبر لا اله الا الله و الله اکبر الله اکبر و لله الحمد و هي واجبة مرة عقیب کل صلوٰة بجماعة مستحبة من صلوٰة الفجر من يوم عرفة الى صلوٰة العصر من آخر ایام التشريق کذا فی شرح الرقابة و غيرها •]

السبق بالفتح عند الأطباء هو تفرق اتصال في طول العصب كذا في شرح القانونية •

الشقيقة كالسفينة مشتق من الشق و هي عند الأطباء قسم من الصداع و هو الوجع في احد جانبي الرأس • و في الصحاح هي وجع يأخذ نصف الرأس والوجه • وقال النفيس قد تكون الشقيقة عامة نعم جميع الرأس و الفرق بينها وبين الببضة انه اذا انضغطت الشرائين ومنعت من الضربان قل تصاعد الفضول اذ الا بخرة منها تتصاعد الى الدماغ بخلاف الببضة كذا في بحر الجواهر • و في الموجز هي كالبيبضة الا انها تختص شقا من الرأس و تدبيرها تدبيرها انتهى قال الاقسرائي هذا الكلام يدل على اشتراط الشروط المذكورة في الببضة في الشقيقة ايضا لكن المشهور عدم اشتراطها •

الاشتقاق عند اهل العربية يحد تارة باعتبار العلم كما قال الميداني هو ان تجد بين اللفظين تناسباً في اصل المعنى و التركيب فنترد احدهما الى الآخر فالمردود مشتق و المردود اليه مشتق منه و تارة باعتبار العمل كما يقال هو ان تأخذ من اللفظ ما يناسبه في التركيب فتجعله دالا على معنى يناسب معناه فالمأخوذ مشتق و المأخوذ منه مشتق منه كذا في التلويح في التقسيم الاول مثلا الضارب يناسب الضرب في الحروف و المعنى و قد اخذ منه بناء على ان الواضع لما وجد في المعاني ما هو اصل تنفرع منه معان كثيرة بانضمام زيادات اليه عين بآرائه هروفا و فرع منها الفاظ كثيرة براء المعاني المتفرعة على ما تقتضيه رعاية المناسبة بين الالفاظ و المعاني فالاشتقاق هو هذا الاخذ و التفرع لا المناسبة المذكورة و ان كانت ملازمة له فالاشتقاق عمل مخصوص فان اعتبرناه من حيث انه صادر عن الواضع احتجنا الى العلم به لا الى عمله فاحتجنا الى تحديده بحسب العلم كما قال الميداني و الحاصل منه العلم بالاشتقاق فكانه قيل العلم بالاشتقاق هو ان تجد بين اللفظين تناسباً في اصل المعنى و التركيب فتعرف ارتداد احدهما الى الآخر و اخذه منه و ان اعتبرناه من حيث انه يحتاج اخذنا الى عمله عرفناه باعتبار العمل فنقول هو ان تأخذ الخ هذا حاصل ما حققه السيد الشريف في حاشية العضدي في المبادئ اللغوية • أعلم انه لابد في المشتق اسما كان او فعلا من امور احدها ان يكون له اصل فان المشتق فرع مأخوذ من لفظ آخر ولو كان اصلا في الوضع غير مأخوذ من غيره لم يكن مشتقا و ثانيها ان يناسب المشتق الاصل في الحروف اذ الامالة و الفرعية باعتبار الاخذ لا تحققان بدون تناسب بينهما و المعتبر المناسبة في جميع الحروف الاصلية فان الاستنباط من السبق مثلا يناسب الاستعجال من العجل في حروفه الزائدة و المعنى و ليس بمشتق منه بل من السبق وثالثها المناسبة في المعنى سواء لم يتفقا فيه او اتفقا فيه و ذلك الاتفاق بان يكون في المشتق معنى الاصل اما مع زيادة كالضرب فانه للحدث المخصوص و الضارب فانه لذات ما له ذلك الحدث و اما بدون زيادة سواء كان هناك نقصان كما في اشتقاق الضرب من ضرب على مذهب الكوفيين او لا بل يتحدان في المعنى كالمقتل مصدر من القتل

و البعض يمنع نقصان اصل المعنى فى المشتق وهذا هو المذهب الصحيح • وقال البعض لابد فى التناسب من التباين من وجه فلا يجعل المقتل مصدرا مشتقا من القتل لعدم التباين بين المعنيين وتعريف الاشتقاق يمكن حمله على جميع هذه المذاهب * **التقسيم** * الاشتقاق اى مطلقا ان جعل مشتركا معنويا او ما يسمى به ان جعل مشتركا لفظيا ثلثة اقسام لانه ان اعتبرت فيه الموافقة فى الحروف الاصول مع الترتيب بينها يسمى بالاشتقاق الاصغر و ان اعتبرت فيه الموافقة فيها بدون الترتيب يسمى بالاشتقاق الصغير و ان اعتبرت فيه المناسبة فى الحروف الاصول فى النوعية او المخرج للقطع بعدم الاشتقاق في مثل الحبس مع المنع والعود مع الجلوس يسمى بالاكبر مثال الاصغر الضارب والضرب و مثال الصغير كنى و ناك و مثال الاكبر نل و ثلب فالمعتبر فى الاصغر الترتيب و فى الصغير عدم الترتيب و فى الاكبر عدم الموافقة فى جميع الحروف الاصول بل المناسبة فيها فتكون الثلاثة اقسام متباينة • و ايضا المعتبر فى الاصغر موافقة المشتق لاصل فى معناه و فى الصغير و الاكبر مناسبة فيه بان يكون المعنيان متناسبين فى الجملة هكذا ذكر صاحب مختصر الاصول و المشهور تسمية الاول بالصغير و الثانى بالكبير و الثالث بالاكبر و الاشتقاق عند الاطلاق يراد به الاصغر وتعريف الاشتقاق المذكور سابقا كما يمكن ان يكون تعريفا لمطلق الاشتقاق كما هو الظاهر لكون المناسبة اعم من الموافقة كذلك يمكن حمله على تعريف الاشتقاق الاصغر بان يراد بالتناسب التوافق • و فى تعريفات الجرجاني و الاشتقاق نزع لفظ من آخر بشرط مناسبتها معنى وتركيبا ومغايرتها فى الصيغة • الاشتقاق الصغير وهو ان يكون بين اللفظين تناسب فى الحروف و الترتيب نحو ضرب من الضرب و الاشتقاق الكبير وهو ان يكون بين اللفظين تناسب فى اللفظ و المعنى دون الترتيب نحو جند من الجند و الاشتقاق الاكبر وهو ان يكون بين اللفظين تناسب فى المخرج نحو نعى من النهى انتهى اعلم ان من اشترط التغير فى المعنى نظر الى ان المقاصد الاصلية من الالفاظ معانيها و اذا اتحد المعنى لم يكن هناك تفرع واخذ بحمده وان امكن بحسب اللفظ فالمناسب ان يكون كل واحد اصلا فى الوضع و عرف المشتق بما ناسب اصلا بحروفه الاصول ومعناه بتغيرها اى فى المعنى و من لم يشترط اكتفى بالتفرع والاخذ من حيث اللفظ فحذف قيد التغير من هذا التعريف • فان قلت نحو اُسد مع اُسد يندرج فى التعريفين فما تقول فى ذلك جمعا ومفردا • قلت يحتمل القول بالاشتراك فلا اشتقاق و يمكن ان يعتبر التغير تقديرا فيندرج فيهما ويكون من نقصان حركة و زيادة مثليا و اما الحلب والحلب بمعنى واحد فيمكن ان يقال بالاشتقاق احدهما عن الآخر كالمقتل مع القتل و ان يجعل كل واحد اصلا فى الوضع لعدم الاعتماد بهذا التغير القليل • فان قلت ما الفرق بين الاشتقاق والعدل المعتبر فى منع الصرف • قلت المشهور ان العدل يعتبر فيه الاتحاد فى المعنى و الاشتقاق ان اشترط فيه الاختلاف فى المعنى كانا متباينين

والا فلاشتقاق اعم الا ان الشيخ ابن الحاحب قد صرح في بعض مصنفاته بمغايرة المعنى فى العدل فالاولى ان يقال انه صيغة من صيغة أخرى مع ان الاصل البقاء عليها و الاشتقاق اعم من ذلك فالعدل قسم منه ولذلك قال في شرحه للكانية عن الصيغة المشتقة هي منها فجعل ثلث مشتقة من ثلثة ثلثة هذا كله خلاصة ما ذكره السيد الشريف في حاشية العضدي * اعلم ان المشتق قد يطرد كاسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة وافعل التفضيل وظرفي الزمان والمكان والآلة وقد لا يطرد كالقارورة فانها مشتقة من القرار لانها لا تطلق على كل مستقر للمائع والدبران مشتق من الدبر ولا يطلق مما يتصف به الاعلى خمسة كواكب فى الثور والخنجر مشتق من الخنصرة مختص بماء العنب اذا غلى واشتد وقذف بالزبد ولا يطلق على كل ما توجد فيه الخنصرة ونحو ذلك وتحقيقه ان وجود معنى الاصل فى المشتق قد يعتبر بحيث يكون دخلا فى التسمية و جزءا من المسمى والمراد ذات ما باعتبار نسبة معنى الاصل اليها بالصدور عنها او الوقوع عليها او فيها او نحو ذلك فهذا المشتق يطرد في كل ذات كذلك كالاخمر فانه لذات ما لها حمرة فاعتبرت فى المسمى خصوصية صفة اعنى الحمرة مع ذات ما في جميع محاله وقد يعتبر وجود معنى الاصل من حيث ان ذلك المعنى مصحح للتسمية بالمشتق مرجع لها من بين سائر الاسماء من غير دخول المعنى فى التسمية وكونه جزءا من المسمى والمراد بالمشتق حينئذ ذات مخصوصة فيها المعنى لا من حيث هو اي ذلك المعنى في تلك الذات بل باعتبار خصوصها فهذا المشتق لا يطرد في جميع الذات المخصوصة التي يوجد فيها ذلك المعنى ان سمى تلك الذات المخصوصة التي لا توجد في غيرها كلفظ الاحمر اذا جعل علما لولد له حمرة وحاصل التحقيق الفرق بين تسمية الغير بالمشتق لوجود المعنى فيه فيكون المسمى هو ذلك الغير والمعنى سببا للتسمية به كما فى القسم الثاني فلا يطرد في مواضع وجود المعنى وبين تسميته لوجوده اي مع وجود المعنى فيه فيكون المعنى داخلا فى المسمى كما فى القسم الاول فيطرد في جميعها باعتبار الصفة في احدهما مصحح للاطلاق وفى الآخر موضع للتسمية * فائدة * المشتق عند وجود معنى المشتق منه حقيقة اتفاقا كالضارب لمباشر الضرب وقبل وجوده مجاز اتفاقا كالضارب لمن لم يضرب وسيضرب وبعد وجوده منه وانقضائه كالضارب لمن قد ضرب وهو الآن لا يضرب فقد اختلف فيه على اقوال اولها مجاز مطلقا وثانيها حقيقة مطلقا وثالثها انه ان كان مما يمكن بقاؤه كالقيام والقعود فمجاز وان لم يكن مما يمكن بقاؤه كالصادر السائلة نحو التكلم والاعبار فحقيقة ودلائل الفرق الثلاث تطلب من العضدي وحواشيه * فائدة * قال مرزا زاهد في حاشية شرح المواقف في محقق الماهية اعلم ان في معنى المشتق اقوالا الاول انه مركب من الذات والصفة والنسبة وهو القول المشهور الثاني انه مركب من النسبة والمشتق منه فقط واختاره السيد السند واستدل عليه بان مفهوم الشيء غير معتبر فى الناطق والا لكان العرض العام داخلا فى الفصل

ولا ما يصدق هو عليه والا انقلب الامكان بالوجوب في ثبوت الضاحك للانسان مثلا فان الشيء الذي له الضحك هو الانسان و ثبوت الشيء لنفسه ضروري * و انت تعلم ان مفهوم المشتق ليس فصلا بل يعبر عن الفصل وما ذكر من لزوم الانقلاب ففيه ذهول عن القيد مع ان دخول النسبة التي هي معنى غير مستقل بالمفهومية في حقيقة من غير دخول احد المنتسبين فيها مما لا يعقل و الثالث ما ذهب اليه المحقق الدواني من انه امر بسيط لا يشتمل على النسبة فانه يعبر عن الاسود و الابيض و نحوهما بالفارسية بسياء و سفيد و نظايرهما و لا يدخل فيه الموصوف لا عاما و لا خاصا و الا كان معنى قولك الثوب الابيض الثوب الشيء الابيض او الثوب الثوب الابيض و كلاهما معلوم الانتفاء بل معناه اي معنى المشتق هو القدر الناعت المحمول بالعرض مواطاة وحدة اي من غير ان يعتبر فيه الموصوف و لا النسبة بل الامر البسيط الذي هو مفهوم المبدء اي المشتق منه بحيث يصح كونه نعتا لشيء هكذا في شرح السلم للمولوي مبين * و ليس بينه وبين المشتق منه تغاير حقيقة فالابيض اذا اخذ لا بشرط شيء فهو عرضي و مشتق و اذا اخذ بشرط لا شيء فهو عرض و مشتق منه و اذا اخذ بشرط شيء فهو ثوب ابيض مثلا [فحاصل كلام المحقق انه لا فرق بين العرض و العرضي و الحمل حقيقة و انما الفرق بالاعتبار كما بين الجنس و المادة فالابيض اذا اخذ من حيث هو هو اي لا بشرط شيء فهو يحمل على الجسم و يتحد معه و يحمل على البياض و يتحد معه ايضا لكنه فرق بين الاتحادين فان اتحادا مع الجسم اتحاد عرضي بان مبدءا كان قائما به فبهذه الجهة يتحد معه و يحمل عليه و اتحادا مع البياض اتحاد ذاتي لان الشيء لا يكون خارجا عن نفسه بل اتحادا معه ذاتي بانه لو كان البياض موجودا بنفسه بحيث لا يكون قائما بالجسم لكان ابيض بالذات فالابيض عند هذا المحقق معنى بسيط لا تركيب فيه اصلا و لا مدخل فيه للموصوف لا عاما و لا خاصا ولهذا قال ذلك المحقق ان المشتق بجميع اقسامه لا يدل على النسبة و لا على الموصوف لا عاما و لا خاصا هكذا في شرح السلم للمولوي مبين] و انت تعلم ان الامر لو كان كذلك لكان حمل الابيض على البياض القائم بالثوب صحيحا و ذلك باطل بالضرورة مع انه مستبعد جدا كيف و يعبر بالفارسية عن البياض بسفيدي و عن الابيض بسفيد و الحق ان حقيقة معنى المشتق امر بسيط ينتزعه العقل عن الموصوف نظرا الى الوصف القائم به فالموصوف و الوصف و النسبة كل منها ليس علة و لا داخلا فيه بل منشأ لانتراعه و هو يصدق عليه و ربما يصدق على الوصف و النسبة فتدبر * فائدة * قال في الاحكام هل يشترط قيام الصفة المشتق منها بماله الاشتقاق فذلك مما اوجبه اصحابنا و نفاه المعتزلة و كانه اعتبر الصفة احترازا عن مثل لابن و تامر مما اشتق من الذات فان المشتق منه ليس قائما بماله الاشتقاق فان المعتزلة جعلوا المتكلم لا باعتبار كلام هوله بل باعتبار كلام حامل الجسم كاللوح المحفوظ

و غيره و يقولون لا معنى لكونه متكلماً الا انه يخلق الكلام فى الجسم و توفيم ذلك يطلب من العسدي و حواشيه • أعلم ان الاشتقاق كما يطلق على ما عرفت كذلك يطلق على قسم من التجنيس عند اهل البدیع و قد سبق و بعضی گویند که اشتقاق آنست که از نظم یا نثر کلماتی جمع کرده شود که حروف آنها در گفتار متقارب باشند و متجانس یکدیگر و بهتر آنست که از یک کلمه مشتق باشند نحو قوله تعالى فروح و ریحان و جنة نعیم • [و در حدیث الظلم ظلمات يوم القيمة و مثل البدعة شرک الشرک • و در نثر فارسی آفرین فرایان آفریننده را که چندین عوارف عرفان در حق من ناسپاس نا حق شناس ارزانی فرموده • و در نظم فارسی امیر خسرو دهلوی فرموده • بیت • گر ذره ز مهر قبولت بمن رسد • در ثروت از ثری به ثریا برد مرا • و در شعر عربی نیز آمده • شعر • انما الدنيا الداهي و الداهي • قط لا تنجو بلاهي و البلاهي •] و در جامع الصنائع گوید که این خاصه کلمات عربی است مثاله حکیم آنست که حکم بداند که حکم محکم حق کسی نیست •

[شبيه الاشتقاق نوعی است از انواع رد العجز علی الصدر و آن آوردن دو لفظ است در صدر بیت و عجز که باهم متجانس باشند و از يك کلمه مشتق نبوند و در معنی متغایر باشند • شعر • حصر جفای عشق و بیان جمال تو • نتوان گماشت بر فلک نیلگون حصار • کذا فی مجمع الصنائع] • الشوق بالفتح و سکون الواو حده عند اهل السلوك هیجان القلب عند ذکر المحبوب و قال بعض اهل الرياضة الشوق فی قلب المحب کالفتیلة فی المصباح و العشق کالدهن فی النار و قال عالم الشوق جوهر المحبة و العشق جسمها • قيل من اشتاق الى الله انس الله و من انس طرب و من طرب و صل و من وصل اتصل و من اتصل طوبى له و حسن مآب • و سئل ابو علي ما الفرق بین الشوق و الاشتیاق فقال الشوق یسکن باللقاء و الاشتیاق لا یزول باللقاء بل یزید و یتضاعف کذا فی خلاصة السلوك • و در مجمع السلوك می آرد یکی از احوال محبت شوق است که نزد محب حادث شود و حدوث شوق بعد از محبت از مواهب الهیه است کسب را درو دخلی نیست شوق از محبت همچون زهد از توبه است چون توبه قرار میگیرد زهد ظاهر میگردد و چون محبت قرار گیرد شوق ظاهر می شود • قال ابو عثمان الشوق ثمرة المحبة من احب الله اشتاق الى لقائه • و قال النصرآبادي للخلق کلهم مقام الشوق لا مقام الاشتیاق و من دخل مقام الاشتیاق هام فيه حتی لا یرى له اثر و لا قرار و آن اشارت است بر آنکه اشتیاق اعلی از شوق است که شوق بقاء سکون می گیرد و اشتیاق بقاء سکون نمی گیرد •

فصل الکافی • الشرک بالکسر انباز شدن و اعتقاد انباز بخدائی بی انباز کما فی المنتخب

قال العلماء الشرك على اربعة انحاء الشرك فى الالهية و الشرك فى وجوب الوجود و الشرك فى التدبير و الشرك فى العبادة و ليس احد اثبت لله تعالى شريكا يساويه فى الالهية و الوجوب و القدرة و الحكمة الا الذنوب فانهم يثبتون اليقين احدىهما حكيم يفعل الخير والثاني سفيه يفعل الشر و يسمون الاول باسم يزدان و الثاني باسم اهرمن و هو الشيطان بزعمهم و اما الشرك فى العبادة و التدبير ففى الذاهبين اليه كثرة فمنهم عبدة الكواكب و هم فريقان منهم من يقول انه سبحانه خلق هذه الكواكب وفوض تدبير العالم السفلي اليها فهذه الكواكب هي المدبرات لهذا العالم قالوا فيجب علينا ان نعبد هذه الكواكب تعبدا لله و نطيعه وهؤلاء هم الفلاسفة • و منهم قوم غلاة ينكرون الصانع و يقولون هذه الانلاك و الكواكب اجسام واجبة الوجود لذواتها و يتمتع عليها العدم فهي المدبرة لاحوال العالم السفلي وهؤلاء هم الدهرية الخالصة • و ممن يعبد غير الله النصارى الذين يعبدون المسيح و منهم ايضا عبدة الاوثان • ولابد من بيان سبب عبادة الاوثان اذ عبادة الاحجار من جم غفير عقلاء ظاهر البطلان و قد ذكروا لهاوجوها • الوجه الاول ان الناس لما رأوا تغيرات هذا العالم منوطة و مرتبطة بتغيرات احوال الكواكب فان بحسب قرب الشمس و بعدها عن سمت الرأس تحدثت الفصول الاربعة التي بسببها تحدثت الاحوال المختلفة فى هذا العالم ثم ان الناس رصدوا احوال سائر الكواكب فاعتقدوا انبساط السعادات و النحوسات بكيفية وقوعها فى طوابع الناس على احوال مختلفة فلما اعتقدوا ذلك غلبت على ظنونهم ان مبدء الحوادث هو الاتصالات الكوكبية فبالغوا فى تعظيمها فمنهم من اعتقدوا واجبة الوجود لذواتها وهي خلقت هذا العالم • و منهم من اعتقد حدوثها و كونها مخلوقة للاله الاكبر الا انها هي المدبرة لاحوال هذا العالم وهؤلاء هم الذين اثبتوا الوسائط بين الاله الاكبر و بين احوال هذا العالم ثم انهم لما رأوا ان هذه الكواكب قد تغيب عن الابصار فى اكثر الاوقات اتخذوا لكل كوكب صنما من الجوهر المنسوب اليه كاتخاذهم صنم الشمس من الذهب والياقوت والاماس ثم اشتغلوا بعبادة تلك الاصنام وغرضهم منها عبادة تلك الكواكب والتقرب اليها و اما الانبياء فلمهم مقامان احدىهما اقامة الدليل على ان هذه الكواكب لا تأثير لها البتة فى احوال هذا العالم لما قال الله تعالى **اَلَا لَه الْخَلْقِ وَالْاَمْرِ** بعد ان بين انها مسخرات • و ثانيهما ان بتقدير تأثيرها دلائل الحدوث حاصلة فيها فوجب كونها مخلوقة و الاشتغال بعبادة الخالق اولى من الاشتغال بعبادة المخلوق • فى الكشف فى تفسير قوله تعالى **فَلَا تَجْعَلُوا لِلّٰهِ اِندَادًا** و انتم تعلمون **الَّذِى الْمِثَالُ** فى الذات المخالف فى الصفات • فان قلت كانوا يسمون اصنامهم بناسم و يعظمونها بما يعظم به من القرب و ما كانوا يزعمون انها تخالف الله و تناديه قلت لما تقربوا اليها و عظموها و سموها آلهة اشتبهت حالهم حال من يعتقد انها آلهة مثله قادرة على مخالفته ومضادته فقل لهم ذلك على سبيل التبكيم •

الوجه الثاني ما ذكره ابو معشر وهو ان كثيرا من اهل الصين والهند كانوا يثبتون الآلهة والملائكة

الا ائهم يعتقدون انه تعالى جسم ذو صورة حسنة وكذا الملائكة لئهم احتجوا عدا بالسوء واتحدوا صورا
وتمثّل منحدون صورة في عابه الحسن ويقولون انها هيكل الاله وصورة اخرى دونها في الحسن
و يحعلونها صورة الملائكة ثم يواطمون على عبادتها فاصدق تلك العبادة الرافى من الله وملائكته
فائسد على عباده الاوثان على هذا اعتقاد ان الله سبحانه جسم وفي مكان الوجه الثالث ان القوم
يعتقدون ان الله موص تدبر كل من الافالم الى ملك معين وموص تدبر كل قسم من اقسام العالم الى
روح سماوى بعينه فيقولون مدبر الدجار ملك ومدبر الجن ملك آخر وهكذا واتحدوا لكل واحد من
املائكة المديرة صمما محصورا و يطلون من كل صم ما يلى ذلك الروح الكلي وللقوم ههنا تأويلات
آخر تركناها لمحاكاة الاطداب • اعلم ائهم احتلوا في ان لفظ المسرك يتناول الكفار من اهل الكتاب
فانكر بعضهم ذلك وقال اسم المسرك لا يتناول الا عبدة الاوثان [لقوله تعالى ان الذين كفروا من اهل
الكتاب والمسركن في نار جهنم خالدن فيها اولئك هم سر الدرة الآبة والله تعالى عطف المسركن
على اهل الكتاب والعطف يقتضي المعاصرة بين المعطوف والمعطوف عليه] والاكثر من العلماء
على ان المسرك يتناول الكفار من اهل الكتاب ايضا وهو المختار • قال ابو بكر الاسم كل من حدد
رسائه فهو مسرك قال الله تعالى ان الله لا يعز ان يسرك به ويعز ما دون ذلك لمن يشاء
وبدب الآه على ان ما سوى السرك قد يعز الله تعالى في الكلمة فلو كان كفر اليهود والنصارى
لدى مسرك لوحى ان يعرفهم الله تعالى في الكلمة وذلك ناطل [والحواف عن الآه بوحى
اول ان لفظ المسركن عطف على الدين الحق والمعنى ان الذين كانوا مؤمنين بنبي من الانبياء او كانوا
من اهل الكتاب ثم كفروا بمحمد صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ولم يؤمنوا به فاسركوا به وان ائذين
كانوا مسركن من البداء كلاهما في دار حدم امح واما في ان عطف المسركن على اهل الكتاب
من مدلل عطف العام على الخاص والمعنى ان الذين كفروا من اهل الكتاب وجمع المسركن
سوا كانوا من اهل الكتاب كاليهود والنصارى وعدة الاوثان كلهم في نار حدم] ثم القائلون بدحول
اليهود والنصارى تحت اسم مسرك احتلوا على قولن وقال قوم وموج هذا الاسم عليها من حب
المعة وقال الحنائي والقاضي هذا الاسم من حملة الاسماء السريعة لانه نواتر العقل عن رسول الله صلى
الله عليه وسلم انه كان يسمى كل من كان كافرا بالمسرك وقد كان في الكفار من لا يندب إليها اصلا او
كان ساكا في وجوده او كان ساكا في وجود السرك وقد كان منهم من كان عند الدعنة منكرا للعبث
والقمة فلا حرم كان منكرا للدعة وللديكليف وما كان بعدد سنن من الاوثان وعادوا الاوثان وبهم من
كانوا لا يقولون ائهم شركاء الله في الحق وتدبر العالم بل كانوا يقولون هؤلاء شعاعنا عند الله فثبت ان
الاكثر منهم كانوا معرّن نال العالم واحد وانه ليس له في الاهلية بمعنى حق العالم وتدبره سرك ونظر

كما يدل عليه قوله تعالى لنن سألهم من خلق السموات و الارض ليقولن خلقهن العزيز الحكيم فاذا ثبت ان وقوع اسم المشرك على الكافر ليس من الاسماء اللغوية بل من الاسماء الشرعية كالزكوة والصلاة وغيرهما وجب اندراج كل كافر تحت هذا الاسم هذا كله خلاصة ما في التفسير الكبير في سورة الانعام في تفسير قوله تعالى واذ قال ابراهيم لابيه ازر اتخذ اصناما آلهة وفي سورة البقرة في تفسير قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات و المفهوم من الانسان الكامل ايضا ان المشرك لا يتناول الكفار باجمعهم قال ما في الوجود حيوان الا و هو يعبد الله اما على التقييد بمحدث ومظهر و هو المشرك و اما على الاطلاق و هو الموحد و كلهم عباد الله على الحقيقة لاجل الوجود الحق فان الحق تعالى من حيث ذاته يقتضي ان لا يظهر في شيء الا و يعبد ذلك الشيء و قد ظهرت في ذات الوجود فمن الناس من عبد الطبايع اي العناصر وهي اصل العالم ومنهم من عبد الكواكب ومنهم من عبد المعدن ومنهم من عبد النار و لم يبق شيء في الوجود الا و قد عبد شيئاً من العالم الا المحمديون فانهم عبده من حيث الاطلاق بغير تقييد بشيء آخر من المحدثات انتهى [بايد دانست كه علماء فرموده اند كه شرك بر چهار وجه می شود گاهی در عدد میباشد و آن را بلفظ احد نفي فرموده و گاهی در مرتبه میباشد و آنرا بلفظ صمد نفي فرموده و گاهی به نسبت می باشد و آنرا بلفظ لم يلد و لم يولد نفي فرموده و گاهی در كار و تأثير می باشد و آنرا بلفظ لم يكن له كفوا احد نفي فرموده و نیز گفته اند كه ارباب مذاهب باطله پنچ فرقه اند اول دهریه گویند كه عالم را صانع نیست كيف ما اتفق مواد مجتمع شده و صورتها پذیرفته موجود میشود پس چون مسلمان لفظ هو بر زبان راند از عقائد دهریان بیزار شد دوم فلاسفه بر آنند كه عالم را صانع است اما صفت ندارد يعني تأثیرات كه در عالم است از و سائط است نه از آن ذات و در حقیقت مذهب هندو نیز همین است و چون مرد مؤمن لفظ الله خواند كه دلالت بر استجماع جميع صفات كمال دارد از عقیده این فرقه خلاص یافت سیوم ثنویه گویند كه يك صانع تمام عالم را كفايت نميكند زیراچه در این عالم بعضی خیر و بعضی شر است و خالق خیر را خیر ضرور است و خالق شر را شر ضرور است لابد دو صانع باید خالق خیر یزدان است و خالق شر اهرمن پس مؤمن از لفظ احد ازین شرك نجات یافت چهارم بت پرستان كه عبادت بتان را وسیله روي حاجات دنیوی و دینی خود اعتقاد میکنند مؤمن بلفظ صمد ازین عقیده صاف شد و همچنین گمراهان اهل كتاب از یهود كه حضرت عزیر را فرزند و نصاری حضرت عیسی را فرزند خدا میگویند پس مؤمن بلفظ لم يلد و لم يولد ازین عقیده پاک شد پنجم مجوسیان می گویند كه اهرمن در قوت تأثیرات و ایجاد همسر یزدان است و همیشه در جنود یزدان و اهرمن منازعت می باشد در بعضی وقت حكم یزدان جاری می شود در عالم خیر و نیکی غالب می آید و در بعضی وقت لشكر اهرمن زور می كند و در عالم بدی و قبیح پیدا می شود پس مؤمن بلفظ

لم یکن له کفوا احد ازین عقیده خالص شد و لهذا این سوره را اخلاص نامیدند بستر دانستنی است که تفصیل انواع شرک که در عالم واقع است این است که فرقه دو صانع اعتقاد می کنند یکی حکیمی که مصدر خیر و نیکوئیها است و آنرا یزدان می گویند و دیگر سفییی که مصدر شر و بدیها است و آنرا اهرمن می نامند و این جماعه را ثنویه می گویند و بطلان مذهب ایشان هم بزبان ایشان ظاهر است زیرا که آن صانع سفیه اگر پیدا کرده صانع حکیم است پس صادر شدن شر از حکیم لازم آمد و اگر بخودی خود پیدا شده است پس واجب الوجود شد و واجب الوجود را کمال علم و کمال قدرت و کمال حکمت لازم است پس این واجب الوجود جاهل و سفیه گردید * و فرقه دوم که خود را صابئین نامند گویند که هر چند وجوب وجود و علم و قدرت و حکمت خاص بخدا است لیکن او تعالی کارهای این عالم را بستارهای آسمانی وابسته گردانیده و تدبیر خیر و شر را بایشان تفویض فرموده پس ما را باید که ارواح این سفارها را بغایت تعظیم پیش آئیم تا کارروائی ما کنند و مذهب ایشان نیز بزبان ایشان باطل می شود زیرا که اگر خدای تعالی عبادت ما را می داد پس این عبادت کواکب لغو و بیحاصل شد زیرا که تقربی که ما را بسبب عبادت بجناب او تعالی حاصل شد مستغنی خواهد کرد ما را از توسل بارواح این کواکب و اگر او تعالی عبادت ما را نمی داند پس در علم او قصور افتاد پس واجب الوجود نشد و نیز آن کواکب که کارروائی ما میکنند اگر بخودی خود میکنند پس در قدرت برابر شدند و شرک در قدرت لازم آمد و اگر قدرت دادن خدا میکنند پس چنانچه او تعالی آنها را و سائط کارروائی ما ساخته است همچنان داعیه فیضرسائی ما را در دلهای آنها می اندازد و خواهد انداخت و نیز هرگاه عبادت آنها مثل عبادت خدا می کنند پس آنها را برابر خدا کردند پس شرکت در عبادت لازم آمد * و فرقه سیوم هندوند گویند که روحانیات غیبیه که مدبر امور عالم اند صورتهای رنگارنگ دارند و از میان در پرده و حجاب اند پس ما را میباید که صورتهای آن روحانیات را از اجسام خوشنمط مثل زرو سیم ساخته بتعظیم پیش آئیم که تعظیم این صورتهای در حقیقت تعظیم آنها است تا این روحانیات از ما راضی شوند و کارروائیهای ما کنند و ابطال مذهب فرقه دوم عین ابطال مذهب این فرقه است * و فرقه چهارم پیرو پستانند که گویند چون مرد بزرگی که بسبب کمال ریاضت و مجاهدت مستجاب الدعوات و مقبول الشفاعات شده ازین جهان می گذرد در روح او قوتی عظیم و وسعتی بس فخیم بهم میرسد هر که صورت او را بر رخ سازد یا برگور او سجود و تذلل کند یا در مکان عبادت او او را یاد کند یا بنام او نذر و نیاز کند و امثال آن پس روح او بسبب کمال او بران مطلع می شود و در دنیا و آخرت در حق او شفاعت می کند * و فرقه پنجم جماعه از عوام هندوند گویند که حق تعالی در ذات خود منزّه است از آنکه کسی او را عبادت تواند کرد زیرا چه او تعالی در عقل و ذهن مایان نمی آید و بهسبب تنزه او از جسم و تمکن بملکان تصور نمی تواند شد پس سبیل

عبادت او همین است که مخلوقی از مخلوقات او که مقبول و مقرب او باشد آنرا قباک توجه خود ساخته شود تا آنکه توجه ما بسوی آن قبله عین توجه بسوی خدا گردد و مخلوقی که قابلیت این کار دارد خاص بیک جنس نیست بلکه هرکه مقبول درگاه او باشد یا هرکه بر امر عجیب و اثر غریب مشتمل باشد قبله می تواند شد مثل آب گنگ دریا و درخت عظیم الشان و امثال آنها و این اقوام دیگران را در عبادت با خدا برابر می کنند • اما همسر کنندگان در غیر عبادت پس بسیار اند از آنجمله کسانی که در ذکر دیگران را با خدا همسر می کنند و دیگران را مانند نام خدا ذکر میکنند چنانچه پاشاهان را مالک الملک و مالک رقاب الامم و شهنشاه اعظم و احکم الحاکمین و امثال آنها گویند و از آنجمله اند کسانی که نذر بغیر خدا و ذبح و قربانی به نیت تعظیم غیر خدا و یا به نیت تقرب بسوی غیر خدا میکنند و ایشانرا دران امور با خدا همسر می نمایند و از آنجمله اند کسانی که در نام نهادن خود را بنده فلان و عبد فلان و غلام فلان می گویند و این شرک در تسمیه است چنانچه ترمذی در حدیث و حاکم در تفسیر قوله تعالی و جعلوا له شرکا فتعالی الله عما یشرکون در سورة اعراف آورده که چون فرزند در خانۀ حضرت هود علیه السلام نمی زیست پس ابلیس بصورت بزرگی متمثل شد و گفت که این بار چون فرزندی پیدا شود نامش عبد الحارث کن تا زنده ماند پس این چنین کردند و زنده ماند و از آنجمله اند کسانی که در دفع بلاد دیگران را میخوانند و همچنین در تحصیل منافع بدیگران رجوع می کنند و دیگران را بالاستقلال عالم الغیوب و قادر مطلق می دانند و این شرک در علم و قدرت است و از آنجمله اند کسانی که نام دیگری را با نام خدا در مقام عموم علم و یا شمول مشیت یا اطلاق ارادت برابر می کنند چنانکه نسائی و ابن ماجه روایت کرده اند که شخصی آنحضرت علیه السلام را گفت که ما شاء الله و شدت آنحضرت فرمود جعلتني لله ندًا بل ما شاء الله وحده و درین جا باید دانست که چنانکه عبادت غیر خدا شرک و کفر است اطاعت غیر او تعالی نیز بالاستقلال کفر است و معنی اطاعت غیر بالاستقلال آن است که او را مبلغ احکام خدا ندانسته رتبه اطاعت او در گردن اندازد و اتباع او را لازم شمارد و باوجود ظهور مخالفت حکم او با حکم او تعالی دست از اتباع او بردارد و این هم نوعی است از اتخاذ انداد که در آیت کریمه وارد است اتخذوا احبارهم و رهبانهم اربابا من دون الله و المسيح این مریم • و همچنین است که حکم حاکم و پادشاه را که مخالف حکم خدا باشد آنرا مثل حکم خدا حق دانند یا عدل شمارند و یا برابر حکم خدا واجب الاتباع دانند این نیز مثل او است که در آیت شریفه وارد است و من لم یحکم بما انزل الله فاولئک هم الکافرون هكذا قال مولانا عبد العزيز الدهلوي فی التفسیر العزیز فی تفسیر سورة الاخلاص و سورة البقرة و غیرها • [الشركة بالكسر او الضم لغة اسم مصدر شَرِكَ نِي كذا بالكسر فهو شريك ابي متزرك نبي كالمشاركة

خلط الملكين و يطلق على العقد كما في النهاية و شريعة اختصاص من اثنين او اكثر بمحل واحد كما في المضمرات و هو قريب من المعنى اللغوي و هي نوعان الاولى شركة ملك اي شركة بسبب الملك و هي ان يملك اثنان فصاعدا عينا و هي ضربان اختيارية بان يشتريا عينا او يستوليا عينا في دار الحرب او يخلطامالا او غير ذلك و جبرية بان اختلط مالهما بحيث يتعذر او يتعسر التمييز بينهما او رثا مالا او غيره وهذا باعتبار الغالب فان من الجبرية الشركة في الحفظ كما اذا ذهب الربح بثوب في دار بينهما فانهما شريكان في الحفظ فلو بدل لفظ عينا بامر لكان الاولى و الثانية شركة عقد اي بسبب العقد بان يقول احدهما شاركتك في كذا و يقبل الآخر و هي اربعة اوجه مفاوضة و هي ان يشترك اثنان بالمساواة مالا و تصرفا و دينا و ربحا و عثان و هي ان يشترك اثنان ببعض المال او مع التساوي في المال او مع فضل مال احدهما مع المساواة في الربح او الاختلاف فيه و هما المذكوران مفصلا في مقاميهما • و شركة الصنائع و تسمى شركة المتحرفة و شركة التقبل و شركة الاعمال و شركة الابدان و شركة التضامن ايضا كما في جامع الرموز و هي ان يشترك صانعان كخياطين او خياط و صباغ و ان يتقبلا العمل باجر بينهما بتساو او بتفاوت • و شركة الوجوه و تسمى شركة المغاليس ايضا و هي ان يشترك اثنان في نوع او اكثر بلا مال و لا عمل ليشتريا بوجوههما و يديعا نقدا او نسيئة و يكون الربح بينهما سميتهما بها لما فيها من ابتذال الوجوه اي الوجاهة بين الناس و شهرتهما بحسب المعاملة او لما انهما انما يشتريان بوجاهتهما اذ ليس لهما مال يشتريان بنقد و لذا سميت بشركة المغاليس هكذا في مختصر الوقاية و شروحها لكن في التقسيم نظرا لانه يوم ان شركة الصنائع و الوجوه مغايرتان للمفاوضة و العنان و ليس كذلك فالاولى في التقسيم ما ذكره ابو جعفر الطحاوي و ابو الحسن الكرخي ان الشركة على ثلاثة اوجه شركة بالاموال و شركة بالاعمال المسماة بشركة الصنائع و شركة بالوجوه و كل منها على وجهين مفاوضة و عثان كذا في الدرر شرح الغرر •

الشريك قد عرف معناه مما سبق و هو عند اهل الرمل عبارة عن الشكل المضروب فيه و يجيء

في لفظ الضرب في فصل الباء الموحدة من باب الضاد المعجمة •

الاشتراك في عرف العلماء كاهل العربية و الامول و الميزان يطلق بالاشتراك على معنيين أحدهما كون اللفظ المفرد موضوعا لمفهوم عام مشترك بين الافراد و يسمى اشتراكا معنويا و ذلك اللفظ يسمى مشتركا معنويا و ينقسم الى المتواطىء و المشكك و ثانيهما كون اللفظ المفرد موضوعا لمعنيين معا على سبيل البدل من غير ترجيح و يسمى اشتراكا لفظيا و ذلك اللفظ يسمى مشتركا لفظيا فقولهم لمعنيين اي للمعنى واحد فيشمل ما وضع لاكثر من معنيين فهو للاحتراز عن اللفظ المنفرد و هو الموضوع للمعنى واحد لكنه اذا وقع في معناه شك بحيث يتردد بين معنيين بان هذا اللفظ موضوع لهذا او لهذا

مدق عليه انه للمعنيين على سبيل البديل من غير ترجيح فزيد قيد مع الاحتراز عن مثل هذا المنفرد اذ لا يصدق عليه انه لهما معا أن قيل انا نقطع ان المنفرد ليس موضوعا للمعنيين فلا حاجة الى الاحتراز قلت لما دار وضعه بين المعنيين عند المشكك جاز انتسابه اليهما في الوضع بحسب الظاهر عنده فاحترز عنه بزيادة معا احتياطا و لذا قيل انه لاحتراز عن المشترك معنى كالتواطىء والمشكك وقولهم على سبيل البديل احتراز عن الموضوع لمجموع المعنيين او اكثر من حيث المجموع وعن المتواطىء لكن بحسب الظاهر لان المتواطىء يحمل على افرادة بطريق الحقيقة فيظن انه موضوع لها وقولهم من غير ترجيح احتراز عن اللفظ بالقياس الى معنييه الحقيقي والمجازي فانه بهذا الاعتبار لا يسمى مشتركا وهذا الاحتراز انما هو على تقدير ان يقال بان في المجاز وضعها ايضا هكذا يستفاد من العضدي وحواشيه وبالجملة فالمنقول مطلقا ليس مشتركا لانه لا بد ان يكون في احد معنييه حقيقة وفي الآخر مجازا ولزم من هذا ان يكون المعنيان بنوع واحد من الواضع حتى لو كان احدهما بوضع اللغة والآخر بوضع الشرع مثلا كالصلوة لا يسمى مشتركا وقد صرح بهذا في بعض حواشى الارشاد ايضا * وفي بديع الميزان وضع المشترك لمعنيين فصاعدا لا يلزم ان يكون من لغة واحدة بل يجوز ان يكون من لغة واحدة كالعين للبصرة والجارية والذهب وغيرها او من لغات مختلفة مثل بئر فانه في العربية بمعنى چاه وفي الهندية برادر انتهى • وقيل المشترك هو اللفظ الموضوع لحقيقتين مختلفتين او اكثر وضعها أولا من حيث انهما مختلفتان فاحترز بالموضوع لحقيقتين عن الاسماء المفردة وقوله وضعها أولا عن المنقول وبالقياس الاخير عن المشترك معنى انتهى واطلاق اللفظ وعدم تقييده بالمفرد لا يبعد ان يكون اشارة الى عدم اختصاصه بالمفرد * **فائدة *** اختلف في ان المشترك واقع في اللغة ام لا وقد يقال المشترك اما ان يجب وقوعه او يمتنع او يمكن وحينئذ اما ان يكون واقعا او لا فهي اربعة احتمالات عقلية وقد ذهبت الى كل منها طائفة الا ان مرجعها الى اثنين اذ لا يتصور ههنا وجوب ولا امتناع بالذات بل بالغير فهما راجعان الى الامكان فالواجب هو الممكن الواقع والممتنع هو الممكن الغير الواقع والصحيح انه واقع واختلف ايضا في وقوعه في القرآن والاصح انه قد وقع ودلائل الفرق تطلب من العضدي وحواشيه [أعلم ان مى المشترك اختلافات كثيرة الاختلاف الاول في امكانه قال البعض وقوع الاشتراك ليس بممكن لان المقصود من وضع الالفاظ فهم المعاني واذا وضع لمعان كثيرة فلا يفهم واحد منها عند خفاء القرينة و الا يلزم الترجيح بالمرجع وفهم الجميع يستلزم ملاحظة النفس وتوجهها الى اشياء كثيرة بالتفصيل عند زمان الاطلاق لان ملاحظة المعاني بالوضع المتعددة المفصلة لا بد ان تكون على التفصيل وهذا باطل لما تقرر في موضعه واجيب عنه بان المقصود قد يكون الاجمال دون التفصيل وقد يكون في التفصيل مفسدة وفي الاجمال رفع الفساد كما قال الصديق الاكبر عند زهاب رسول الله في وقت الهجرة من مكة الى المدينة حين سأل بعض الكفار عن الرسول صلى الله عليه

وآله وسلم بقوله من هذا قدّامك فقال الصديق رجل هادينا فالتفصيل ههنا كان مرجحا للفساد العظيم فالاصح انه ممكن لعدم امتناع وضع اللفظ الواحد لمعان متعددة مختلفة باوضاع متعددة وقد يجاب بانه يفهم واحد من المعاني ولا يلزم الترجيح بالمرجح لجواز ان يكون بين بعض المعاني والذهن مناسبة ينتقل الذهن من اللفظ اليه او يكون بعضها مناسبا لللفظ بحيث يتبادر الذهن بسبب تلك المناسبة اليه او يكون بعضها مشهورا بحيث يتسارع الذهن بسبب الشهرة اليه او تكون القرينة مرجحة لبعض المعاني على الآخر والاختلاف الثاني في وقوع الاشتراك في اللغة قال البعض ليس بواقع لان وقوعه يوجب الاجمال والابهام وهو محتمل للاستعمال اذا لم يبين واما اذا بين المراد فالبيان هو الكافي للمقصود لاحاجة الى غيره فيلزم اللغو في وقوع المشترك ولان الواضع ان كان هو الله تعالى فهو متعال عن اللغو والعبث وان كان غيره تعالى فلا بد لصدور الرضع من علة غائية لان الفعل الاختياري لا بد له من علة غائية كما تقرر في موضعه واجيب بان الاجمال والابهام قد يكون مقصودا في الاستعمال كما عرفت ومثل ان يريد المتكلم افهام مقصوده للمخاطب المعين واخفائه عن غيره فيتكلم بلفظ مشترك يفهم المخاطب مراده منه بسبب كونه معهودا بينهما من قبل او بسبب قرينة خفية بحيث يفهم المخاطب دون غيره والمبين قد يكون ابلغ من البيان وحده وقد يحدث من اجتماعهما لطافة في الكلام لا يحصل من البيان وحده وغير ذلك من الفوائد واجيب بان الواضع اذا كان الله تعالى فقد يكون المقصود منه ابتلاء العلماء الراشدين وقد يكون المقصود منه توسيع المفاهيم بالنظر الى جماعة العلماء المجتهدين وقد يكون المقصود تشويق المخاطبين الى فهم المراد حتى اذا ادركوه بعد التأمل وجدوه لذيذا لان حصول المطلوب بعد الطلب والتعب يكون الدّ من المناسق بلا تعب وبغير نصب • وان كان الواضع غيره تعالى فالمقصود قد يكون واحدا من تلك الاغراض وقد يكون غيرها مثل اخفاء المراد من غير المخاطب ومثل اختبار ذهن المخاطب هل يفهم بالقرائن ام لا واختبار مقدار فهم المخاطب هل يدرك بالقرائن الخفية ام لا وغيرها من الاغراض وقد يكون الواضع متعددا فشيخص وضع لفظا لمعنى واحد ثم شخص آخر وضعه لمعنى آخر كما في الاعلام المشتركة فالاصح ان المشترك واقع في اللغة والاختلاف الثالث في كونه الاشتراك بين الضدين يعني اختلف بعد تسليم امكانه ووقوعه في انه هل هو واقع بين الضدين بحيث يكون لفظ واحد مشتركا بين معان متضادة متباينة فقال بعضهم ليس بواقع لان الاشتراك يقتضى التوحد والتضاد يقتضى التباين وبينهما منافاة فلا يكون واقعا واجيب بان التوحد والتباين ليسا من جهة واحدة ليلزم المناقاة لان الاول من جهة اللفظ والثاني من جهة المعاني فلان منافاة حينئذ لاختلاف المحل فالاصح انه واقع بين الضدين كالقرء للحيف والطهر والاختلاف الرابع في عموم المشترك يعني بعد تسليم امكانه ووقوعه وتحققه بين الضدين اختلف في عموم المشترك بان يراه بلفظ المشترك اكثر من معنى واحد معا ولا الاول مذهب الشافعي والثاني مذهب الامام الاعظم

ثم بعد كون المشترك عاما اختلف في ان ارادة العموم على سبيل الحقيقة او المجاز فذهب طائفة منهم الى انه حقيقة لان كلا من معانيه موضوع له فكان مستعملا في الموضوع له وهذا هو الحقيقة. وقال الآخرون منهم انه مجاز وان لفظ المشترك ليس بموضوع لمجموع المعنيين والا لما كان استعماله في اهدهما على سبيل الانفراد حقيقة ضرورة انه لا يكون نفس الموضوع له بل جزءه وال لازم باطل بالاتفاق فثبت انه ليس بموضوع للمجموع فلم يكن حقيقة واستدل الشافعي على ارادة العموم من المشترك بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما الخ بان الصلوة مشتركة بين الرحمة والاستغفار والدعاء وفي الآية الرحمة والاستغفار كلاهما مرادان من لفظ واحد وهو يصلون لان الصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار والجواب عن هذا الاستدلال ان الآية سقت لا يجاب اقتداء المؤمنين بالله وملائكته ولا يصح ذلك الا باخذ معنى عام شامل لكل وهو الاعتناء بشأنه صلى الله عليه وسلم فيكون المعنى الله وملائكته يعتنون بشأن النبي يا ايها المؤمنون اعتنوا انتم ايضا بشأنه وذلك الاعتناء من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ومن المؤمنين دعاء فالصلوة ههنا لمعنى الاعتناء سواء كان حقيقة او مجازا وهو مفهوم واحد ومعنى عام لكن يختلف باختلاف المحال فكانت لها افراد مختلفة بحسب اختلاف نسبة الصلوة اليها وعد الامام لا يجوز استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد لا حقيقة لما مروا ان الوضع تخصيص اللفظ للمعنى فكل وضع في المشترك يوجب ان لا يراد به الا هذا المعنى الموضوع له ويوجب ان يكون هذا المعنى تمام الموضوع له فارادة المعنى الآخر ينافي الوضع للمعنى الاول فلا يكون استعماله في كلا المعنيين بالوضع فلم يكن حقيقة ولا مجازا لانه اذا استعمل في اكثر من معنى واحد فقد استعمل في الموضوع له وغير الموضوع له ايضا لان كل واحد من المعنيين موضوع له باعتبار وضع اللفظ لذلك المعنى وغير الموضوع له باعتبار وضعه للمعنى الآخر فلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو لا يجوز عند الامام الاعظم فبطل استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد هذا خلاصة ما في التوضيح والتلويح وحاشية المبين والحسن على السلم [* فائدة *] اذا دار اللفظ بين ان يكون مشتركا او مجازا كالنكاح فانه يحتمل ان يكون حقيقة في الوطى مجازا في العقد وانه مشترك بينهما فليحمل على المجاز لانه اقرب * فائدة * جوز الشافعي وابوبكر الباقلاني وبعض المعتزلة كالجبائي وعبد الجبار وغيرهم ان يراد بالمشارك كل واحد من معنييه او معانيه بطريق الحقيقة اذا صح الجمع بينهما كاستعمال العين في الباصرة والشمس لا كاستعمال القرء في الكيف والطهر معا لان عند الشافعي وابي بكر متى تجرد المشترك عن القرائن الصارئة الى احد معنييه او معانيه وجب حمله على جميع المعاني كمائر الالفاظ العامة وعند الباقيين لا يجب فصار العام عندهم قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلفها * وعند بعض المتأخرين يجوز اطلاقه عليهما مجازا لا حقيقة * وعند الحنفية وبعض المحققين

و جميع اهل اللغة و ابى هاشم و ابى عبد الله البصري لا يصح ذلك لا حقيقة ولا مجازا •

المشترك يطلق على معنيين على ما عرفت و قد يطلق ايضا على مقابل الفارق كما يجيى في فصل القاف من باب الفاء و الأعداد المشتركة و المتشاركة و كذا المقادير هي الغير المتباينة و قد سبقت في فصل النون من باب الباء الموحدة [و فى الجرجاني المشترك ما وضع لمعنى كثير كالعين لاشتراكه بين المعاني و معنى الكثرة ما يقابل الوحدة لا ما يقابل القلة فيدخل فيه المشترك بين المعنيين فقط كالقرء و الشفق فيكون مشتركا بالنسبة الى الجمع و مجملا بالنسبة الى كل واحد و الاشتراك بين الشيئين أن كان بالنوع يسمى مماثلة كاشتراك زيد و عمرو فى الانسانية و أن كان بالجنس يسمى مجانسة كاشتراك انسان و فرس فى الحيوانية و أن كان بالعرض فان كان فى الكم يسمى مادة كاشتراك ذراع من خشب و ذراع من ثوب فى الطول و أن كان فى الكيف يسمى مشابهة كاشتراك الانسان و الحجر فى السواد و أن كان بالمضاف يسمى مناسبة كاشتراك زيد و عمرو فى بنوة بكر و أن كان بالشكل يسمى مشكلة كاشتراك الارض و الهواء فى الكرية و أن كان بالوضع المخصوص يسمى موازنة و هو ان لا يختلف البعد بينهما كسطح كل فلك و أن كان بالاطراف يسمى مطابقة كاشتراك الأجائين فى الاطراف انتهى •]

الشك بالفتح و تشديد الكاف هو تجويز امرين لامزية لاحدهما على الآخر [و قيل اعتدال النقيضين عند الانسان و تساويهما و ذلك قد يكون لوجود امارتين متساويتين عنده بالنقيضين او لعدم الامارة فيهما و الشك ضرب من الجهل و اخص منه لان الجهل قد يكون عدم العلم بالنقيضين رأسا فكل شك جهل و لا عكس و الشك كما يطلق على ما لا يترجم احد طرفيه على الآخر كذلك يطلق على مطلق التردد كقوله تعالى لفي شك منه و على ما يقابل العلم • قال الجويني الشك ما استوى فيه اعتقادان او لم يستويا ولكن لم ينته احدهما الى درجة الظهور الذي يبني عليه العاقل الامور المعتمدة و الريب ما لم يبلغ درجة اليقين و ان ظهر نوع ظهور و يقال شك مريب و لا يقال ريب مشكك و الشك سبب الريب كانه شك اولاً فيوقعه الشك فى الريب فالشك مبدء الريب كما ان العلم مبدء اليقين و الريب قد يجيى بمعنى القلب و الاضطراب و فى الحديث دع ما يريبك الى ما لا يريبك هكذا فى كليات ابى البقاء]

و يجيى في لفظ الظن ايضا في فصل النون من باب الظاء المعجمة •

المشكوك يقال لما يستوي طرفاه فى النفس و لما لا يمتنع اى لا يجزم بعدمه و قد سبق تحقيقه في لفظ الجائز في فصل الزاء المعجمة من باب الجيم •

التشكيك عند المنطقيين كون اللفظ موضوعا لامر عام مشترك بين الافراد لا على السواء بل على التفاروت و ذلك اللفظ يسمى مشككا بكسر الكاف المشددة و يقابله التواطؤ و هو كون اللفظ موضوعا لامر عام بين الافراد على السواء و ذلك اللفظ يسمى متواطئا ثم التشكيك قد يكون بالتقدم و التأخر بان يكون

حصول معناه في بعض الافراد متقدما بالذات على حصوله في البعض الآخر كالوجود فان حصوله في الواجب قبل حصوله في الممكن قبلية ذاتية لانه مبدء لما عداه ولا عبرة بالتقدم الزمني في باب التشكيك كما في افراد الانسان لرجوعه الى اجزاء الزمان لا الى حصول معناه في افراده فلا يقال ان زيدا اقدم او اولي او اشد من عمرو على ما نقل عن بهمنيار ان معيار التشكيك استعمال صيغة التفضيل وقد يكون بالاولوية وعدمها كالوجود ايضا فانه في الواجب اتم واثبت واقرى منه في الممكن والفرق بين هذا والاول ان المتأخر قد يكون اثبت واقرى من المتقدم فان الوجود في الاجسام الكائنة الحادثة في عالمنا هذا اثبت واقرى منه في الحركة الفلكية المتقدمة عليها تقدما بالذات وقد يكون اي التشكيك بالسدة والضعف كالبياض فانه في الثلج اشد منه في العاج اذ تفريق البصر في الثلج اكثر واكمل منه في العاج والوجود ايضا فان آثاره في الواجب اكثر منه في الممكن • اعلم ان منهم من نفى التشكيك مستدلا بان التفاوت الذي بين افراد المشكك ان كان مأخوذا في الماهية اي في مسمى المشكك كان مشتركا لفظيا وان لم يكن فيها بل في عوارضها كان مفهوم اللفظ حاصلا في الكل على السواء اذ لا اعتبار بذلك العارض الخارج فيكون متواطئا • والجواب ان التفاوت مأخوذ في ماهية ما صدق ذلك المسمى عليه من الافراد دون ماهية مسماه ومفهومه فلا يلزم التواطؤ لاعتباره في الافراد ولا الاشتراك لعدم اعتباره في ماهية المسمى والحاصل ان التفاوت ليس في الماهية ولا في العوارض بل في اتصاف الافراد بها اي بتلك الماهية فلا تشكيك في الجسم ولا في السواد بل في اسود ومعنى كون احد الفردين اشد انه بحيث ينتزع العقل بمعونة الوهم امثال الاضعف ويحلله اليها حتى ان الارهام العامة تذهب الى انه متألف منها وبيان ان المراد بما صدق عليه هل هو الحصاص التي هي افراد اعتبارية له او الافراد الحقيقية وان مسمى المشكك هل يجوز ان يكون ذاتيا لماهية الافراد الحقيقية اولا وان وجوه التفاوت داخلية في ماهية الافراد او الحصاص او في هوية احدهما وان التشكيك ينحصر بالاستقراء في ثلاثة اقسام مما يحتاج الى الاطناب وتعمق الانظار هكذا يستفاد من العضدي وحاشيته للسيد السند وشرح المطالع وغيرها [اعلم انه لا تشكيك في الماهيات بان تكون الماهية من حيث هي هي متفاوتة بالنسبة الى الافراد لان افراد الماهية كلها سواء بالنسبة الى تلك الماهية كالانسان بالنسبة الى زيد وعمرو وبر فان كلها سواء بالنسبة الى الانسانية لا تفاوت فيها بنحو من الانحاء الاربعة المذكورة وان كانت متفاوتة باعتبار الاوصاف المختلفة والمتباينة فان التفاوت بالنسبة الى ما وراء الانواع الاربعة المذكورة من الاوصاف والعوارض لا اعتبار له في امر التشكيك فالتفاوت المعتبر في التشكيك منحصر في امور اربعة وكلها منتف في الماهيات اما انتفاء الاولين فللزوم المجعولية الذاتية فلان صدق الماهية اذا كان على بعض الافراد علة لبعض آخر فنبوت الماهية لهذا الآخر يكون بالعلة مع انها ذاتية له وهذا هو المجعولية الذاتية وكذا اذا كان صدقها في البعض

فصل اللام * الشامل بالقاف چوبی که کشاورزان بصره دارند و در سر آن آهن خمیده میکنند و در کتب اهل هندسه سنگی را گویند که بریسمان از کونیا بیاویزند تا همواری زمین بدان معلوم کنند کذا فی المنتخب و در شرح خلاصة الحساب می گویند که شاقول ریسمانیست که در یکطرف او چیزی ثقیل مثل سنگ و غیره بندند •

الشکل بالفتح و سکون الکف مانند و بکسر شین نیز آمده و آنچه لائق و شایسته و موافق کسی باشد و صورت چیزی اشکال و شکول جمع * و پای چارپا برسن بمتن و حرف را اعراب گذاری چنانچه اشکال

بدان برطرف شود كذا في المنتخب * وعند الصوفية هو وجود الحق كما في بعض الرسائل * وعند اهل العروض هو اجتماع الخبز والكف كحذف الالف والنون من فاعلاتن فيبقى فعلا بالضم والركن الذي فيه الشكل يسمى مشكولا ووجه تسميته آنكه چون الف و نون از دو طرف فاعلاتن افتاد آن مد صوت كه پيش ازین بود درو نماند همچنانكه اسب را بعد از شكيل كردن آن رفتار كه دارد نمی ماند هكذا في عروض سيفي و عنوان الشرف * وعند الحكماء و المهندسين هو الهيئة الحاصلة من احاطة الحد الواحد او الحدود بالمقدار اي الجسم التعليمي او السطح فالاول كشكل الكرة فانها ليس لها الا حد واحد والثاني كشكل المثلث والمراد بالاحاطة التامة فخرجت الزاوية فانها على الاصح هيئة للمقدار من جهة انه محاط بحد واحد او اكثر احاطة غير تامة فاذا فرضنا سطحا مستويا محاطا بثلاثة خطوط مستقيمة فاذا اعتبر كونه محاطا بها فلهيئة العارضة له هي الشكل و اذا اعتبر منها خطان متلاقبان على نقطة منه كانت الهيئة هي الزاوية هذا هو المشهور و يلزم منه ان لا يكون لمحيط الكرة شكل توضيحه انهم صرحوا بان حد الخط اي نهايته نقطة وحد السطح خط وحد الجسم سطح ولا شك ان محيط المضلعات حدود وهي الخطوط بالفعل بخلاف محيط الكرة و امثالها كالشكل البيضي فانها سطح واحد و ليس لها حد ان ليس لها خط بالفعل و الخط المفروض لا يجدي ثبوت الحد بالفعل فلا يكون لها شكل لعدم صدق تعريفه عليها فالانسب ان يقال الشكل هو الهيئة الحاصلة للمقدار من جهة الاحاطة سواء كانت احاطة المقدار به او احاطته بالمقدار ليشتمل ذلك محيط الكرة و امثالها * و هو قسمان مسطح ان كان ما احاط به خط واحد كالدائرة او اكثر كالمثلث و مجسم ان كان محيطه سطحا واحدا كالكرة او اكثر كالمكعب و قد يطلق الشكل بمعنى المشكل و لهذا عرف اقلدس بانه ما احاط به حد او حدود و يؤيد ما ذكر ما في شرح حكمة العين من ان الشكل مفسر بتفسيرين احدهما ما يحيط به حد او حدود كالمربع والمثلث و هو الشكل الذي يستعمله المهندسون الذين يقولون انه مساو لشكل آخر او نصفه او ثلثه و يعنون بذلك مقدارا مشكلا و هو بهذا المعنى من مقولة الكم فان ما احاط به سطح او جسم و ثانيهما الهيئة الحاصلة من وجود الحد او الحدود كالتربيع والتثليث و نحوهما و هو بهذا المعنى من مقولة الكيف انتهى * فأردة * قال الحكماء كل جسم له شكل طبيعي والجسم البسيط بمعنى ما لا يتركب حقيقة من اجسام مختلفة الحقائق ليس له شكل الا الكرة و معنى الشكل الطبيعي على قياس ما عرفت في لفظ الحيز مع اضطراب كلام القوم فيه هكذا ذكر العلمي * وعند المنطقيين هو وضع الاوسط عند الحدين الآخرين اي الاصغر والاكبر وهذا يستعمله الاموليون ايضا و الوضع هنا بمعنى المقولة و لذا قال المحقق التفتازاني في حاشية العنودي الشكل هو الهيئة الحاصلة من نسبة الاوسط الى الاصغر والاكبر انتهى * ثم الاشكال اربعة لان الاوسط ان كان محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى فهو الشكل الاول كقول النبي صلي الله عليه وسلم كل بدعة ضلالة

وكل ضلالة في النار ونتاجته كل بدعة في النار وشرط انتاجه ايجاب الصغرى وكلية الكبرى وهو يختص بانه ينتج الموجبة الكلية وباقي الاشكال لا ينتج الموجبة الكلية بل اما موجبة جزئية او سالبة وان كان محمولا فيهما اي في الصغرى والكبرى فهو الشكل الثاني كقول البعض كل غائب مجهول الصفة وكل ما يصح بيعه ليس بمجهول ونتاجته كل غائب لا يصح بيعه وشرط انتاجه اختلاف مقدمتيه في الايجاب والسلب وكلية كبريه ومن خواصه انه لا ينتج الاسالبة وان كان موضوعا فيهما فهو الشكل الثالث كقول البعض كل بر مقتات وكل بر ربوي ونتاجته بعض المقتات ربوي وشرط انتاجه ان تكون صغره موجبة وان تكون احدى مقدمتيه كلية ومن خواصه ان فتيجه لا تكون الاجزئية وان كان عكس الاول بان يكون موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى فهو الشكل الرابع وساء البعض بالسياق البعيد ايضا كما في شرح اشراق الحكمة كقولنا كل عبادة لا تستغني عن الذية وكل وضوء عبادة ونتاجته بعض مستغن عن الذية ليس بوضوء هكذا في العضدي و في شرح المطالع هذا مختص بالقياس الحكمي ومن الواجب ان يعتبر بحيث يعمه وغيره فقال الوسط ان كان محكوماه في الصغرى محكوما عليه في الكبرى فهو الشكل الاول وهكذا الى آخر التقسيم انتهى وقد يطلق الشكل على نفس القياس باعتبار اشتماله على الهيئة المذكورة مرح بذلك نصير الدين في حاشية القطبي والصادق الحلواني في حاشية الطيبي و عند اهل الرمل هو هيئة ذات اربع مراتب حاصلة من اجتماع الافراد والازواج او من اجتماع احدهما مثل \equiv و \equiv و مرتبة اول ازين مراتب آتش است و دم باد و سيم آب و چهارم خاك و اين اشكال منحصرند در شانزده يكی از آنها طريق است كه ابو الرمل خوانند و دم جماعت كه بتضعيف نقاط طريق حاصل می شود و اورا ام الرمل گویند و باقي اشكال از مسدودات و مفتوحات و نبائر را متولدات گویند چنانكه در لفظ مسدود گذشت در فصل دال مهمله از باب سين مهمله بدانكه هر شكلی كه مرتبة آتش و خاك او هر دو فرد باشند آنرا منقلب خوانند مثل \equiv و هر شكلی كه مرتبة آتش و خاك او هر دو زوج باشند آنرا ثابت خوانند چون \equiv و هر شكلی كه مرتبة آتش او فرد باشد و خاك او زوج باشد آنرا خارج گویند چون \equiv و اگر بعكس این باشد آن را داخل گویند چون \equiv و نیز می گویند آتش خارج و باد داخل و آب منقلب و خاك ثابت و نیز گویند اگر آتش در خانه باد بود یا باد در خانه آتش منقلب و خارج دانند و اگر آتش در خانه آب یا آب در خانه آتش داخل نامند و آتش در خانه خاك یا خاك در خانه آتش ثابت نامند و باد در خانه آب یا آب در خانه باد ثابت و داخل نامند و باد در خانه خاك یا خاك در خانه باد منقلب نامند و اینكه مذکور شد از داخلي و خارجي و ثابتي و منقلبي در نقاط است هكذا في السرخاب *

الشكل الحماري عند المهندسين هو ان كل ضلعي مثلث فيهما معا اطول من ثالث سمي به لظهوره

شكل العروس عندهم هو ان كل مثلث قائم الزاوية فان مربع وتر زاويته القائمة يساوي

مربعي ضلعيها و انما سمي به لخصته و جماله •

الشكل المغني بالغين المعجزة بعدها نون عندهم هو كل مثلث من قسي دوائر عظام تكون فيه

زاوية قائمة و اخرى اصغر من قائمة فان نسبة جيب وتر القائمة الى جيب وتر الزاوية الاصغر كنسبة

الجيب الاعظم الى جيب الزاوية الاول •

الشكل الماموني هو ان الزاويتين اللتين على قاعدة المثلث المتساوي الساقين متساويتان

وكذا الزاويتان الحادثتان تحت القاعدة ان اخرج الساقان وجميع هذه الاشكال مذكورة في

اشكال التأسيس و غيره و الظاهر ان الشكل على هذا عبارة عن مسئلة مدلة من المسائل الهندسية و يؤيد

ما وقع في شرح اشكال التأسيس من ان المذكور في المتن اما ان يكون مقصودا بالذات و هو الاشكال

او يكون المقصود متوقفا عليه و هو المقدمة المذكورة في المتن نسب الى المامون و هو احد الخلفاء العباسية

لانه زاد ذلك الشكل على اكمال بعض الملابس لما كان يحببه •

المشاكلة عند المتكلمين و الحكماء هي الاتحاد في الشكل و يراد منه التشاكل كما في

شرح المواقف و غيره • وعند اهل البدع هي من المحسنات المعنوية و هي ذكر الشيء بلفظ

غيره لوقوعه في صحبته تحقيقا او تقديرا اي لوقوع ذلك الشيء في صحبة ذلك الغير و قوعا محققا

او مقدرا فالاول كقوله تعالى تعلم ما في نفسي و لا اعلم ما في نفسك و قوله و مكروا و مكر الله فان

اطلاق النفس و المكرو في جانب الباري تعالى انما هو لمشاكلة ما معه و الثاني كقوله تعالى صبغة الله

اي تطهير الله لان الايمان يطهر النفوس و الاصل فيه ان النصارى كانوا يغمسون اولادهم في ماء اصفر

يسمونه المعمودية و يقولون انه تطهير لهم فعبر عن الايمان بصبغة الله للمشاكلة بهذه القرينة هكذا في المطول

والاتقان • و قال الجلي ان كان بين الشيئين و بين غيرهما علاقة مجوزة للتجاوز من العلاقات المشهورة فلا اشكال

و تكون المشاكلة موجبة لمزيد حسن كما بين السيئة و جزائها في قوله تعالى و جزاء سيئة سيئة مثله

[و قوله تعالى اعتدوا مثل ما اعتدى عليكم لما بين الفعل و جزائه من المشاكلة المعنوية و المماثلة الباطنية

و قد قيل بالفارسية • بيس • كند گر بر تو ظلم از كين بد انديش • تو هم آن ظلم كن بروي مينديش •]

و ان لم تكن كما بين الطبخ و الخياطة في قول الشاعر • شعر • قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه • قلت

اطبخوا لي جبة و قميصا • فلا بد ان يجعل الوقوع في الصحبة علاقة مصححة للمجاز في الجملة و الا فلا وجه

للتعبير به عنه فان قيل كان ينبغي ان تعد المشاكلة من البدائع اللفظية لانها تتعلق باللفظ اجيب بانها انما

صوحت مع المطابقة و المقابلة لتجانسهما و من ثم سماها صاحب الكشاف بالمطابقة و المقابلة في قوله تعالى

ان الله لا يستحيي ان يضرب الآية حيث قال جاءت على سبيل المقابلة و اطباق الجواب على السؤال انتهى •

المشاكل نزد اهل عروض اسم بحريست از بحور خاصة بعجم و اصل آن فاعلاتن مفاعيلن مفاعيلن دوبار و مشاكل مكفوف فاعلات مفاعيل مفاعيل دوبار و وجه تسميته اين بحر بدان آنكه مشابه و موافق بحر قريب است در ارکان و اختلاف نيست مگر بتقدیم و تأخير كذا في عروض سيفي •

المشكل اسم فاعل من الاشكال و هو الداخل في اشكاله و امثاله • و عند الاصولييين اسم للفظ يشتبه المراد منه بدخوله في اشكاله على وجه لا يعرف المراد منه الا بدليل يتميز به من بين سائر الاشكال كذا قال شمس الأئمة و يقرب منه ما قيل المشكل ما لا يبال المراد منه الا بالتأمل بعد الطلب لدخوله في اشكاله و معنى التأمل و الطلب ان ينظر اولاً في مفهوم اللفظ ثم يتأمل في استخراج المراد كما اذا نظرنا في كلمة انى الواقعة في قوله تعالى فاتوا حرثكم انى شئتم فوجدناها مشتركة بين معنيين بمعنى اين و بمعنى كيف فهذا هو الطلب ثم تأملنا فوجدناها بمعنى كيف في هذا المقام لقريظة الحرث فخرج الخفي و المجهل و المتشابه اذ فى الخفي يحصل المراد بمجرد الطلب و فى المجهل يحصل بالطلب و التأمل و الاستفسار و فى المتشابه لا يحصل المراد اصلاً • قال القاضي الامام هو الذي اشكل على السامع طريق الوصول الى المعنى لدقته في نفسه لا بعراض فكان خفاؤه فوق الذي كان بعراض حتى كاد المشكل يلتحق بالمجهل و كثير من العلماء لا يهتدون الى الفرق بينهما اي بين المشكل و المجهل و بالجملة فالمشكل لفظ خفي المراد منه بنفس ذلك اللفظ خفاء يدرك بالعقل هكذا يستفاد من كشف البزدوي و التلويح و غيرها من الكتب الحنفية •

الشماثل عند الصوفية هي امتزاج الجماليات و الجلاليات كما وقع في بعض الرسائل •

فصل الميم * الشلجمي عند المهندسين هو شكل مسطح يحيط به قوسان متساويتان مختلفتا التحدب كل منهما اعظم من نصف الدائرة و يسمى عدسيا ايضاً سمي بذلك تشبيهاً له بالشلجم و هو معرب شلغم و تشبيهاً له بالعدس • و الشبيه بالشلجمي شكل يحيط به قوسان غير متساويتين مختلفتا التحدب احدهما نصف الدائرة و الاخرى اعظم منه • و الجسم الشلجمي و العدسي جسم يحدث من ادارة المسطح العدسي على قطرة الامر نصف دورة فان للشلجمي قطرتين احدهما الخط الواصل بين زاويتيهِ و هو القطر الاطول و ثانيهما الخط المنصف للقوسين العمود على القطر الاطول و هو القطر الاصغر هكذا في ضابط قواعد الحساب و على هذا فقس الجسم الشبيه بالشلجمي •

الشم عند المتكلمين و الحكماء نوع من الحواس الظاهرة و هي قوة مستودعة في زائدتي مقدم الدماغ مثل حلمتي الثدي و الجمهور على ان الهواء المتوسط بين القوة الشامة و ذى الرائحة يتكيف بالرائحة الاقرب فالاقرب الى ان يصل الى ما يجاور الشامة فتدركها من غير ان يخاطب شئ من اجزاء ذى الرائحة و ايد ذلك بان الرائحة كلما كان ابعد كانت الرائحة المدركة اضعف لان كل جزء من الهواء

انما يفعل بالرائحة من مجاورتها ولا شك ان كيفية المتأثر اضعف من كيفية المؤثر • وقال بعضهم سببه انفصال اجزاء من ذى الرائحة تخالط الاجزاء الهوائية فتصل الى الشامة فتدركها ورتبان المسك القليل يعطر مواضع كثيرة ويدوم ذلك مدة بقائه ولا يقل وزنه ولو كان ذلك بتخلل منه لامتنع ذلك • وقيل انه يفعل ذو الرائحة فى الشامة من غير استحالة فى الهواء ولا تجزؤ وانفصال ورتبان المسك قد يذهب به الى المسانة البعيدة ويحرق بالكلية مع ان رائحته مدركة فى الهواء ازمنة متطاولة ثم اعلم ان ما يدرك بالشم يسمى مشموما ولا اسم له عند المتكلمين الا من وجوه ثلثة الاول باعتبار المايمة والمنارة فيقال للملايم طيب و للمنافر منتن الثاني بحسب ما يقارنها من طعم كما يقال رائحة حلوة او حامضة الثالث بالاضافة الى محلها كرائحة الورد والتفاح كذا في شرح المواقف وغيره •

الاشمام هو عند القراء والنحاة عبارة عن الاشارة الى الحركة من غير تصويت • وقيل ان تجعل شفتيك على صورتها وكلاهما واحد ويختص بالضم سواء كانت حركة اعراب او بناء اذا كانت لازمة • وهو بهذا المعنى من اقسام الوقف كما فى الاتقان واما الاشمام بمعنى ان تنحو الكسرة نحو الضمة فتميل الياء الساكنة بعدها نحو الواو قليلا اذ هي تابعة لحركة ما قبلها فيستعمله النحاة والقراء في نحو قيل وبيع • وقيل الاشمام في نحو قيل وبيع كلالشمام حالة الوقف اعني ضم الشفتين مع كسرة الفاء خالصا هذا خلاف المشهور عند الفريقين • وقيل الاشمام ان تأتي الضمة خالصة بعدها ياء ساكنة وهذا ايضا غير مشهور عندهم والغرض من الاشمام في نحو قيل وبيع الايدان بان الاصل الضم في اوائل هذه الحروف هكذا فى الفوائد الضيائية في بحث الفعل المجہول •

فصل النون * الشان بالفتح وسكون الهمزة الامر والشئون الجمع • والشئون عند الصوفية هي صور العالم في مرتبة التعيين الاول • ونى التحفة المرسله للعالم ثلث مواطن احدها التعيين الاول ويسمى فيه شئونا وثانيها التعيين الثاني ويسمى فيه اعيانا ثابتة وثالثها التعيين فى الخارج ويسمى فيه اعيانا خارجية انتهى •

[**الشئون الذاتية** اعتبار نقوش الاعيان والحقائق فى الذات الاحدية كالشجرة واغصانها واراقها وازهارها وثمارها فى النواة وهي التي تظهر فى الحضرة الواحدية وينفصل بالعلم كذا فى الاصطلاحات الصوفية •]

الشيطنانية فرقة من غلاة الشيعة منسوبة الى محمد بن النعمان الملقب بشيطان الطاق قال انه تعالى نور غير جسماني ومع ذلك هو على صورة انسان واما يعلم الاشياء بعد كونها كذا في شرح المواقف •

الشيطان بالفتح وسكون المثناة التحتانية مأخوذ من شطن شطونا اي بعد بعدا وزنه فيعال سمي

الشيطان شيطاناً بعده من الله • وقيل مأخوذ من شاط شيطاي هلك هلاكاً فعلى هذا وزنه فعلاً ووجه التسمية ظاهر وقد سبق معناه في لفظ الجن ويجيء في لفظ المفارق ايضاً • وفي مجمع السلوك واما الشيطان فهو نار غير صافية متزجة بظلمات الكفر تجري من ابن آدم مجرى الدم انتهى • أعلم أنهم اختلفوا في معنى قوله تعالى شياطين الانس والجن على قولين القول الاول ان الشياطين كلهم ولد ابليس الا انه جعل ولده قسمين فارسل احد القسمين الى وسوسة الانس والقسم الآخر الى وسوسة الجن فالقسم الاول شياطين الانس والثاني شياطين الجن والقول الثاني ان الشياطين كل عاتٍ متمرد من الانس والجن ولذا قال عليه السلام لابي ذر هل تعوذ بالله من شر شيطان الانس والجن قال قلت هل للانسان شيطان قال نعم هو اشر من شياطين الجن وهذا قول ابن عباس كذا في التفسير الكبير •

فصل الواو * الشفة بفتح الشين و الفاء في الاصل شفو فابدل اللام بالتاء تخفيفاً شربة شرب

بني آدم و البهائم والشرب بالضم او الفتح مصدر من حد علم اي استعمالهم الماء لدفع العطش او الطبخ او الوضوء او الغسل او غسل الثياب ونحوها يقال هم اهل الشفة اي الذين لهم حق الشرب بشفائهم وان يشفوا دوابهم فالزرع والشجر ليسا من اهل الشفة كما في المبسوط والبهيمة مالا تظن له لكن خص التعارف بما عدا السباع والطيور كما في المضمرات هكذا يستفاد من جامع الرموز والبرجندي •

[الشفتان هر دو لب شفة واحد ولام كلمه او حرف ها است كذا في القاموس • وبيت الشفتين

وواصل الشفتين آنكه در هر كلمه او وقت خواندنش لب لبس بهم رسد و آن دو حرف است با و ميم چنانچه امير خسرو ميفرمايد • رباعي • موئي مع ما بيدوي ما بويابه • بي او مويم وموئي ويم مارابه • مائيم ومهي و آن مع بامابه • ما با ميم وموي مع ما با مابه • و واسع الشفتين آنست كه در خواندنش لب لبس نمي رسد چنانچه درين رباعي است • رباعي • اي ديده رخ نگار ديدن خطر است • اي دل سر اين رشته كشيدن خطر است • هان تا نچشي ز ساغر عشق دگر • زهار دلا زهر چشيدن خطر است • كذا في مجمع الصنائع و شرحه •]

الشهوة بالفتح وسكون الهاء هي توقان النفس الى المستلذات وقد تطلق على الجوع ايضاً •

والشهوة الكلبية هي زيادة الشهوة وامتدادها والحرص على المأكولات كما هو في طبع الكلاب كذا في بحر الجواهر •

المشتهاة عند الفقهاء امرأة يرغب فيها الرجال وهي بنت تسع سنين وعليه الفتوى • وعن

الشيخين ان بنت خمس سنين مشتهاة اذا اشتبهت مثلها وعن محمد ان بنت ثمان او تسع مشتهاة اذا كانت ضخمة كما في المحيط كذا في جامع الرز •

فصل الهاء * الشبه بالكسر وسكون الموحدة و بفتحتين ايضاً المثل كما في الانتخاب •

وعند الامرليين هو من مسالك اثبات العلية • قالوا الوصف اما ان تعلم مناسبتها بالنظر الى ذاته اولاً والاول المناسب والثاني اما ان يكون مما اعتبره الشرع في بعض الاحكام و التفت اليه اولاً و الاول الشبه والثاني الطرد و علية الشبه تثبت بجميع المسالك من الاجماع و النص و السير و هل تثبت بمجرد المناسبة اي تخريج المناط فيه نظر و الا يخرج عن كونه شبيهاً الى كونه مناسباً مع ان ما بينهما من التقابل • و من اجل انه لا تبثت بمجرد المناسبة قيل في تعريف الشبه تارة هو الذي لا تثبت مناسبتها الا بدليل منفصل و قيل تارة هو ما يوهم المناسبة و ليس بمناسب فبناءً كلا التعريفين على ان الشبه لا يثبت بمجرد المناسبة بل ابد في مناسبتها للحكم من دليل زائد عليه اذ لو ثبت بالنظر الى ذاته لما كان شبيهاً بل مناسباً و قيل اثباته بتخريج المناط مبني على تفسيره فمن فسر بما يوهم المناسبة منعه ان تخريج المناط يوجب المناسبة و من فسر بالمناسب الذي مناسبتها لذاته جوزه لحو ازان يكون الوصف الشبهى مناسباً يتبع المناسب بالذات و هذا فاسد لان تخريج المناط يقتضي كون الوصف مناسباً بالنظر الى ذاته مثاله ان يقال في عدم جواز ازالة الخبث بالمائع ان ازالة الخبث طهارة تراد للصلوة فلا تجوز بغير الماء كطهارة الحدث بجامع الطهارة و هو وصف شبهى لان مناسبتها لتعيين الماء فيها بعد البحث التام غير ظاهرة لكن الشارع لما اثبت الحكم و هو تعيين الماء في بعض الصور وجودها كالصلوة و الطواف و مسح المصحف اوهم ذلك مناسبتها • ثم الشبه حجة عند جماعة و هو مذهب الشافعي رح و ليس بحجة عند الحنفية و جماعة كالقاضي ابي بكر الباقلاني لانه اما مطلع على المناسب المؤثر فيكون حاكماً به اولاً و هو حكم بغير دليل • اعلم ان لفظ الشبه يقال على معان آخر ايضاً بالاشتراك حتى قال امام الحرمين لا تتحرر في الشبه عبارة مستمرة في صناعة الحدود فمنهم من فسر بما تردد فيه الفرع بين الاصلين يشاركهما في الجامع الا انه يشارك احدهما في اوصاف اكثر فيسمى الحاقه به شبيهاً كالحاق العبد المقتول بالحر فان له شبيهاً بالفرس من حيث المالية و شبيهاً بالحر لكن مشابته بالحر في الاوصاف و الاحكام اكثر فالحق بالحر لذلك و حاصل هذا المعنى تعارض مناسبتين ترجح احدهما ومنهم من فسر بما يعرف فيه المناط قطعاً الا انه يقتصر في آحاد الصور الى تحقيقه كما في طلب المثل في جزاء الصيد بعد العلم بوجوب المثل و منهم من فسر بما اجتنب فيه مناطان لحكمين لا على سبيل الكمال لكن احدهما اغلب فالحكم به حكم بالاشبه بالحكم في اللعان بانه يمين لا شهادة و لا وجداء فيه • و قال القاضي هو الجمع بين الاصل و الفرع بما لا يناسب الحكم لكن يستلزم المناسب و هو قياس الدلالة فليس شيئاً من تلك المعاني معنى من الشبه المحدود في ممالك العلة هكذا يستفاد من العضدي و حاشيته للمحقق التفازاني و غيرها •

[الشبيه بالمعين] هو شكل ذو اربعة اضلاع لا تكون اضلاعه متساوية و لا زواياه قائمة و لكن

يتساوى كل متقابلين من اضلاع وزوايا هكذا في حدود تحرير اقليدس * [

شبهة القوس عند اهل الهيئة هي القوس التي توتر زاوية عند المركز مساوية لزاوية توترها تلك القوس عند مركزها و الظاهر انه يشترط في الشبهة ان تكون من دائرة اما اصغر من دائرة القوس الأخرى او اعظم منها اما اذا تساوى زاويتا قوسين من دائرتين متساويتين فلا يقال للقوسين انهما شبيهتان بل متساويتان و لو اطلق المتشابهتان عليهما لكان على سبيل التجوز وان قيل شبهة القوس هي القوس التي تكون نسبتها الى دائرتها كنسبة تلك القوس الى دائرة نفسها يكون اعم منه لانه يشتمل ايضا لما اذا كان كل من القوسين نصف دائرة او اكثر منه و لو اعتبر زاوية المحيط بدل زاوية المركز لكان ايضا اعم بان يقال شبهة كل قوس هي التي توتر زاوية عند محيط دائرتها مساوية للزاوية التي توترها عند محيط دائرتها وان شئت قلت شبهة كل قوس هي التي تكون زاوية قطعها مساوية لزاوية قطعة تلك القوس والمراد بزاوية القطعة زاوية تحدث عند نقطة من محيط تلك القطعة من خطين يخرجان من طرفي المحيط الى تلك النقطة هكذا ذكر في شرح الجعفي وحاشيته لعبد العلي البرجندي في آخر الباب الرابع من المقالة الاولى •

الشبهة بالضم وسكون الموحدة پوشيدگي كار اشتباه پوشيده شدن كار مشتبهات كارهاي مانند كذا في بحر الجواهر • وفي جامع الرموز في بيان حد الزنا في كتاب الحدود ان الشبهة اسم من الاشتباه وهي ما بين الحلال والحرام والخطاء والصواب كما في خزنة الادب و به يشعر ما في الكافي من انها ما يشبه الثابت وليس بثابت و ما في شرح المواقف من ان الشبهة ما يشتبهه الدليل وليست به كاذبة المبتدعين وفي القاموس وغيره انها الالتباس كما عرفت سابقا • وهي على ما في جامع الرموز وفتح القدير وغيرها من التلويح ومعدن الغرائب انواع منها شبهة العقد كما اذا تزوج امرأة بلا شهود او امة بغير اذن مولاها او تزوج محرمة بالنسب او الرضاع او المصاهرة فلاحد في هذه الشبهة عند ابي حنيفة رح وان علم بالحكمة لصورة العقد لكنه يعزر واما عندهما فكذلك الا اذا علم بالحكمة والصحيح الاول كما في الاول ومنها شبهة في الفعل وسمى بشبهة الاشتباه وشبهة مشابهة وشبهة في الظن اي شبهة في حق من اشتبه عليه دون من لم يشتبه عليه وهي ان يظن ما ليس بدليل الحل او الحرمة دليلا ولا بد فيها من الظن ليتحقق الاشتباه فاذا زنى بجارية امرأته او والده بظن انها تحل له بناء على ان مال الزوجة مال الزوج لفرط الاختلاط وان ملك الاصل ملك الجزء او حلال له فهذه شبهة اشتباه سقط بها الحد لكن لا يثبت النسب ولا تجيب العدة لان الفعل قد تمخص زنا ومنها شبهة في المحل وسمى شبهة حكمية وشبهة ملك وشبهة الدليل وهي ان يوجد الدليل الشرعي النافي للحرمة او الحل مع تخلف حكمه لمانع اتصل به فيورث هذا الدليل شبهة في حل ما ليس بحلال وعكسه وهذا النوع لا يتوقف

تحقيقه على الظن و لذا كان اقوى من الشبهة في الظن اي في الفعل فانها ناشية عن النص في المحل بخلاف الشبهة في الظن فانها ناشية عن الراي و الظن غاذا و طوى جارية الابن فانه يحفظ الحد و يثبت النسب و العدة لان الفعل لم يتخض زنا نظرا الى الدليل و هو قوله عليه السلام انت و مالك لايبك و كذا و طوى معتدة الكنايات لقول بعض الصحابة ان الكنايات راجع و اما جارية الاخ او الاخت فليست محلا للاشتباه بشبهة فعل ولا شبهة محل فلا يسقط الحد • قال في فتح القدير تقسيم الشبهة الى الشبهة في العقد و المحل و الفعل انما هو عند ابي حنيفة رح و اما عند غيره من اصحابه فلا تعتبر شبهة العقد ثم قال و الشافعية قسموا الشبهة ثلثة اقسام شبهة في المحل و هو و طوى زوجته الحائض و الصائمة و المحرمة و امته قبل الاستبراء و جارية ولده و لاحد فيه و شبهة في الفاعل مثل ان يجد امرأة على فراشه فيطأها ظانا انه امرأته فلاحد و اذا ادعى انه ظن ذلك صدق بيمينه و شبهة في الجهة قال الاصحاب كل جهة صححها بعض العلماء و اباح الوطى بها لاحد فيها و ان كان الواطى يعتقد الحرمة كالوطى في النكاح بلا شهود و لاولي انتهى • و قال ابن الحجر في شرح الاربعين للزوي في شرح الحديث السادس المشتبه بمعنى ما ليس بواضح المحل و الحرمة اربعة اقسام الأول الشك في المحل و المحرم فان تعادلا استصحب السابق و ان كان احدهما اقوى لصدوره عن دلالة معتبرة في اليقين فالحكم له و الثاني الشك في طهر محرم على الحل المتيقن فالاصل الحل و الثالث ان يكون الاصل التحريم ثم بطر ما يقتضي الحل بظن غالب فان اعتبر سبب الظن شرعا حل و الغي النظر لذلك الاصل و الا فلا و الرابع ان يعلم الحل و يغلب على الظن طهر محرم فان لم تستند غلبته لعلامة تتعلق بعينه لم يعتبر و ان استندت لعلامة تتعلق بعينه اعتبرت و الغي اصل الحل لانها اقوى منه و التفصيل يطلب منه و قد سبق بيان المشتبه في لفظ الحل في فصل اللام من باب الكاء •

[المشتبه و هو كل ما ليس بواضح المحل و الحرمة مما تعارضته الادلة و تنازعته النصوص و تجاذته المعاني و الاوصاف فبعضها يعضده دليل الحرام و بعضها يعضده دليل الحلال و قيل المشتبه ما اختلف في حله كالخيل و النبيذ و قيل ما اختلف الحلال و الحرام و التفصيل ان الاشياء ثلثة الأول الحلال المطلق و هو ما انتفى عن ذاته الصفات المحرمة و هو ما نص الله تعالى و رسوله او اجمع المسلمون على حله و الثاني الحرام و هو ما في ذاته صفة محرمة و هو ما نص الله و رسوله او اجمع المسلمون على حرمة و الثالث المشتبه و هو الذي يتجاذبه سببان متعارضان يؤيدان الى وقوع التردد في حله و حرمة كما مر و الحاصل انه اذا تعارض اعلان او اصل و ظاهر فقال جماعة من المتأخرين ان في كل مسألة من ذلك قولين و مرادهم التخيير في الفعل و الترك اما الصحيح ان هذا الاطلاق ليس على ظاهرة بل الصواب انه اذا تعارض اعلان او اصل و ظاهر يجب النظر في الترجيح كما هو الحكم في تعارض الدليلين

فان تردد في الترجيح ولم يظهر الرجحان في احد الجانبين املا فهي مسائل القولين وان ترجح دليل الظاهر حكم به بلا خلاف وان ترجح دليل الاصل حكم به بلا خلاف فالاتمام حينئذ اربعة اولها ما ترجح فيه الاصل جزما وضابطه ان يعارضه احتمال مجرد من غير ان يرجع الى دليل كما اذا اصطاد صيدا احتمل انه صيد مائد انفلت من يده فهذا مجرد تجويز عقلي غير منسوب الى سبب خارجي وغير مستند الى دليل ومثل هذا وهم محض لا عبرة له في الشرع ولا ورع في العمل بمثل هذا الاحتمال بل هذا يعد من الوسواس وثانيها ما ترجح فيه الظاهر جزما وضابطه ان يستند الى سبب نصبه الشارع كشهادة العدلين واليد في الدعوى ورواية الثقة وثالثها ما ترجح فيه الاصل على الاصح وضابطه ان يصند الاحتمال فيه الى سبب ضعيف وامثلته تنحصر منها ما لو ادخل كلب رأسه في اناء واخرجه وفيه رطب ولم يعلم ولوعه فهو ظاهر ومنها لو امتشط المحرم فرأى شعرا فشك هل نطقه او انتقف فلا فدية عليه لان التنف لم يتحقق والاصل براءة الذمة ورابعها ما ترجح فيه الظاهر على الاصل وضابطه ان يكون سببا قويا منضبطا فلو شك بعد الصلوة في ترك ركن غير النية او شرط كان تيقن بالطهارة وشك في ناقضها لم يلتزمه الاعادة لان الظاهر مضت عبادته على الصحة وكذا لو اختلفا في صحة العقد ونسائه صدق مدعي الصحة لان الظاهر جريان العقود بين المسلمين على قانون الشرع هكذا في فتح المبين شرح الاربعين لابن الحجر * [**شبهة العمد في القتل** ان يعتمد الضرب بما ليس بسلاح وضعا ولا ما اجري مجرى السلاح هذا عند ابي حنيفة وعندهما اذا ضرب بما يقتل غالبا كالحجر العظيم والخشبة العظيمة والعصا الكبير فهو عمد وشبهة العمد يعتمد ضربه بما لا يقتل به غالبا كالسوط والعصا الصغير والحجر الصغير هكذا في الهداية وغيرها *]

التشابه عند المتكلمين هو الاتحاد في الكيف ويسمى مشابهة ايضا كذا في شرح المواظف في مقصد الوحدة والكثرة * وفي الاطول التشابه في الاصطلاح الكلاسي الاتحاد في العرضي انتهى * وتشابه الاطراف عند البلغاء قسم من التناسب ويجيء في فصل الباء الموحدة من باب الفون *

المتشابه اسم فاعل من التشابه في اللغة هو كون احد المثليين متشابها للآخر بحيث يعجز الذهن عن التمييز قال الله تعالى ان البقر تشابه علينا ومنه يقال اشبهته الامر علي كما في التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات واخر متشابهات الآية * والمتشابه من السطوح والمجسمات والاعداد المذكورة في مواضعها اي في لفظ السطح والمجسم والعدد * والمتشابه من الحركة قد سبق في فصل الكاف من باب الحاء المهملة * والمتشابه عند المتكلمين هو المتحد في الكيف * وعند البلغاء يطلق على قسم من التجنيس * وعند الاصوليين والفقهاء هو ضد المحكم قالوا القرآن بعضه محكم وبعضه متشابه على ما يدل عليه الآية المذكورة وقيل ان القرآن كله محكم لقوله تعالى كتاب احكمت آياته

وَأَجِيبْ بَانَ مَعْنَاهُ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ بِكَوْنِهَا كَلَامًا حَقًّا نَصِيحًا بِالْفَاعِدِ الْأَعْجَازِ • وَقِيلَ كُلُّهُ مُتَشَابِهٌ لِقَوْلِهِ تَعَالَى كِتَابًا مُتَشَابِهًا وَاجِيبْ بِأَنَّهُ مُتَشَابِهٌ بِمَعْنَى أَنَّ بَعْضَهُ يَشْبَهُ بَعْضًا فِي الْحَقِّ وَالصِّدْقِ وَالْأَعْجَازِ • ثُمَّ أَنَّهُمْ اخْتَلَفُوا فِي تَعْيِينِهِمَا عَلَى اقْوَالٍ فَقِيلَ الْمَحْكَمُ مَا عُرِفَ الْمُرَادُ مِنْهُ أَمَّا بِالظُّهُورِ أَوِ التَّأْوِيلِ وَالْمُتَشَابِهُ مَا اسْتَأْتَرَ اللَّهُ بِعِلْمِهِ وَلَا يَرْجَى دَرْكُهُ إِلَّا كَقِيَامِ السَّاعَةِ وَخُرُوجِ الدَّجَالِ وَالْحُرُوفِ الْمُقَطَّعَةِ فِي أَوَائِلِ السُّورِ وَبِهَذَا الْمَعْنَى قِيلَ كُلُّ مَا امْكُنَ تَحْصِيلُ الْعِلْمِ بِهِ سَوَاءً كَانَ بِدَلِيلٍ جَلِيِّ أَوْ خَفِيِّ فَهُوَ الْمَحْكَمُ وَكُلُّ مَا لَا سَبِيلَ إِلَى مَعْرِفَتِهِ فَهُوَ الْمُتَشَابِهُ وَقِيلَ الْمَحْكَمُ مَا وَضَحَ مَعْنَاهُ وَالْمُتَشَابِهُ نَقِيضُهُ وَقِيلَ الْمَحْكَمُ مَا لَا يَحْتَمِلُ مِنَ التَّأْوِيلِ الْأَوْجُهَاتِ وَاحِدًا وَالْمُتَشَابِهُ مَا يَحْتَمِلُ أَوْجُهَاتٍ وَقِيلَ مَا كَانَ مَعْقُولَ الْمَعْنَى وَالْمُتَشَابِهُ بِخِلَافِهِ كَأَعْدَادِ الصَّلَوَاتِ وَاخْتِصَاصِ الصِّيَامِ بِرَمَضَانَ دُونَ شَعْبَانَ قَالَهُ الْمَوْرِدِيُّ وَقِيلَ الْمَحْكَمُ مَا اسْتَقَلَّ بِنَفْسِهِ وَالْمُتَشَابِهُ مَا لَا يَسْتَقِلُّ بِنَفْسِهِ إِلَّا بِرَدِّهِ إِلَى غَيْرِهِ وَقِيلَ الْمَحْكَمُ مَا يَدْرَى تَأْوِيلُهُ وَتَفْزِيلُهُ وَالْمُتَشَابِهُ مَا لَا يَدْرَى إِلَّا بِالتَّأْوِيلِ وَقِيلَ الْمَحْكَمُ مَا لَمْ يَتَكَرَّرِ الْفَاضِلُ وَمُقَابِلُهُ الْمُتَشَابِهُ وَقِيلَ الْمَحْكَمُ الْفَرَائِضُ وَالْوَعْدُ وَالْوَعِيدُ وَالْمُتَشَابِهُ الْقَصَصُ وَالْأَمْثَالُ • وَنَقَلَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ الْحِكْمَاتِ نَاسِخَةً وَحَالَةً وَحَرَامَةً وَحُدُودَةً وَفَرَائِضَةً وَمَا يُؤْمَنُ بِهِ وَيَعْمَلُ بِهِ وَالْمُتَشَابِهُ مَنْسُوخَةٌ وَمَقْدَمَةٌ وَمُؤَخَّرَةٌ وَأَمْثَالُهُ وَأَقْسَامُهُ وَمَا يُؤْمَنُ بِهِ وَلَا يَعْمَلُ بِهِ وَنَقَلَ عَنْهُ أَيْضًا أَنَّهُ قَالَ الْحِكْمَاتُ هِيَ ثَلَاثُ آيَاتٍ فِي سُورَةِ الْأَنْعَامِ قُلْ تَعَالَوْا إِلَى آخِرِ الْآيَاتِ الثَّلَاثِ وَالْمُتَشَابِهَاتُ هِيَ الَّتِي تَشَابَهَتْ عَلَى الْيَهُودِ وَهِيَ أَسْمَاءُ حُرُوفِ التَّهْجِيِّ الْمَذْكُورَةِ فِي أَوَائِلِ السُّورِ ذَلِكَ أَنَّهُمْ أَوَّلُوهَا عَلَى حِسَابِ الْجَمَلِ فَطَلَبُوا أَنْ يَسْتَخْرِجُوا مَدَّةَ هَذِهِ الْأُمَّةِ فَاخْتَلَطَ الْأَمْرُ عَلَيْهِمْ وَاشْتَبَهَ وَقِيلَ الْحِكْمَاتُ مَا فِيهِ الْحُكْلُ وَالْحَرَامُ وَمَا سِوَى ذَلِكَ مِنْهُ مُتَشَابِهَاتٌ يَصْدُقُ بَعْضُهَا بَعْضًا • وَآخَرُجَ ابْنُ أَبِي حَاتِمٍ عَنِ الرَّبِيعِ قَالَ الْحِكْمَاتُ هِيَ الْأَمْرُ الزَّاجِرَةُ وَآخَرُجَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ سُوَيْدٍ أَنَّ يَحْيَى بْنَ يَعْمَرَ وَابَا فَاخِتَةَ تَرَاجَعَا فِي هَذِهِ الْآيَةِ فَقَالَ أَبُو فَاخِتَةَ فَوَاتِمُ السُّورِ وَقَالَ يَحْيَى الْفَرَائِضُ وَالْأَمْرُ وَالنَّهْيُ وَالْحُكْلُ وَقِيلَ الْحِكْمَاتُ مَا لَمْ يَنْسَخْ مِنْهُ وَالْمُتَشَابِهَاتُ مَا قَدْ نَسَخَ • وَقَالَ مِقَاتُ بْنُ حَيْلَانَ الْمُتَشَابِهُ فِيمَا بَلَّغْنَا أَمَّ وَالْمَصَّ وَالْأَمْرَ وَالْأَمْرَ وَقِيلَ الْمَحْكَمُ هُوَ الَّذِي يَعْمَلُ بِهِ وَالْمُتَشَابِهُ هُوَ الَّذِي يُؤْمَنُ بِهِ وَلَا يَعْمَلُ بِهِ وَقِيلَ الْمَحْكَمُ مَا ظَهَرَ لِكُلِّ أَحَدٍ مِنَ أَهْلِ الْإِسْلَامِ حَقِّقًا لَمْ يَخْتَلَفُوا فِيهِ وَالْمُتَشَابِهُ بِخِلَافِهِ • أَعْلَمَ أَنَّهُمْ اخْتَلَفُوا فِي أَنَّ الْمُتَشَابِهَ مِمَّا يُمْكِنُ الْأُطْلَاعُ عَلَى تَأْوِيلِهِ أَوْ لَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ عَلَى قَوْلَيْنِ مِنْشَأُهُمَا الْإِخْتِلَافُ فِي قَوْلِهِ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ هَلْ هُوَ مَعْطُوفٌ عَلَى اللَّهِ وَيَقُولُونَ هَالِ أَوْ هُوَ مُبْتَدَأٌ وَخَبَرُهُ يَقُولُونَ وَالْوَاوُ لَا اسْتِثْنَاءَ فَعَلَى الْأَوَّلِ طَائِفَةٌ قَلِيلَةٌ مِنْهُمْ الْمَجَاهِدُ وَالنُّوويُّ وَابْنُ الْحَاجِبِ وَعَلَى الثَّانِي الْأَكْثَرُونَ مِنَ الصَّكَّابَةِ وَالتَّابِعِينَ وَاتَّبَاعِهِمْ وَمِنْ بَعْدِهِمْ خُصُوصًا أَهْلُ السَّنَةِ وَهُوَ الصَّحِيحُ وَلِذَا قَالَ الْحَنْفِيَّةُ الْمُتَشَابِهُ مَا لَا يَرْجَى بَيَانُهُ [أَعْلَمَ أَنَّ مَذْهَبَ السَّلَفِ فِي حُكْمِ الْمُتَشَابِهِ الْقَوُوفِ عَنْ طَلَبِ الْمُرَادِ مَعَ اعْتِقَادِ حَقِيقَةِ مَا أَرَادَ اللَّهُ تَعَالَى بِهِ بِنَاءً عَلَى قُرْءَةِ الْوَقْفِ عَلَى قَوْلِهِ إِلَّا اللَّهُ الدَّالَّةُ عَلَى أَنَّ تَأْوِيلَهُ لَا يَعْلَمُهُ غَيْرُ اللَّهِ تَعَالَى وَإِلَيْهِ ذَهَبَ الْأَمَامُ الْأَعْظَمُ وَفَائِدَةُ إِنْزَالِهِ ابْتِلَاءَ الرَّاسِخِينَ فِي الْعِلْمِ

بمفهوم عن التفكير فيه والوصول الى غاية متمناه من العلم بأسراره كما ان الجبال مبتلون بتحصيل ما هو غير المطلوب عندهم من العلم والامعان في الطلب فكذلك العلماء مبتلون بالوقوف وترك ما هو محبوب عندهم اذا لا يمكن تكليف العالم بطلب العلم لان العلم غاية متمناه اذ ابتلاء كل واحد انما يكون على خلاف هواه وعكس متمناه وابتلاء الراسخ اعظم النوعين بلوى لان التكليف في ترك المحبوب اشد واكثر من التكليف في تحصيل غير المراد وهذا البلوى اعمها جدوى لانه اشق واكبر فتوبه اعظم واكثر هكذا في التلويع *] وقال الطيبي المراد بالحكم ما اتضح معناه والمتشابه بخلافه لان اللفظ الموضوع لمعنى اما ان يحتمل غير ذلك المعنى اولا والثاني النص والاول اما ان تكون دلالة على ذلك الغير ارجح اولا والاول هو الظاهر والثاني اما ان تكون مساوية اولا والاول المجمل والثاني المأل فالقدر المشترك بين النص والظاهر هو الحكم وبين المجمل والمأل هو المتشابه و علم المتشابه مختص بالله فالوقوف على قوله تعالى الا الله تام * وقال بعضهم العقل مبتلى باعتقاد حقيقة المتشابه كابتلاء البدن باداء العبادة كالحكيم اذا صنف كتابا اجمل فيه احيانا ليكون موضع خضوع المتعلم للاستاذ * وقال الامام الرازي اللفظ اذا كان محتملا لمعنيين وكان بالنسبة الى احدهما راجحا وبالنسبة الى الآخر مرجوحا فان حملناه على الراجح فهذا هو المتشابه فنقول صرف اللفظ عن الراجح الى المرجوح لابد فيه من دليل منفصل وهو اما لفظي او عقلي والاول لا يمكن اعتباره في المسائل اصولية الاعتقادية القطعية لتوقفه على انتفاء الاحتمالات العنصرة المعروفة وانتفاؤها مظلون والموقوف على المظلون مظلون والظني لا يكتفى واما العقلي فيفيد صرف اللفظ عن الظاهر لكون الظاهر محالا واما اثبات المعنى المراد فلا يمكن بالعقل لان طريق ذلك ترجيح مجاز على مجاز وتأويل على تأويل وذلك الترجيح لا يمكن الا بالدليل اللفظي والدليل اللفظي في الترجيح ضعيف لا يفيد الا الظن ولذا اختار الائمة المحققون من السلف والخلف ان بعد اقامة الدليل القاطع على ان حمل اللفظ على ظاهره محال لا يجوز الخوض في تعيين التأويل * وقال الخطابي المتشابه على ضربين الاول ما اذا رد الى الحكم واعتبر به عرف معناه والاخر ما لا سبيل الى معرفة حقيقته وهو الذي يتبعه اهل النزاع * وقال الراغب الآيات ثلثة اضرب محكم على الاطلاق ومتشابه على الاطلاق ومحكم من وجه متشابه من وجه فالمتشابه بالجملة ثلثة اضرب متشابه من جهة اللفظ فقط وهو ضربان احدهما يرجع الى الالفاظ المفردة اما من جهة الغرابة نحو يزنون او الاشتراك كاليد والوجه و ثانيهما يرجع الى الكلام المركب وذلك ثلثة اضرب اضرب لاختصار الكلام نحو وان خفتن ان لا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم وضرب لبسطه نحو ليس كمثل شيى لانه لو قيل ليس مثله شيى كان اظهر للسامع وضرب لنظم الكلام نحو انزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجا قيما اذ تقديره انزل على عبده الكتاب قيما ولم يجعل له عوجا ومتشابه من جهة المعنى فقط وهو اوصاف الله تعالى و اوصاف القيامة فان

تلك الصفات لا تتصور لنا اذ لا تحصل في نفوسنا صورة ما لم نحسّه و متشابه من جهتهما اي من جهة اللفظ و المعنى و هو خمسة ا ضرب الاول من جهة الكمية كالعموم و الخصوص نحو اقولوا المشركين و الثاني من جهة الكيفية كالوجوب و الذنب نحو فانكحوا ما طاب لكم و الثالث من جهة الزمان و المكان كالناسخ و المنسوخ و الرابع من جهة المكان و الامور التي نزلت فيها نحو و ليس البر بان تأتوا البيوت من ظهورها فان من لا يعرف في الجاهلية يتعذر عليه تفسير مثل هذه الآية و الخامس من جهة الشروط التي بها يصح الفعل و يفسد كشرط الصلوة و النكاح قال و هذه اذا تصورت علمت ان كل ما ذكره المفسرون في تفسير المتشابه لا يخرج عن هذه التقاسيم * ثم جميع المتشابه على ثلاثة ا ضرب ضرب لا سبيل الى الوقوف عليه كوقت الساعة و خروج الدابة و نحو ذلك و ضرب لانسان سبيل الى معرفته كالالفاظ الغريبة و الاحكام الغلطة و ضرب متردد بين امرين يختص بمعرفته بعض الراسخين في العلم و يخفى على من دونهم و هو المشار اليه بقوله صلى الله عليه و آله و سلم لابن عباس اللهم فقه في الدين و علمه التأويل و اذا عرفت هذه الجملة عرفت ان الوقف على قوله و ما يعلم تأويله الا الله و وصله بقوله و الراسخون في العلم كلاهما جائزان و ان لكل منهما وجهها انتهى و اكثر ما حررناه منقول من الاتقان و بعضه من كشف البزدوي * و اما المتشابه عند المحدثين فقد قالوا ان اتفقت اسماء الرواة خطأ و نطقا اي تلفظا و اختلفت الآباء نطقا مع ايتلافها خطأ او بالعكس كان تختلف اسماء الرواة نطقا و تأ تلف خطأ او يتفق الآباء خطأ و نطقا فهو النوع الذي يقال له المتشابه فالاول كمحمد بن عقيل بفتح العين و محمد بن عقيل بضمها و الثاني كسريح بن النعمان بالشين المعجمة و الحاء المهملة و سريح بن النعمان بالسين المهملة و الجيم و كذا ان وقع ذلك الاتفاق في اسم و اسم اب و الاختلاف في النسبة و المراد بالاسم العلم ليشتمل الكنية و اللقب فالمتشابه يتركب من المؤلف و المختلف و من المتفق و المفترق و من انواعه ان يحصل الاتفاق او الاشتباه في الاسم و اسم الاب مثلا الا في حرف او حرفين فاكثر من احدهما او منهما و هو على قسمين اما ان يكون الاختلاف بالتغير مع ان عدد الحروف ثابت في الجهتين او يكون الاختلاف بالتغير مع نقصان عدد الحروف في بعض الاسماء عن بعض فمن امثلة الاول محمد بن سنان بكسر السين المهملة و نونين بينهما الف و محمد بن سيار بفتح السين المهملة و تشديد المثناة التحتانية و بعد الالف راء مهملة و من امثلة الثاني عبد الله بن زيد و عبد الله بن يزيد و منه ان يحصل الاتفاق في الخط و النطق لكن يحصل الاختلاف او الاشتباه بالتقديم و التأخير اما في الاسمين و يسمى المتشابه المقلوب او نحو ذلك كان يقع التقديم و التأخير في الاسم الواحد في بعض حروفه بالنسبة الى ما يشبه به مثال الاول اسود بن يزيد و يزيد بن اسود و مثال الثاني ايوب بن سيار و ايوب بن يسار هكذا في شرح النخبة و شرحه و شرح الالفية للسخاري *

التشبيه لغة الدلالة على مشاركة امر لآخر و ظاهر هذا شامل لنحو قولنا قاتل زيد عمروا و جادني

زيد وعمرو وما أشبه ذلك مع انها ليست من التشبيه * وأجيب بان المدلول المطابق في هذه الامثلة ثبوت المسند لكل من الامرين ويلزمه مشاركتهما في المسند فالمتكلم ان قصد المعنى المطابق فلم يدل على المشاركة ان المتبادر من اسناد الانعال الى ذوى الاختيار ما صدر بالقصد فلم يندرج في التفسير المذكور وان قصد المعنى الالتزامي فقد دل على المشاركة فهو داخل في التشبيه وما وقع في عبارة ائمة التصريف ان باب فاعل وتفاعل للمشاركة والتشارك فمساواة والمراد انه يلزمهما فمنشأ الاعتراض اما ظاهر عبارة ائمة التصريف او عدم الفرق بين ثبوت حكم لشيء وبين مشاركة احدهما لآخر او الغفلة عن اعتبار القصد فيما يسند الى ذوى الاختيار والتحقيق ان هذه الامثلة على تقدير قصد المشاركة فيهما تدل على التشابه وفرق بين التشابه والتشبيه كما ستعرف * وعند اهل البيان هو الدلالة على مشاركة امر لامر آخر في معنى لا على وجه الاستعارة الحقيقية والاستعارة بالكناية والتجريد وكثيرا ما يطلق في اصطلاحهم على الكلام الدال على المشاركة المذكورة ايضا فالامر الاول هو المشبه على صيغة اسم المفعول والثاني هو المشبه به والمعنى هو وجه التشبيه والمتكلم هو المشبه على صيغة اسم الفاعل * قيل وينبغي ان يزداد فيه قولنا بالكاف ونحوه ليخرج عنه نحو قاتل زيد عمروا وجائزي زيد وعمرو * وفيه انه ليس تشبيها كما عرفت فدخل في هذا التفسير ما يسمى تشبيها بلا خلاف وهو ما ذكرت فيه اداة التشبيه نحو زيد كالاسد او كالاسد بحذف زيد لقيام قرينة وما يسمى تشبيها على القول المختار وهو ما حذف في اداة التشبيه وجعل المشبه به خبرا عن المتشبه او في حكم الخبر سواء كان مع ذكر المشبه او مع حذفه فالاول كقولنا زيد اسمه والثاني كقوله تعالى صم بكم عمي اي هم صم بكم عمي فان المحققين على انه يسمى تشبيها بليغالا استعارة * ثم ان هذا التعريف عرف به الخطيب على ما هو مذهبه فان مذهبه ان الاستعارة مشتركة لفظا بين الاستعارة الحقيقية والاستعارة بالكناية ولذا لم يقل لا على وجه الاستعارة مع كونه اخصر ان لا يصح ارادة المعنيين من المشترك في اطلاق واحد ولم يذكر الاستعارة التخيلية لانها عنده وكذا عند السلف اثبات لوازم المشبه به للمشبه بطريق المجاز العقلي وليست فيه دلالة على مشاركة امر لمر في خارجة بقوله الدلالة على مشاركة امر لمر بل لم يدخل في التفسير حتى يحتاج الى اخراجه بقيد واما على مذهب السكاكي وهوان الاستعارة مشتركة معنى بين الكل والتخيلية استعارة اللفظ لمفهوم شبه المحقق فيجب الاكتفاء بقوله ما لم يكن على وجه الاستعارة لان في التقيد تطريلا وكذا عند السلف فان لفظ الاستعارة عندهم مشترك معنى بين الحقيقية والكناية وقوله والتجريد اي لا على وجه التجريد ليخرج تشبيه يتضمنه التجريد وهو التجريد الذي لم يكن تجريد الشيء عن نفسه لانه حينئذ لا تشبيه نحو لهم فيها دار الخلد فانه لا نزاع ان دار الانتزاع دار الخلد من جهنم وهي عين دار الخلد لا مشبه به بخلاف لقيت مريم زيدا اسدا فانه لتجريد اسد من زيد واسد مشبه به لزيد لا عينه ففيه تشبيه مضمرة في النفس

فمن احتريزه عن حقوقهم لهم فيها دار الخلد فلم يجرد عقله عن غواشي الوهم وكان حباله الوهم فيه تعريف التجريد بالانزعاع من امر ذي صفة الخ ثم انهم زعموا ان اخراج التجريد من التشبيه مخالفة من الخطيب مع المفتاح حيث صرح بجعل التجريد من التشبيه وفيه ماستعرفه في خاتمة لفظ الاستعارة * فائدة * اذا اريد الجمع بين شيئين في امر مركبا كان او مفردا حسيا كان او عقليا واحدا كان او متعددا فالاحسن ان يسمى تشابها لا تشبيها ويجوز التشبيه ايضا وذلك تارة يكون في المتساويين في وجه الشبه وتارة يكون في المتفاوتين من غير قصد افادة التفات قال الشاعر * شعر * رق الزجاج ورقّت الخمر • فتشابهها وتشاكل الامر • فكانه خمرو لا قدح • وكانها قدح ولا خمر * فائدة * اركان التشبيه اربعة طرفاه يعني المشبه والمشب به واداته كالكانف وكان ومثل وشبه ونحوها ووجهه وهو ما يشتركان فيه تحقيقا او تخيلا اي وجه التشبيه ما يشترك الطرفان فيه بحكم التشبيه فيؤول المعنى الى ما دل على اشتراكهما فيه فلا يرد نحو ما اشبهه بالاسد للجبان لان الشجاعة ليست مشتركة بينهما مع انها وجه التشبيه للدلالة على مشاركتها فيها ولا يلزم ان يكون من وجوه التشبيه في زيد كالاسد الوجود والجسمية والحيوانية • ويتجه انه يلزم ان يكون الطرفان قبل الدلالة على الاشتراك في طرفين الا ان يتجاوز وخرج التعريف مخرج من قتل قتيل وفي قولنا تحقيقا او تخيلا اشارة الى ان وجه الشبه لا يجب ان يكون من اوصاف الشئ في نفسه من غير اعتبار معتبر والمراد بالتخييل هو ان لا يوجد في احد الطرفين او كليهما الا على سبيل التخييل والتأويل * فائدة * الغرض من التشبيه في الاغلب يعود الى المشبه لبيان امكان وجوده او لبيان حاله بانه على اي وصف من الاوصاف كما في تشبيه ثوب بأخر في السواد او لبيان مقدار حاله كما في تشبيه الثوب بالغراب في شدة السواد او لبيان تقريرها اي تقرير حال المشبه في نفس السامع وتقوية شأنه كما في تشبيه من لا يحصل من سعيه على طائل بمن يرقم على الماء وهذه الاغراض الاربعة تقتضي ان يكون وجه الشبه في المشبه به اتم وهو به اشهر او لبيان تزيينه في عين السامع كما في تشبيه وجه اسود بمقلة الظلي او لبيان تشويبه اي تقبيحه كما في تشبيه وجه مجدور بسجلة جامدة قد نقرتها الديكة او لبيان استطرافه اي عد المشبه طريقا حديثا كما في تشبيه نجم فيه جمر • شعر • كانما الفحم والجمار به • بحر من المسك موجه الذهب • اي لابرار المشبه في صورة الممتنع عادة وله اي للاستطراف وجه آخر غير الابرار في صورة الممتنع عادة وهو ان يكون المشبه به نادر الحضور في الدهن اما مطلقا كما في المثال المذكور واما عند حضور المشبه كما في قوله في البنفسج • شعر • ولا زوردية تزهر بزرقتهما • بين الرياض على حمر البواقيت • كانها فوق قامات ضعفن بها • اوائل النار في اطراف كبريت • فان صورة اتصال النار باطراف الكبريت لا تندر كندرة بحر من المسك موجه الذهب لكن تندر عند حضور صورة البنفسج وقد يعود الغرض الى المشبه به وهو ضربان الضرب الاول ايها انه اتم في وجه التشبيه من المشبه

وذلك في التشبيه المقلوب وهو ان يجعل الناقص في وجه الشبه مشبها به قصدا الى ادعاء انه زائد في وجه الشبه كقوله • شعر • بدأ الصباح كان غرته • وجه الخليفة حين يمتدح • فانه قصد ايهام ان وجه الخليفة اتم من الصباح في الوضوح والضياء • قال في الاطول و لا يخفى انه يجوز ان يكون التشبيه المقلوب مبنيًا على تسليم انه اتم من المشبه اذا كان بينك وبين مخاطبك نزاع في ذلك وانت جاريبت معه وانه يصح التشبيه المقلوب في تشبيه التزيين والتشوية والاستطراف لا دعاء ان الزينة في المشبه به اتم او القبح اكثر او ادعاء ان المشبه اندر واخفى ولا يظهر اختصاصه بصورة الحاق الناقص بالكامل والضرب الثاني بيان الاهتمام به اي بالمشبه به كتشبيه الجائع وجهها كالبدر في الاشراق والاستدارة بالرغيف ويسمى هذا النوع من الغرض اظهار المطلوب • قال في الاطول ويمكن تربيع قسمة الغرض ويجعل ثالث الاقسام ان يعود الغرض الى ثالث وهو تحصيل العناق اي الاتصال بين صورتين متباعدتين غاية التباعد فانه امر مستطرف مرغوب للطباع جدا ورابعها ان يعود الغرض الى المشبه والمشبه به جميعا وهو جعلهما مستطرفين بجمعيهما لان كلا من المتباعدين مستطرف اذا تعانقا * **التقسيم الاول** * وللتشبيه تقسيمات باعتبارات الاول باعتبار الطرفين الى اربعة اقسام لانها اما حسيان نحو كانهم اعجاز نخل منقعر او عقليان نحو تم قست قلوبكم من بعد ذلك فهي كالحجارة او اشد قسوة كذا مثل في البرهان وانه ظن ان التشبيه واقع في القسوة وهو غير ظاهر بل هو واقع بين القلوب و الحجارة فمثاله العلم والحياة او مختلفان بان يكون المشبه عقليا والمشبه به حسيا كالمنية والسبع او بالعكس مثل العطر وخلق رجل كريم ولم يقع هذا القسم في القرآن بل قيل ان تشبيه المحسوس بالمعقول غير جائز لان العلوم العقلية مستفادة من الحواس ومنتجة اليها ولذا قيل من فقد حسا فقد علما يعني العلم المستفاد من ذلك الحس واذا كان المحسوس اصلا للمعقول فتشبيهه به يكون جعله للفرع اصلا والاصل فرعاه وهو غير جائز والمراد بالحسي المدرك هو او مادته بالحس اي باحدى الحواس الظاهرة، ندخل فيه الخيالي والعقلي ماعدا ذلك وهو ما لا يكون هو ولا مادته مدركا باحدى الحواس الظاهرة فدخل فيه الوهمي الذي لا يكون للحس مدخل فيه لكونه غير منتزع منه بخلاف الخيالي فانه منتزع منه وكذا دخل الوجدانيات كاللذة والام • وايضا التشبيه باعتبار الطرفين اما تشبيه مفرد بمفرد و يسمى بالتشبيه المفروق والمفردان اما مقيدان بان يكون للمقيد بهما مدخل في التشبيه كقولهم لمن لا يحصل من سعيه على طائل هو كالراقم على الماء فان المشبه به هو الراقم المقيد بكون رقمه على الماء لان وجه الشبه فيه التسوية بين الفعل وعدمه وهو موقوف على اعتبار هذين القيدين • ثم ان القيد يشتمل الصلة والمفعول ولا يخص بالافادة والوصف كما هو المشهور ومن القيود الحال او غير مقيدين كتشبيه الخد بالورد او مختلفان في التقييد وعدمه كقوله و الشمس كالمرأة في كف الاشل • فان المشبه وهو الشمس

غير مقيد والمشبّه به وهو المرأة مقيد بكونها في كف الاشل وعكسه اي تشبيه المرأة في كف الاشل بالشمس فيما يكون المشبه مقيدا والمشبّه به غير مقيد واما تشبيه مركب بمركب وحينئذ يجب ان يكون كل من المشبه والمشبّه به هيئة حاصلة من عدة امور وهو قد يكون بحيث يحسن تشبيه كل جزء من اجزاء احد الطرفين بما يقابله من الطرف الآخر كقوله • شعر • كان اجرام النجوم لوامعا • درر نثرن على بساط ارزق • فان تشبيه النجوم بالدرر وتشبيه السماء ببساط ارزق تشبيه حسن وقد لا يكون بهذه الحثيثة كقوله • شعر • فكلما المربخ والمشتري • قدامه في شامخ الرفعة • منصرف بالليل عن دعوة • قد اسرجت قد امه شمة • فانه لا يصح تشبيه المربخ بالمنصرف بالليل عن دعوة وقد يكون بحيث لا يمكن ان يعتبر لكل جزء من اجزاء الطرفين ما يقابله من الطرف الآخر الا بعد تكلف نحو مثلهم كمثله الذي استوفد نارا الآية فان الصحيح ان هذين التشبيهين من التشبيهات المركبة التي لا يتكلف لواحد واحد شيئا يقدر تشبيهه به فان جعلتها من المفارقة فلا بد من تكلف وهو ان يقال في الاول شبه المنافق بالمستوفد نارا و اظهار الايمان بالاضافة وانقطاع انتفاعه بانطفاء النار وفي الثاني شبه دين الاسلام بالصيب وما يتعلق به من شبه الكفر بالظلمات وما فيه من الوعد والوعيد بالبرق والرعد وما يصيب الكفرة من الانزعاج والبلايا والفتن من جهة اهل الاسلام بالصواعق واما تشبيه مفرد بمركب كتشبيه الشاة الجبلي بحمار ابتر مشقوق الشفة والحوافر نابت على رأسه شجرتا خضاً والفرق بين المفرد المتقيد وبين المركب يحتاج الى تأمل فان المشبه به في قولنا هو كالراقم على الماء انما هو الراقم بشرط ان يكون رقه على الماء وفي الشاة الجبلي هو المجموع المركب من الامور المتعددة بل الهيئة الحاصلة منها واما تشبيه مركب بمفرد • وايضا التشبيه باعتبار الطرفين ان تعدد طرفاه فاما ملفوف وهو ان يؤتى على طريق العطف او غيره بالمشبهات او لا ثم بالمشبّه بها او بالعكس كقولنا كالشمس والقمر زيد وعمرو وقولنا كالقمرين زيد وعمرو اذا اريد تشبيه احدهما بالشمس والاخر بالقمر او مفروق وهو ان يؤتى بمشبه ومشبّه به ثم آخرو آخر كقوله النشر مسك والوجه دنانير • ولا يخفى ان الملفوف والمفروق لا يخص بالطرف بل يجري في الوجه ايضا وان تعدد طرفه الاول يعني المشبه يسمى تشبيه التسوية لانه سوي بين المشبهين كقوله • شعر • صدغ الحبيب وحالي كلاهما كالليالي • ثغوره في صفاء ودمعني كالآلي • وان تعدد طرفه الثاني اعني المشبه به فتشبيه الجمع لانه يجمع للمشبه وجوه تشبيه او يجمع له امور مشبهات كقوله • شعر • كلما تبسم عن لؤلؤ • منقذ او برد او اقاح • [وقيل شعر آخر مشتملا على عدة تشبيهات وهو • شعر • نفسي الفداء لثغر راق مبسم • وزانه شنب ناهيك من شنب • يفتر عن لؤلؤ رطب وعن برد • وعن اقاح وعن طلع وعن حبيب هكذا في مقامات الحريري] * التقسيم الثاني *

باعتبار الاداة التي مؤكده وهو ما خدمت اداته نحو زيد اسد ومرس وهو بخلافه • وفي جعل زيد في

جواب من قال من يشبه الشمس تشبيها مؤكداً نظر لان حذف الاداة على هذا الوجه لا يشعر بان المشبه عين المشبه به فالوجه ان يفرق بين الحذف والتقدير ويجعل الحذف كناية عن الترك بالكلية بحيث لا تكون مقدرة في نظم الكلام ويجعل الكلام خلوا عنها شعرا بان المشبه عين المشبه به في الواقع بحسب الظاهر فعلى هذا قوله تعالى وهي تمر من السحاب اذا كان تقديره مثل من السحاب بالقربة فتشبيه مرسل وبدعوى ان مرور الجبال عين من السحاب تشبيه مؤكداً فاعرفه فانه من المواهب فالمرسل ما قصد اداته لفظا او تقديره لعدم تقييده بالتأكد المستفاد من اجراء المشبه به على المشبه * فان قلت ان زيدا كالاسد مشتمل على تأكيد التشبيه فكيف يجعل مرسلا * قلت اعتبر في المؤكد والمرسل التأكيد بالنظر الى نفس اركان التشبيه مع قطع النظر عما هو خارج عما يفيد التشبيه * **التقسيم الثالث** * باعتبار الوجه فالوجه اما غير خارج عن حقيقة الطرفين سواء كان نفس الحقيقة او نوعا او جنسا او فصلا وسواء كان حسيا مدركا بالحس او عقليا واما خارج عن حقيقتهما * ولا يخفى ان تشبيه الانسان بالفرس في الحيوانية لا في الحيوان كما هو دأب ارباب اللسان وكون الشيء حيوانا ليس جنسا فكله اريد بالوجه الداخل ما يوجد بالنظر الى الداخل * ثم الخارج لابد ان يكون مفع اي معنى قائما بالطرفين لان الخارج الذي ليس كذلك غير صالح لكونه وجه شبه * والصفة اما حقيقة اي موجودة في الطرفين لا بالقياس الى الشيء سواء كانت حسية اي مدركة بالحس او عقلية واما اضافية * وايضا باعتبار الوجه وجه التشبيه اما واحد وهو ما لا جزء له واما بمنزلة الواحد لكونه مركبا من متعدد اما تركيبا حقيقيا بان يكون وجه التشبيه حقيقة ملتزمة من متعدد او تركيبا اعتباريا بان يكون هيئة منتزعة انتزعا العقل من متعدد واما متعدد بان يقصد بالتشبيه تشريك الطرفين في كل واحد من متعدد بخلاف المركب من وجه الشبه فان القصد فيه الى تشريكهما في مجموع الامور او في الهيئة المنتزعة عنها هذا ثم الظاهر ان يخص التركيب في هذا العرف بالمركب الاعتباري ويجعل المركب الحقيقي داخلا في الواحد اذ ليس المراد بتركيب المشبه او المشبه به ان يكون حقيقته مركبة من اجزاء مختلفة ضرورة ان الطرفين في قولنا زيد كالاسد مفردان لا مركبان وكذا في وجه الشبه ضرورة ان وجه الشبه في قولنا زيد كعمرو في الانسانية واحد لا منزل بمنزلة الواحد بل المراد بالتركيب ان تقصد الى عدة اشياء مختلفة او الى عدة اوصاف لشيء واحد فتنتزع منها هيئة وتجعلها مشبها ومشبه به او وجه تشبيه ولذلك ترى صاحب المفتاح يصرح في تشبيه المركب بالمركب بان كلا من المشبه والمشب به هيئة منتزعة * اعلم انه لا يخفى ان هذا التقسيم يجري في الطرفين فان المشبه او المشبه به قد يكون واحدا وقد يكون بمنزلة الواحد وقد يكون متعددا فالقول بان تعدد الطرف يوجب تعدد التشبيه عرفا دون تعدد وجه الشبه لولم تعد وجه التخصيص * واعلم ايضا ان كلا من الواحد وما هو بمنزلة واحد او عقلي او حسي او حسي او عقلي

او مختلف اي بعضه حسي و بعضه عقلي و الحسي و كذا المختلف طرفاه حسيان لا غير و العقلي اعم
و باجملة فوجه الشبه اما واحد او مركب او متعدد و كل من الاولين اما حسي او عقلي و الاخير اما
حسي او عقلي او مختلف فصارت سبعة اقسام و كل منه اما طرفاه حسيان او عقليان و اما المشبه
حسي و المشبه به عقلي او بالعكس فتصير ثمانية وعشرين لكن بوجوب كون طرفي الحسي حسيين يسقط
اثنا عشر ويبقى ستة عشر هذا ما قالوا و الحق ان يقسم ما هو بمنزلة الواحد ايضا ثلاثيا كتقسيم المتعدد فعلى
هذا يبلغ الاقسام الى اثنين و ثلاثين و الباتي بعد الاسقاط سبعة عشر كما يشهد به التأمل هكذا في الاطول *
و ايضا باعتبار الوجه اما تمثيل او غير تمثيل و التمثيل تشبيه وجه منتزع من متعدد و غير التمثيل بخلافه
و يجيء في فصل اللام من باب الميم * و ايضا باعتبار الوجه اما مفصل او مجمل فالمفصل ما ذكر وجهه
و هو على قسمين احدهما ان يكون المذكور حقيقة وجه الشبه نحو زيد كالاسد في الشجاعة و ثانيهما
ان يكون المذكور امرا مستلزما له كقولهم الكلام الفصيح هو كالعسل في الحلاوة فان الجامع فيه هو لازم
الحلاوة و هو ميل الطبع لانه المشترك بين الكلام و العسل و المجمل ما لم يذكر وجهه فمنه ظاهر يفهم وجهه كل
احد ممن له مدخل في ذلك نحو زيد كالاسد و منه خفي لا يدرك وجهه الا الخاصة سواء ادركه بالبدئية او
بالتأمل كقولك هم كالحلقة المفرغة لا يدري اين طرفاها اي هم متناسبون في الشرف كالحلقة المفرغة متناسبة
في الاجزاء صورة * ولا يخفى ان المراد بالخفي الخفي في حد ذاته فلا يخرج عن الخفاء عروض ما
يوجب ظهورة كما في هذا المثال فان وصف الحلقة بالمفرغة يظهر وجه الشبه فلا اختصاص لهذا التقسيم
بالمجمل بل يجري في المفصل ايضا كانهم خصوا به للتنبيه على انه مع خفاء التشبيه فيه يحذف الوجه
و ايضا من المجمل ما لم يذكر فيه وصف احد الطرفين اي وصف يذكر له من حيث انه طرف و هو
وصف يشعر بوجه الشبه فلا يخرج منه زيد الفاضل اسد لان زيدا لا يثبت له الفضل من حيث انه كالاسد
و منه ما ذكر فيه وصف المشبه به فقط كقولك هم كالحلقة المفرغة الخ فان وصف الحلقة بالمفرغة يشعر
بوجه الشبه و منه ما ذكر فيه وصف المشبه فقط و كانهم لم يذكروا هذا القسم لعدم الظفر به في كلامهم
و منه ما ذكر فيه وصفها اي وصف المشبه و المشبه به كليهما نحو فلان كثير المواهب اعرضت عنه
لو لم تعرض كالغيث فانه يصيبك جئته او لم تجي و هذان الوصفان مشعران بوجه الشبه اي الاناضة
حالي الطلب و عدمه و حالتي الاقبال و الاعراض * أعلم انه لا يخفى جريان هذا التقسيم في المفصل
و كانهم لم يتعرضوا له لانه لم يوجد اذ لا معنى لا يرد ما يشعر بالوجه مع ذكره او لان ذكره في المجمل لدفع
قهره انه ليس التقسيم مجملا مع ما يشعر بالوجه و لا داعي لذكره في المفصل * و ايضا باعتبار الوجه اما
قريب مبتذل و هو التشبيه الذي ينتقل فيه من المشبه الى المشبه به من غير تدقيق نظر لظهور وجهه في
بادي الرأي * ولا ينتقض التعريف بتشبيه يكون المشبه به لازما ذهنيا للمشبه مع خفاء وجهه لانه ليس انتقالا

لظهور وجهه في بادي الرأي وقولنا لظهور وجهه قيد للتعريف • وتحقيقه ان يكون بحيث اذا نظر العقل فيه ظهر المفهوم الكلي الذي يشترك بينه وبين المشبه به من غير تدقيق نظر والتفتت النفس الى المشبه به من غير توقف • ولم يكتف بما ظهر وجهه في بادي الرأي لانه يتبادر منه الظهور بعد التشبيه واحضار الطرفين • وهو لا يكفي في الابتدال بل لابد ان يكون الانتقال من المشبه الى المشبه به لظهور وجهه بمجرد ملاحظة المشبه كتشبيه الشمس بالمرأة المجلوة في الاستدارة والاستدارة فان وجه الشبه فيه لكونه تفصيلاً ظاهراً وأما غريب بعيد وهو ما لا ينتقل فيه من المشبه الى المشبه به لظهور وجهه في بادي الرأي سواء انتقل فيه من المشبه الى المشبه به من بادي الرأي لكون المشبه به لازماً ذهنياً لالظهور وجهه او لا ينتقل منه اليه كذلك املاً كقوله والشمس كالمرأة في كف الاشل وكلما كان تركيب وجه التشبيه خيالياً كان او عقلياً من امور اكثر كان التشبيه ابعد لكون تفاصيله اكثر كقوله تعالى انما مثل الحيوة كماء الآية وقد يتصرف في التشبيه القريب بما يجعله غريباً نحو قوله • شعر • عزماته مثل النجوم ثواباً • لو لم يكن للثاقبات افول • اي غروب وهذا التشبيه يسمى بالتشبيه المشروط وهو التشبيه الذي يقيد فيه المشبه او المشبه به او كلاهما بشرط وجودي او عديمي او مختلف يدل عليه بصريح اللفظ كما في البيت السابق او بسياق الكلام نحو هو بدر يسكن الارض فانه في قوة ولو كان البدر يسكن الارض وهذه القبة فلنساكن اي لو كان الفلك ساكناً

*** التقسيم الرابع *** باعتبار الغرض فالتشبيه بهذا الاعتبار اما مقبول وهو الوافي بافادة الغرض كان يكون المشبه به اعرف الطرفين بوجه الشبه في بيان الحال او اتمهما فيه اي في وجه الشبه في الحاق الناقص بالاكمل او كان يكون مسلم الحكم فيه اي في وجه الشبه معروفاً عند المخاطب في بيان الامكان او التزيين او التشويه واما مردود وهو بخلافه اي ما يكون قاصراً عن افادة الغرض وقد سبق في بيان الغرض • ثم التسمية بالمقبول والمردود بالنظر الى وجه الشبه فقط مجرد اصطلاح والا فكما انتفى شرط من شرائط التشبيه باعتبار الوجه او الطرف فمردود لكن بعد الاصطلاح على جعل فائت شرط الوجه او الطرف مقبولا لافادة الغرض لا يقال الوفاء بالغرض لا يوجد بدون اجتماع شرائط التشبيه مطلقاً هذا كله خلاصة ما في المطول

والمطول *** فائدة *** القاعدة في المدح تشبيه الادنى بالاعلى وفي الذم تشبيه الاعلى بالادنى لان الذم مقام الاعلى والادنى طار عليه فيقال في المدح فص كاليافوت وفي الذم يافوت كالزجاج وكذا في السلب ومنه قوله تعالى يانساء النبي لستن كاحد من النساء اي في النزول لا في العلو وقوله تعالى وام نجعل المتقين كالفجار اي في سوء الحال اي لا نجعلهم كذلك نعم اورد على ذلك مثل نوره كمشكاة فانه شبه فيه الاعلى بالادنى لا في مقام السلب واجيب بانه للتقرب الى اذهان المخاطبين اذ لا اعلى من نوره فيشبه به كذا في الاتقان [اقول هكذا اورد في تشبيه الصلوة على نبينا وآله صلى الله عليه و عليهم وسلم بالصلوة على ابراهيم وآله بان الصلوة على نبينا اكمل واعلى لقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون

على النبي يا ايها الذين امنوا صلوا عليه و سلموا تسليما و لقوله تعالى وهو الذي يصلي عليكم و ملائكته آية و لان نبينا عليه الصلوة و السلام سيد المرسلين بالاجماع لا خلاف ايه لاحد من المؤمنين فالصلوة عليه اشرف و اكمل و اعلى بلا ريب فيلزم تشبيه الاعلى بغير الاعلى و اجيب عن ذلك بوجوه اولها ان ابراهيم على نبينا و عليه الصلوة و السلام دعا لنبينا حيث قال ربنا و ابعت فيهم رسولا منهم يتلوا عليهم آياتك الآية و قال النبي صلى الله عليه و سلم انا دعوة ابراهيم الحديث فلما وجب للخليل على الحبيب حق دعائه قضى الله تعالى عنه حقه بان اجرى ذكره على السنة امته الى يوم القيمة و ثانيها ان ابراهيم سأل ربه بقوله و اجعل لي لسان صدق في الآخرين يعني ابق لي ثناء حسنا في امة محمد عليه الصلوة و السلام فاجابه الله تعالى اليه و قرن ذكره بذكر حبيبه ابقاء للثناء الحسن عليه في امته و ثالثها ان ابراهيم ابو الملة لقوله تعالى ملة ابيكم ابراهيم الآية و لقوله تعالى قل بل ملة ابراهيم حنيفا الآية و غيرها من الآيات و نبينا عليه السلام كان ابا الرحمة لقوله تعالى النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم الآية فلما وجب اكل واحد منهما عليهما السلام حق الابوة و حق الرحمة قرن بين ذكرهما في باب الصلوة و الثناء و رابعها ان ابراهيم كان منادى الشريعة في الحج و كان نبينا عليه السلام منادى الدين لقوله تعالى سمعنا مناديا ينادي للايمان الآية فجمع بينهما في الصلوة و خامسها ان الشهرة و الظهور في المشبه به كاف للتشبيه ولا يشترط كون المشبه به اكمل و اتم في وجه التشبيه و كان اهل مكة يدينون ملة ابراهيم على زعمهم و كان اكثرهم من اولاد اسمعيل و اسمعيل بن ابراهيم و كان ابراهيم مشهورا عندهم و كذلك عند اليهود و النصارى لانهم من اولاد اسحق و هو ابن ابراهيم ايضا فكلهم ينسبون الى ابراهيم عليهم السلام و سادسها بعد تسليم الاشتراط المذكور يكفي ان يكون المشبه به اتم و اكمل ممن سبق او من غيره ولا يشترط كونه اتم من المشبه كما في قوله تعالى الله نور السموات و الارض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح و المصباح في راحة الآية هكذا في التفسير الكبير و شرح المشكاة و مدارج النبوة * [بدانکه در جامع الصنائع گويد جملة تشبيهات بر دو نوع است يکی مرعي که مشبه و مشبه به هر دو از اعيان يعنى از موجودات باشند چون تشبيه زلف بشب و لب بشكر و دم غير مرعي که مشبه به از موجودات نباشد فاما امكان وجود دارد چون تشبيه گرز بکوه مبين و مشعل آتش بدريائي زرين * و نیز تشبيه هفت نوعست يکی تشبيه مطلق يعنى آنکه دروي حرف تشبيه آرد و آن در عربي کاف و کان و مثل و نحو و مانند آن و در فارسي چون و مانند و گوئي و مشابه آن مثاله • بيت • چشم تو قاهر چونار وجود تو سائل چو آب • طبع تو ماني چو باد حلم تو ثابت چو طين • دوم تشبيه مشروط که چيز را بچيزی مانند کند و موقوف بر شرط دارد مثاله • شعر • سرو خوانم قد زيباي ترا • ليک اگر در سرو رعنايي بود • مثال ديگر • شعر • چون تو بباغ بگذري گل نرسد بهوي تو • ليک رسد بقامتت سرو اگر روان بود • سيوم تشبيه بعكس که چيز را مانند کند

بچیزی در صفتی باز مشبه به را در صفتی بمشبه تشبیه کند مثاله • شعر • از نعل مرکبانش زمین مه نما
 چو چرخ • وز گرد لشکرش چو زمین چرخ پر غبار • مثال دیگر • شعر • گرد زمین ز فر قدمست
 فلک مجال • گرد فلک ز گرد سندات زمین شعار • چهارم تشبیه اضمار که دو چیز قابل تشبیه آرد و ذکر
 تشبیه نکند و در میان سخنی آرد و سامع را چنان معلوم شود که مقصود ازین غرض دیگر است آنکه ربط
 الفاظ فائده میدهد و بغموض دریابد که غرض تشبیه است مثاله • شعر • اگر تو زلف جنبانی بر آرم شور
 در عالم • بلی دیوانه پرسوزد چو کس زنجیر جنباند • پنجم تشبیه بکنایت که چیزی را بچیزی مانند کند
 و نام او را صریحا نبرد یعنی بلفظ مشبه به کنایت کند از مشبه و مشبه در عبارت نباشد لیکن بسیاق
 معلوم گردد مثال آن • شعر • لولو از نرگس فرو بارید و گل را آب داد • وز تگرگ روح پرور مالش عذاب
 داد • ششم تشبیه تفضیل که چیزی را بچیزی تشبیه نماید و باز از آن رجوع کرده مشبه را بر مشبه به
 تفضیل دهد مثاله • شعر • توئی چون ماه اما ماه گویا • توئی چون سرو اما سرو رعدا • هفتم تشبیه تسویه
 که چیزی را با چیزی مانند کند و در صفتی برابر کند انتهی • و در مجمع الصنائع گوید که تشبیه تسویه بر
 طریق مشهور آنست که شاعر صفتی از خود و صفتی از محبوب بیک چیز تشبیه دهد و بر طریق
 غیر مشهور آنست که مانند کند دو چیز را بیک شیئی [و مثال تشبیه تسویه بهر دو معنی مذکورین درین
 شعر تازی یافته می شود • شعر • صدغ الحبيب وحالي • کلّهما كاللّیالي • ثغرة في صفاء • و دمعي
 كاللّی •] و التشبيه عند اهل التصوف عبارة عن صورة الجمال لان الجمال الالهي له معان وهي الاسماء
 و الاوصاف الالهية وله صورة وهي تجليات تلك المعاني فيما يقع عليه من المحسوس او المعقول
 فالمحسوس كما في قوله عليه السلام رأيت ربي صورة شاب امرء والمعقول كقوله تعالى انا عند ظن
 عبدي بي فليظن بي ماشاء وهذه الصورة هي المراد بالتشبيه وهو في ظهوره بصور جماله باق علی
 ما استحققه من تنزيهه كما اعطيت الجذاب الالهي حقه من التنزيه وكذلك اعطه من التشبيه الالهي حقه • واعلم
 ان التشبيه في حق الله تعالى حكم بخلاف التنزيه فانه في حقه امر عيني ولا يدركه الا الكمل واما من سوبهم
 من العارفين فانما يدرك ما قلنا ايمانا و تقليدا لما تقضيه صور حسنه و جماله اذ كل صورة من صور
 الموجودات هي صورة حسنه فان شهدت الصورة على الوجه التشبيهي و لم تشهد شيئا من التنزيه فقد
 اشهدك الحق حسنه من وجه واحد وان اشهدك الصورة التشبيهيّة وتعلقت فيها التنزيه الالهي فقد اشهدك
 الحق جماله و جلاله من وجهي التشبيه و التنزيه فاينما تولوا فثم وجه الله واعلم ان الحق تشبيهان تشبيه
 ذاتي وهو ما عليك من صور الموجودات المحسوسة او ما يشبه المحسوسة في الخيال و تشبيه وصفي
 وهو ما عليه صور المعاني الاسماوية المنتزعة عما يشبه المحسوس و هذه الصورة تتعقل في الذهن
 ولا تنكيف في الحس فمتى تكيفت التحقت بالتشبيه الذاتي لان التكيف من كمال التشبيه

والكمال بالذات اولى فبقى التشبيه الوصفى وهو ما لا يمكن التكيف فيه بنوع من الانواع ولا حين يضرب المثل الا ترى الحق سبحانه كيف ضرب المثل عن نوره بالمشكوة والمصباح والزجاجة وكان الانسان صورة هذا التشبيه الذاتي لان المراد بالمشكوة صدره والزجاجة قلبه والمصباح سره وبالشجرة المباركة الايمان بالغيب وهو ظهور الحق في صورة الخلق لان معنى الحق غيب في صورة شهادة الخلق والايمان به هو الايمان بالغيب والمراد بالزيتونية الحقيقة المطلقة التي لا تقول بانها من كل الوجوه حق ولا بانها من كل الوجوه خلق فكانت الشجرة الايمانية لا شرقية فنذهب الى التنزيه المطلق بحيث ينفى التشبيه ولا غريبة فنقول بالتشبيه المطلق حتى ينفى التنزيه في تعصير بين قشر التشبيه ولب التنزيه وحينئذ يكاد زيتها يضيئ الذي هو يغيبها فترتفع ظلمة الزيت بنوره ولولم تمسه نار المعينة الذي هو نور عياني وهو نور التشبيه على نور الايمان وهو نور التنزيه يهدي الله لنوره من يشاء فكان هذا التشبيه ذاتيا وهو وان كان ظاهرا بنوع من ضرب المثل فذلك المثل احد صور حسنه فكل مثل ظهر فيه الممثل به فان المثل احد صور الممثل به لظهوره به كذا في الانسان الكامل •

المشبهة على صيغة اسم الفاعل من التشبيه وهو يطلق على فرقة من كبار الفرق الاسلامية شبهوا الله بالمخلوقات ومثله بالحادث ولاجل ذلك جعلت فرقة واحدة قائمة بالتشبيه وان اختلفوا في طريقه فمنهم مشبهة غلاة الشيعة كالسبائية والبناية والمغيرية والهشامية وغيرهم القائلين بالتجسم والحركة والانتقال والحلول في الاجسام ونحو ذلك ومنهم مشبهة الحشوية كمضركيس المشبهة والنجمي قالوا هو جسم لا كالاكساجم وهو مركب من لحم ودم لا كاللحم والدماء وله الاعضاء والجوارح وتجوز عليه الملاسة والمصافحة والمعانقة للمخلصين حتى نقل انه قال اعفوني عن اللحية والفرج وسلوني عما راءه ومنهم مشبهة الكرامية وقيل فيه الفقه فقه ابي حنيفة رح وحده والدين دين الكرامية واقوالهم في التشبيه متعددة لا تنتهي الى من يعبا به فاقصروا على ما قاله زعيمهم وهو ان الله على العرش من جهة العلوماسة له من الصفحة العليا وتجوز عليه الحركة والنزول واختلفوا آيلا على العرش ام لايملا بل يكون على بعضه وقال بعضهم ليس هو على العرش بل مكان له واختلف آبعد متناه او غيره ومنهم من اطلق عليه لفظ الجسم ثم اختلفوا هل هو متناه من الجهات كلها او من جهة التحت او غير متناه في جميع الجهات وقالوا كل الحوادث في ذاته انما يقدر عليها دون الخارجة عن ذاته ويجب على الله ان يكون اول خلقه حيا يصح منه الاستدلال وقالوا النبوة والرسالة صفتان قائمتان بذات الرسول سوى الوحي والمعجزة والعصمة وصاحب تلك الصفة رسول من غير ارسال ولايجوز ارسال غيره وهو حينئذ اي حين اذا ارسل مرسل فكل مرسل رسول بلا عكس كلي ويجوز عزل المرسل دون الرسول وليس من الحكمة الاقتصار على رسول واحد وجوزوا امامين في عصر كعلي ومعوية

الا ان اصامة علي على وفق السنة بخلاف معوية لكن بحسب طاعته وقالوا الايمان قول الذرية في الازل بلقي وهو باق في الكل على السوية الا المرتدين و ايمان المنافق كايمان الانبياء كذا في شرح المواقف •
 المشاهدة بالفاء في اللغة المخاطبة من فيك الى فيه • والمحدثون اطلقوها في الاجازة المتلفظ بها
 تجوزا كذا في شرح شرح النخبة •

فصل الياء * الشراء بالكسر والمد والقصر في اللغة بمعني خريدن و فروختن و هو من لغات
 الاضداد وقد سبق تحقيقه في لفظ البيع في فصل العين من باب البناء الموحدة •

الشرى بالفتح والقصر ذكر الشيخ انه بثور مغار مسطحة مكربة حكاكة • وقال السمرقندي انه بثور
 مغار بعضها وكبار بعضها مسطحة حكاكة مكربة مائلة الى حمرة مائية تحدث دفعة في اكثر الامور قد يعرض
 ان تسيل منها رطوبة وليس المراد بالكبر ما لا يطلق عليه البشرة حقيقة بل المراد كون بعض البثور اكبر
 من بعضها لا انها تكون متساوية و حينئذ لا يكون بين الكلامين خلاف حيث لم يتعرض الشيخ لقيد الصغر
 و الكبير و تعرض به السمرقندي و يشتد كربها و غمها و سببها بخار دموي في الاكثر و قد يكون بلغميا فيكون
 اشتداده ليلا اكثر و الشرى الدموي اكثر حدة و حمرة من الشرى البلغمي هكذا يستفاد من الاقسرائي
 و بحر الجواهر •

الشطية در علم اسطرلاب طرف باريك عضادة را گريند كما يجيى •

* باب الصار *

فصل الالف * الصباي بالموحدة واحد صابئون است و آن فرقة است كه مي پرسند
 ملائكه را و ميخوانند زبور و توجه ميكنند قبله را كما في كنز اللغات • وفي جامع الرموز في كتاب
 النكاح الصبائية فرقة من النصاري يعظمون الكواكب كتعظيم المسلمين الكعبة • وفي الغرر الصبائية
 عابدوكوكب لا كتاب لهم • وفي شرحه الدرر اختلف في تفسير الصبائية فعددها هم عبدة الاوثان لانهم
 يعبدون النجوم وعند ابي حنيفة رح ليسوا بعبدة الاوثان و انما يعظمون النجوم كتعظيم المسلمين الكعبة
 انتهى • وفي فتح القدير انهم عند ابي حنيفة رح قوم يؤمنون بدين نبي و يقررون بكتاب و يعظمون
 الكواكب كتعظيم المسلم الكعبة •

الصداء بالفتح وسكون الدال المهملة زنگ گرفتن آهن و مس و جز آن كما في الصراح • و در
 اصطلاح صوفيه پوششى كه از ظلمت هيات نفس و صور اكون بروجہ دل باشد و محبوب گرداند دل را
 از قبول حقايق و تجليات انوار تا اگر در حد رسوخ برسد بحد حرمان آيد • فرد • همانند در حجاب آن دل
 بكلي • نيابد او ز خود حاصل بكلي • كذا في كشف اللغات •

فصل الباء الموحدة * الصباة بالموحدة وهو الوح المشتد وقد سبق في لفظ الارادة في فصل

الادال من باب الراء •

الصاحب بالحاء المهملة بمعنى يار و خدارند و همراه الصاحبون و الاصحاب و الصّابة و الصحاب و الصّحبان و الصّحبة و الصّحب جمع كما في المذهب • و الصاحبان في عرف الحنفية هما ابو يوسف و محمد رح سيبا بذلك لانها صاحبان و تلميذان لابي حنيفة رح و صاحبيه فرقة از متصوفة مبطاه چنانكه در فصل فاء خواهد آمد [صاحب الزمان و صاحب الوقت و الحال هو المتحقق بجمعية البرزخية الاولى المطلق على حقائق الاشياء الخارج عن حكم الزمان و تصرفات ماضيه و مستقبليه الى الآن الدائم فهو ظرف احواله و صفاته و افعاله فلذلك يتصرف في الزمان بالطي و الذشر و في المكان باليسط و القبض و انه المتحقق بالحقائق و الطبائع و الحقائق في القليل و الكثير و الطويل و القصير و العظيم و الصغير سواء ان الوحدة و الكثرة و المقادير كلها عوارض و كما يتصرف في الوهم فيها كذلك في العقل نصديق و انهم تصرفه فيها في الشهود و الكشف الصريح فان المتحقق بالحق المتصرف بالحقائق يفعل ما يفعل في طور و راء طور الحس و الوهم و العقل و يتسلط على العوارض بالتغيير و التبديل كذا في الامطلاحات الصوفية •]

الصحابي بالفتح منسوب الى الصابة و هي مصدر بمعنى الصبة و قد جاءت الصابة بمعنى الاصحاب و الاصحاب جمع صاحب فان الفاعل يجمع على افعال كما صرح به سيبويه و ارتضاه الزمخشري و الرضي فالقول بانه جمع صحب بالسكون اسم جمع كركب او بالكسر مخفف صاحب انما نشأ من عدم تصفع كتاب سيبويه هكذا يستفاد من جامع الرموز و البرجندي • و في الصراح اصحاب جمع الصحب مثل فرخ و افراخ و جمع الاصحاب الاصحاب [و في المنتخب صاحب بمعنى يار جمع او صحب و جمع صحب اصحاب و جمع اصحاب اصحاب •] و عند اهل الشرع هو من لقي النبي صلى الله عليه و آله و سلم من الثقلين مؤمنابه و مات على الاسلام و المراد باللقاء اعم من المجالسة و المشاشة و وصول احدهما الى الآخر ان لم يكالمه و يدخل فيه رؤية احدهما الآخر سواء كان ذلك اللقاء بنفسه او بغيره كما اذا حمل شخص طفلا و او صله الى النبي صلى الله عليه و سلم و سواء كان ذلك اللقاء مع التمييز و العقل اولا فدخل فيه من رآه و هو لا يعقل فهذا هو المختار • و قيل كل من روى عنه حديثا او كلمة و رؤية فهو من الصابة فقد اشترط المكالمة • و قيل كل من ادرك الحكم و قد رأى النبي صلى الله عليه و سلم و عقل امر الدين فهو من الصابة و لو صحبه عليه السلام ساعة واحدة فقد اشترط العقل و البلوغ و التعبير باللقى الاولى من قول بعضهم الصحابي من رأى النبي صلى الله عليه و سلم لانه يخرج به ابن ام مكتوم و نحوه من العميان مع كونهم صحابة بلا تردد

و المراد بالرؤية واللقاء ما يكون حال حيوته عليه السلام فلورأى بعد موته قبل دفنه كابي ذريجا الهذلي
فليس بصحابي على المشهور فقولنا من جنس و قولنا لقي النبي صلى الله عليه وسلم احتراز عن
لم يلقه كالمخضرمين فانهم على الصحيح من كبار التابعين كما عرفت في فصل الميم من باب الخاء المعجمة
فيل ان ثبت ان النبي صلى الله عليه وسلم ليلة الاسراء كشف له عن جميع من في الارض فينبغي ان
بعد من كان مؤمنا به في حياته في هذه الليلة وان لم يلقه في الصحابة لحصول الرؤية من جانبه
صلى الله عليه وسلم • وقيل لا يعد في الصحابة لان اسناد لقي الى ضمير من دون النبي يخرجهم وقولنا من
الثقلين يخرج الملائكة لان الثقلين هما الانس والجن كما في الصراح وغيره وقولنا مؤمنا به يخرج من
لقيه صلى الله عليه وسلم حال كونه غير مؤمن به سواء لم يكن مؤمنا باحد من الانبياء كالمشرك او يكون
مؤمنا بغيره من الانبياء عليهم السلام كاهل الكتاب لكن هل يخرج من لقيه مؤمنا بانه سيبعث ولم يدرك
البعثة كورقة بن نوفل ففيه تردد كما قال النووي فمن اراد اللقاء حال نبوته عليه السلام فيخرج عنه ومن
اراد اعم من ذلك يدخل فيه وقولنا ومات على الاسلام يخرج من ارتد بعد ان لقيه مؤمنا ومات
على الردة مثل عبد الله بن جحش وابن حظل واما من لقيه مؤمنا به ثم ارتد ثم اسلم سواء اسلم حال
حيوته او بعد موته وسواء لقيه ثانيًا ام لا فهو صحابي على الاصح وقيل ليس بصحابي ويرجع الاول
قصة الاشعث بن قيس فانه ممن ارتد وأتي به الى ابي بكر الصديق اسيرا فعاد الى الاسلام فقبل منه
ذلك وزوجه اخته ولم يتخلف احد من ذكره في الصحابة ولا عن تخريج احاديثه في المسانيد وغيرها
ونفي عدم تقييد اللقاء بزمان محدود او غير محدود قليلا كان او كثيرا اشارة الى اختيار مذهب جمهور
الحديثين والشافعي واختاره احمد بن حنبل ولذا قال الصحابي من صحبه عليه السلام صغيرا كان او
كبيرا سنة او شهرا او يوما او ساعة اورأه واختاره ايضا ابن الحاجب لان الصحبة تعم القليل والكثير
بحسب اللغة فاهل الحديث نقلوا على وفق اللغة • وقال سعيد بن المسيب لا يعد صحابيا الا من اقام مع
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم سنة او سنتين وغزا معه غزوة او غزوتين ووجه ان لصحبته عليه السلام
شرفا عظيما فلا ينال الا باجتماع يظهر فيه الخلق المطبوع عليه الشخص كالغزو المشتمل على السفر الذي
هو قطعة من السفر والسنة المشتملة على الفصول الاربع التي بها يختلف المزاج • وعرض بانه
عليه السلام لشرف منزلته اعطى كل من رآه حكم الصحبة • وايضا يلزم ان لا يعد جوهر بن عبد الله ونحوه من
الصحابة ولا خلاف في انهم صحابة • وقال اصحاب الاصول الصحابي من طالعت مجالسته له على طريق
التبع له والاخذ عنه فلا يدخل من وفد عليه وانصرف بدون مكث • وقيل الاموليون بشرطون في الصحابي
ملازمة سنة اشهر فصاعدا • وقيل لاحد لتلك الكثرة بتقدير بل بتقريب ويؤيده ما قال ابو منصور الشيباني
الصحابي من طالعت محبته وكثر مكثه وجلسه معه مستفيدا منه • قال النووي مذهب الاموليين مبني

على مقتضى العرف فان العرف مخصص اسم الصحبة بمن كثرت صحبته واشتهرت متابعتها * فائدة * لا خفاء في رجحان رتبة من لازمه صلى الله عليه وسلم وقاتل معه او قتل تحت رايته على من لم يلازمه او لم يحضر معه مشهدا وعلى من كلمه يسيرا او ماشاة قليلا او رآه على بعد او في حال الطفولية وان كان شرف الصحبة حاملا للجميع ومن ليس منهم سماع من النبي عليه السلام فحديثه مرسل من حيث الرواية وهم مع ذلك معدودون في الصحابة لما نالوا من شرف الرؤية * فائدة * يعرف كونه صحابيا بالتواتر او الاستفاضة او الشهرة او باخبار بعض الصحابة او بعض ثقات التابعين او باخباره عن نفسه بانه صحابي اذا كانت دعواه تدخل تحت الامكان بان لا يكون بعد مائة سنة من وفاته صلى الله عليه وسلم * واعلم ان الصحابة كلهم عدول في حق رواية الحديث وان كان بعضهم غير عدل في امر آخر هذا كله خلاصة ما في شرح النخبة وشرحه وجامع الرموز والبرجندي ومجمع السلوك وغيره •

الاستصحاب هو عند الاصوليين طلب صحبة الحال للماضي بان يحكم على الحال بمثل ما حكم على الماضي و حاصله ابقاء ما كان على ما كان بمجرد انه لم يوجد له دليل مزيل وهو حجة عند الشافعي وغيره كالمربي والصيرفي والغزالي في كل حكم عرف وجوبه بدليله ثم وقع الشك في زواله من غير ان يقوم دليل بقائه او عدمه مع التأمل والاجتهاد فيه • وعند اكثر الحنفية ليس بحجة موجبة للحكم ولكنها دافعة للزام الخصم [لان متبنت الحكم ليس بمبقي له يعني ان ايجاد شئ امر و ابقاء امر آخر فلا يلزم ان يكون الدليل الذي اوجده ابتداء في الزمان الماضي مبقيا في زمان الحال لان البقاء عرض حادث بعد الوجود وليس عينه ولهذا يصح نفي البقاء عن الوجود فيقال وجد فلم يبق فلا بد للبقاء من سبب علته فالحكم ببقاء حكم بمجرد الاستصحاب يكون حكما بلا دليل وذلك باطل هكذا في نور الانوار • وفي الحموي حاشية الاشباه في القاعدة الثالثة الاستصحاب وهو الحكم بثبوت امر في وقت آخر وهذا يشمل نوعيه وهما جعل الحكم الثابت في الماضي مصاحبا للحال او جعل الحال مصاحبا للحكم الماضي واختلف في حجيته فقل حجة مطلقا ونفاة كثير مطلقا واختير انه حجة للدفع لا للاستحقاق اي لدفع الزام الغير لا لزام الغير والوجه الوجه انه ليس بحجة اصلا لان الدفع استمرار عدمه الاصلي لان المثبت للحكم في الشروع لا يوجب بقاءه لان حكمه الاثبات والبقاء غير الثبوت فلا يثبت به البقاء كالايجاد لا يوجب البقاء لان حكمه الوجود لا غير يعني انه لما كان الايجاد علة للوجود لا للبقاء فلا يثبت به البقاء حتى يصح الافناء بعد الايجاد ولو كان الايجاد موجبا للبقاء كما كان موجبا للوجود لما تصور الافناء بعد الايجاد لاستحالة الفناء مع البقاء ولما صح الافناء بعد الايجاد لا يوجب البقاء انتهى] فان قيل ان قام دليل على كونه حجة لزم شمول الوجود اعني كونه حجة لاثباتات والدفع والا لزم شمول العدم احيب بان معنى الدفع ان لا يثبت حكم وعدم الحكم مستند الى عدم دليله والاصل في العدم الاستمرار حتى يظهر دليل

الوجود و ثمرة الخلاف تظهر فيما اذا بيع شقص من الدار و طلب الشريك الشفعة فانكر المشتري ملك الطالب في السهم الآخر الذي في يده و يقول انه بالاعادة عندك فعند الحنفية القول قول المشتري و لا تجب الشفعة الابدية لان الشفع يتمسك بالاصل و لان اليد دليل الملك ظاهرا و الظاهر يصلح لدفع الغير لان الالتزام الشفعة على المشتري في الباقي و عند الشافعي تجب بغير بينة لان الظاهر عنده يصلح للدفع و الالتزام جميعا فيأخذ الشفعة من المشتري جبرا و ان شئت الزيادة فارجع الى كتب الاصول كالتوضيح و نحوه •

الصعب بالفتح و سكون العين در لغت بمعني دشوار و تند كما في كنز اللغات و نزد بلغاء آنست كه در ربط طرفه آرد لفظي مثل ترصيع و تجنيس و معنوي مثل ايهام و خيال كذا في جامع الصنائع و وجه التسمية غير مخفي •

الصلابة بالفتح و تخفيف اللام هي عند بعض الحكماء من الكيفيات الملموسة و هي كيفية بها ممانعة الغامر اي كيفية بها يكون الجسم ممانعا للغامر فلا يقبل تأثيره و لا ينغمر تحته و يسمى ذلك الجسم صلبا و يقابلها تقابل العدم و الملكة و اللين و هو عدم الصلابة عما من شأنه الصلابة و انما اعتبر هذا القيد احترازا عن الفلك فانه لا يوصف عندهم بكونه من شأنه الصلابة و انكان مما لا ينغمر و لا يتأثر من الغامر لكن بذاته لا بكيفية قائمة به كالجسم العنصري • و قيل اللين كيفية بها يطبع الجسم للغامر فعلى هذا اللين ضد الصلابة لكونه وجوديا ايضا • وقال الامام الرازي ان الصلابة و اللين ليسا من الكيفيات الملموسة لان الجسم اللين هو الذي ينغمر فهناك ثلثة امور الاول الحركة الحاصلة في سطحه و الثاني شكل التعبير المقارن لحدوث تلك الحركة و الثالث كونه مستعدا لقبول ذينك الامرين و ليس الا و لان بلين لانهما محسوسان بالبصر و اللين ليس كذلك فتعين الثالث و كذلك الجسم الصلب هو الذي لا ينغمر و هناك امور الاول عدم الانغماز و هو عديمي و الثاني الشكل الباقي على حاله و هو من الكيفيات المختصة بالكميات و الثالث المقاومة المحسوسة باللمس و ليست ايضا صلابة لان الهواء الذي في الزق المنفوخ فيه له مقاومة و لا صلابة له و كذا الرياح القوية لها مقاومة و لا صلابة فيها و الرابع الاستعداد الشديد نحو الافعال فهذا هو الصلابة فتكون من الكيفيات الاستعدادية كذا في شرح المواقف فحينئذ ايضا بينهما تقابل التضاد و يجيء ما يتعلق بذلك في لفظ اليبوسة في فصل السين من باب الياء المثناة التحتانية • و الصلابة عند الاطباء اسم مرض و سبق بيانها في لفظ السرطان في فصل الطاء من باب السين •

الصليب جليبا كه ترساين بر خود بندند و در اصطلاح شكلى كه از تقاطع خط محور و خط استواء در فلك پديد آيد و آنرا صليب الافلاك نيز گويند و صليب اكبر نيز نامند • و في المؤيد تقاطع ميل شمالي و تقاطع ميل جنوبي و تقاطع فلك تدوير را نيز توان گفت كذا في كشف اللغات و فيه

ايضا و صليبي خط چهار گوشه و قيل سه گوشه و قيل هيئتي كه از تقاطع خط استواء و خط محور حاصل شود •

الصواب هو يستعمل تارة بمعنى الاولى في مقابلة غير اللائق و تارة بمعنى الحق في مقابلة الخطأ كذا في بعض شروح الشمسية وقد سبق في لفظ الحق في فصل القاف من باب الحاء [الصواب

لغة السداد و املاحا هو الامر الثابت الذي لا يسوغ انكاره • والفرق بين الصواب وألصدق و الحق أن الصواب هو الامر الثابت في نفس الامر الذي لا يسوغ انكاره والصدق هو الذي يكون ما في الذهن مطابقا لما في الخارج والحق هو الذي يكون ما في الخارج مطابقا لما في الذهن كذا في الجرجاني •

فصل التاء المثناة الفوقانية * الصليبية فرقة من الخوارج العجاردة اصحاب عثمان بن

الصلت بن الصامت • و قيل اصحاب الصلت بن الصامت وهم كالعجاردة لكن قالوا من اسلم واستجارنا توليناه و برئنا من اطفاله حتى يبلغوا فيدعو الى الاسلام فيقبلو و روي عن بعضهم ان الاطفال سواء كانوا للمؤمنين او للمشركين لا ولاية لهم ولا عداوة بهم حتى يبلغوا فيدعو الى الاسلام فيقبلوا او ينكروا كذا في شرح المواقف •

الصامت بالميم قسم من الحروف كما مر في فصل الفاء من باب الحاء •

المصمت هو البيت الذي ليس في عروضه قافية و هو من مصطلحات الشعراء و قد سبق في

فصل التاء المثناة الفوقانية من باب الباء الموحدة •

الصوت بالفتح و يكون الواو ما هية بد هية لانه من الكيفيات المحسوسة و قد اشتبه عند البعض

ما هيته بسببه القريب او البعيد ف قيل الصوت هو تموج الهواء • و قيل هو قلع او قرع و الحق ان ما هيته ليست ما ذكر بل سبب الصوت القريب التمرج و ليس التمرج حركة انتقالية من هواء واحد بعينه

بل هو صدم بعد صدم و سكون بعد سكون فهو حالة شبيهة بتموج الماء في الحوض اذا القى حجر في وسطه و انما كان سببا قريبا لانه متى حصل التمرج المذكور حصل الصوت و اذا انتفى انتفى فانما نجد الصوت

مستمر باستمرار تموج الهواء الخارج من الحلق والآلات الصناعية و منقطعا بانقطاعه و كذا الحال في طنين الطست فانه اذا سكن انقطع لانقطاع تموج الهواء و سبب التمرج قلع عنيف اي تفريق شديد او قرع عنيف

اي امساس شديد اذ بهما ينقلب الهواء من المسافة التي يسلكها الجسم القارع او المقلوع الى الجنبين بعنف و ينقاد له اي لذلك الهواء المنقلب باجساد زمن الهواء الى ان ينتهي الى هواء لا ينقاد للتموج

فيقطع هناك الصوت كالبحر المرمي في وسط الماء • و ذكر البعض ان الهواء المتموج بهما على هيئة مخروطية قاعدته على سطح الارض اذا كان المصوت ملاصقا به و رأسه في السماء فاذا فرض المصوت في موضع عال حصل هناك مخروطان تتطابق قاعدتهما و من هذا التصوير يعلم اختلاف مواضع وصل

الصوت بحسب الجوانب و انما اعتبر العنف في القلع و القرع لانك لو قرعت جعسا كالصوف مثلا

قرعاً لينا أو قلعة كذلك لم يوجد هناك صوت • ثم الصوت كيفية قائمة بالهواء تحدث بسبب تموج بالقرع
 أو القطع يحملها الهواء إلى الصماخ فيسمع الصوت لوصوله إلى السامعة لا لتعلق حاسة السمع بذلك
 الصوت يعنى الاحساس بالصوت يتوقف على أن يصل الهواء الحامل له إلى الصماخ لا بمعنى أن هواء
 واحداً بعينه يتموج ويتكيف بالصوت ويوصله إلى السامعة بل بمعنى أن ما يجاور ذلك الهواء المتكيف
 بالصوت يتموج ويتكيف بالصوت أيضاً وهكذا إلى أن يتموج ويتكيف به الهواء الراكذ في الصماخ
 فتدركه السامعة وإنما قلنا أن الاحساس الخ لأن من وضع فمه في طرف أنبوبة طويلة و وضع طرفه الآخر
 في صماخ إنسان وتكلم فيه بصوت عال سمعه ذلك الإنسان دون غيره وما هو إلا ليحصر الأنبوبة الهواء
 الحامل للصوت ومنعها من الانتشار والوصول إلى صماخ الغير • وأعلم أن الصوت موجود في الخارج أي
 خارج الصماخ و إلا لم تدرك جهة أصلاً وتروهم البعض أن التموج الناشئ من القرع أو القلق إذا وصل إلى
 الهواء المجاور للصماخ حدث في هذا الهواء بسبب تموج الصوت ولا وجود له في الهواء المتموج الخارج
 عن الصماخ وتحقيق المباحث في شرح المواقف [أعلم أن ما يخرج من الفم أن لم يشتمل على حرف
 فهو صوت و أن اشتمل ولم يفد معنى فهو لفظ و أن افاد معنى فهو قول فإن كان مفرداً فكلمة أو مركباً من
 اثنين و لم يفد نسبة مقصودة فجملته أو افاد فكلام كذا في كليات أبى البقاء] • والصوت عند النكاة لفظ
 حكى به صوت أو صوت به سواء كان التصويت لزجر حيوان أو دعائه أو غير ذلك أو كان للتعجب أو تسكين
 الوجد أو تحقيق التحسر فالألفاظ التي يسميها النكاة أصواتاً ثلثة أقسام أحدها حكاية صوت صادر من
 الحيوانات العجم أو من الجمادات أي لفظ صوت به كصوت ببيمة أو طائر أو غيرها ويشبه به إنسان
 بصوت غيرها كما يفعله بعض الصيادين عند الصيد لذاتنفر الصيد وليس المراد حكاية الصوت في نحو
 غاق صوت الغراب لأنه اسم صوت لا صوت وثانيها أصوات خارجة عن فم الإنسان غير موضوعة وضعا بل تدل
 طبعاً على معان في أنفسهم كقول النادم أو المتعجب وي و قول المستكبر بشيى أف فإن النادم
 والمتعجب يخرج عن صدره صوت شبيه بلفظ وي وكذا المستكبر يخرج من فمه صوت شبيه بلفظ أف
 وتالذها أصوات يصوت بها الحيوان عند طلب شىى منه كما تقول نخ لا ناخة البعير وجميع هذه الأقسام
 مبنيات جارية مجرى الأسماء وليست أسماء حقيقة لعدم كونها دالة بالوضع مع امتناع الحكم بها أو عليها
 أن قلت قد مر صاحب اللباب بكون الأصوات موضوعة قلت بعض الأصوات من نحو آح الخارجة عن
 فم الإنسان بمقتضى طبعه عند السعال وآة الخارجة عنه عند الوجد ليس بموضوع البتة فاما نحو نخ
 فيحتمل أن يكون موضوعاً بأن اتفقوا على تعيينه لا ناخة البعير وأن يكون خارجة عن فم الإنسان عند
 ناخة البعير خروج آح عند السعال والمحتمل أبداً يحتمل على الحكم فيجعل الكل غير موضوع رداً للمحتمل
 على الحكم هكذا يستفاد من الهدا و شروح الكافية •

المصوتة قسم من الحروف وقد سبق في فصل الفاء من باب الحاء •

فصل الحاء السهلة * [صبيح الوجه هو المتحقق بحقيقة اسم الجواد ومظهريته ولتحقق

رسول الله صلى الله عليه وسلم به روى جابر رضي الله تعالى عنه انه ما سئل عنه عليه السلام شيئا قط قال لا ومن استشفع به الى الله لم يرد سؤاله كما اشار اليه امير المؤمنين علي رضي الله تعالى عنه اذا كانت لك الى الله سبحانه تعالى حاجة فابدأ بمسألة الصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم ثم اسأل حاجتك فان الله اكرم من ان يسأل حاجتين فيقضي احدتهما و يمنع الاخرى والمتحقق برأيه في جوده عليه السلام هو الاشعث من الاخفاء الذي قال فيه عليه السلام رب اشعث مدفوع بالابواب لو اقسم على الله لا يبرؤ وأنا سمي صبيح الوجه لقوله صلى الله عليه وآله وسلم اطلبوا الكوائج عند صباح الوجه كذا في الاصطلاحات الصوفية •]

الصحة بالكسر وتشديد الحاء في اللغة مقابلة للمرض وتطلق ايضا على الثبوت وعلى مطابقة الشيء للواقع ذكر ذلك المولي عبد الحكيم في حاشية الخياي في بحث ان الالهام ليس من اسباب المعرفة بصحة الشيء • قال الحكماء الصحة والمرض من الكيفيات النفسانية وعرفهما ابن سينا في الفصل الاول من القانون بانها ملكة او حالة تصدر عنها الافعال الموضوع لها سليمة اي غير مآرفة فقولها ملكة او حالة اشارة الى ان الصحة قد تكون راسخة وقد لا تكون كصحة الزافة واما قدمت الملكة على الحالة مع ان الحالة متقدمة عليها في الوجود لان الملكة صفة بالاتفاق والحالة قد اختلف فيها فقيل هي صفة وقيل هي واسطة وقوله تصدر عنها اي لاجلها وبواسطتها فالموضوع اي المحل فاعل للفعل السليم والصحة آلة في صدوره عنه واما ما يقال من ان فاعل الفعل هو الموضوع و فاعل سلامة هو الحالة او الملكة فليس بشيء الا ان يأول بما ذكرنا والسليم هو الصحيح ولا يلزم الدور لان السلامة مأخوذة في التعريف هو صحة الافعال والصحة في الافعال محسوسة والصحة في البدن غير محسوسة فعرف غير المحسوس بالمحسوس لكونه اجلى وهذا التعريف يعم صحة الانسان و سائر الحيوانات والنباتات ايضا ان لم يعتبر فيه الاكون الفعل الصادر عن الموضوع سليما فالنبات اذا صدرت عنه افعاله من الجذب والهضم والتغذية والتنمية والتوليد سليمة وجب ان يكون صحيحا وربما تخص الصحة بالحيوان او الانسان فيقال هي كيفية لبدن الحيوان او الانسان النح كما وقع في كلام ابن سينا حيث قال في الشفاء الصحة ملكة في الجسم الحيواني تصدر عنه لاجلها افعاله الطبيعية وغيرها من المجري الطبيعي غير مآرفة وانه لم يذكر الحالة هنا اما لاختلاف فيها او لعدم الاعتداد بها وقال في موضع آخر من القانون الصحة هيئة بها يكون بدن الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث تصدر عنه الافعال صحيحة سالمة • ثم المرض خلاف الصحة فهو حالة او مأكدة تصدر بها الافعال عن الموضوع لها غير سليمة

بل مأونة وهذا يعم مرض الحيوان والنبات وقد يخص على قياس ما تقدم في الصحة بالحيوان او بالانسان فعلى هذا التقابل بينهما تقابل التضاد * وفي القانون ان المرض هيئة مضادة للصحة وفي الشفاء ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة عديمي لست اقول من حيث هو مزاج او الم وهذا يدل على ان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة * وفي المباحث المشرقية لا مناقضة بين كلامي ابن سينا ان في وقت المرض امران احدهما عدم الامر الذي كان مبدأ للافعال السليمة وثانيهما مبدأ الافعال المأونة فان سمي الاول مرضا كان التقابل تقابل العدم والملكة وان جعل الثاني مرضا كان التقابل من قبيل التضاد والظاهر ان يقال ان اكتفى في المرض بعدم سلامة الافعال فذلك يكفي عدم الصحة المقتضية للسلامة وان ثبتت هناك آفة وجودية فلا بد من اثبات هيئة تقتضيها فكأن ابن سينا كان مترددا في ذلك * واعترض الامام بانهم اتفقوا على ان اجناس الامراض المفردة ثلثة سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال ولا شيء منها بداخل تحت الكيفية النفسانية أما سوء المزاج الذي هو مرض انما يحصل ان اصاب احدى الكيفيات الاربع ازيد او انقص مما ينبغي بحيث لا تبقى الافعال سليمة فهناك امور ثلثة تلك الكيفيات وكونها غريبة منافرة واتصاف البدن بها فان جعل سوء المزاج عبارة عن تلك الكيفية كان يقال الحمى هي تلك الحرارة الغريبة كان من الكيفيات المحسوسة وان جعل عبارة عن كون تلك الكيفيات غريبة كان من باب المضاف وان جعل عبارة عن اتصاف البدن بها كان من قبيل الانفعال واما سوء التركيب فهو عبارة عن مقدار او عدد او وضع او شكل او انسداد مجرى يخل بالافعال وليس شيء منها من الكيفيات النفسانية وكون هذه الامور غريبة من قبيل المضاف واتصاف البدن بها من قبيل الانفعال واما تفرق الاتصال فظاهر انه عديمي فلا يكون كيفية واذا لم يدخل المرض تحت الكيفيات النفسانية لم تدخل الصحة تحتها ايضا لكونه ضدا لها والجواب بعد تسليم كون التضاد حقيقيا ان تقسيم المرض الى تلك الاقسام تسامح والمقصود انه كيفية نفسانية تحصل عند هذه الامور وتنسم باعتبارها وهذا معنى ما قيل انها منوعات اطلق عليها اسم الانواع * تنبيه * لا واسطة بين الصحة والمرض على هذين التعريفين اذ لا خروج من النفي والاثبات ومن ذهب الى الوسطة كجالينوس ومن تبعه وسماها الحالة الثالثة فقد شرط في الصحة كون صدور الافعال كلها من كل عضو في كل وقت سليمة لتخرج عنه صحة من يصم وقتا كالسقاء ويمرض ومن غير استعداد قريب لزوالها لتخرج عنه صحة الاطفال والمشايخ والفاقيهن لانها ليست في الغاية ولا ثابتة قوية وكذا في المرض فالنزاع لفظي بين الشيخ وجالينوس منشأ اختلاف تفسير الصحة والمرض عندهما ومعنوي بينه وبين من ظن ان بينهما واسطة في نفس الامر ومنشأ نسيان الشروط التي تنبغي ان تراعى فيما له وسط وما ليس له وسط وتلك الشروط ان يفرض الموضوع واحدا بعينه في زمان واحد وتكون الجهة والاعتبار واحدة وحينئذ

جاز ان يخلو الموضوع عنهما كان هناك واسطة و الا فلا فاذا فرض انسان واحد و اعتبر منه عضو واحد في زمان واحد فلا بد اما ان يكون معتدل المزاج و اما ان لا يكون كذلك فلا واسطة هكذا يستفاد من شرح حكمة العين و شرح المواقف * و عند الصرفيين كون اللفظ بحيث لا يكون شيئ من حرره الاصلية حرف علة و لا همزة و لا حرف تضعيف و ذلك اللفظ يسمى صحيحا هذا هو المشهور فالمعتل و المضاعف و المهموز ليس واحد منها صحيحا * و قيل الصحة مقابلة للاللال فالصحيح ما ليس بمعتل فيشتمل المهموز و المضاعف و قد سبق في لفظ البناء ايضا في فصل الياء المثناة التحتانية من باب البناء الموحدة و السالم قيل مرادف للصحيح * و قيل اخص منه و قد سبق في فصل الميم من باب السين * و عند النحاة كون اللفظ بحيث لا يكون في آخره حرف علة * قال في الفوائد الضيائية في بحث الاضافة الى ياء المتكلم الصحيح في عرف النحاة ما ليس في آخره حرف علة [كما قال قائل منهم شعرا ملمعا * بيت * داني صحيح جديست بنزدك نحويان * ما لا يكون آخره حرف علة *] و الملحق بالصحيح ما في آخره واو او ياء ما قبلها ساكن و اما كان ملحقا به لان حرف العلة بعد السكون لا تثقل عليها الحركة انتهى فعلى هذا المضاعف و المهموز و المثال و الاجوف كلها صحيحة * و عند المتكلمين و الفقهاء فهي تستعمل تارة في العبادات و تارة في المعاملات اما في العبادات فعند المتكلمين كون الفعل موافقا لامر الشارع سواء سقط به القضاء به او لا و عند الفقهاء كون الفعل مسقطا للقضاء و ثمره الخلاف تظهر فيمن صلى على ظن انه متطهر فبان خلافه فهي صحيحة عند المتكلمين لموافقة الامر على ظنه المعتبر شرعا بقدر وسعه لا عند الفقهاء لعدم سقوط القضاء به و يرد على تعريف الطائفتين صحة النوافل ان ليس فيها موافقة الامر لعدم الامر فيها على قول الجمهور و لا سقوط القضاء و يرد على تعريف الفقهاء ان الصلوة المستجمعة بشرائطها و اركانها صحيحة و لم يسقط به القضاء فان السقوط مبني على الرفع و لم يجب القضاء فكيف يسقط و اجيب عن هذا بان المراد من سقوط القضاء رفع وجوبه ثم في الحقيقة لا خلاف بين الفريقين في الحكم لانهم اتفقوا على ان المكلف موافق لامر الشارع فانه مثاب على الفعل و انه لا يجب عليه القضاء اذا لم يطاع على الحدث و انه يجب عليه القضاء اذا اطاع و انما الخلاف في وضع اللفظ الصحة و اما في المعاملات فعند الفريقين كون الفعل بحيث يترتب عليه الاثر المطلوب منه شرعا مثل ترتب الملك على البيع و البيئونة على الطلاق لا كحصول الانتفاع في البيع حتى يرد ان مثل حصول الانتفاع من البيع قد يترتب على الفاسد و قد يتخلف عن الصحيح ان مثل هذا ليس مما يترتب عليه و يطلب منه شرعا * و لا يرد البيع بشرط فانه صحيح مع عدم ترتب الثمرة عليه في الحال لان الاصل في البيع الصحيح ترتب ثمرته عليه و ههنا انما لم يترتب لمانع و هو عارض و قيل لا خلاف في تفسير الصحة في العبادات فانها في العبادات ايضا بمعنى ترتب الاثر المطلوب من الفعل على

الفعل الا ان المتكلمين يجعلون الاثر المطلوب في العبادات هو موافقة الامر والفقهاء يجعلونه رفع وجوب القضاء فمن ههنا اختلفوا في صحة الصلوة بظن الطهارة و يؤيد هذا القول ما رقع في التوضيح من ان الصحة كون الفعل موصلا الى المقصود الديني فالمقصود الديني بالذات في العبادات تفريغ الذمة والثواب وان كان يلزمها وهو المقصود الاخرى الا انه غير معتبر في مفهوم الصحة اولا وبالذات بخلاف الوجوب فان المعتبر في مفهومه اولا وبالذات هو الثواب وان كان يتبعه تفريغ الذمة والمقصود الديني في المعاملات الاختصاصات الشرعية اى الاغراض المترتبة على العقود والفسوخ كملك الرقبة في البيع وملك المتعة في النكاح وملك المنفعة في الاجارة والبيئونة في الطلاق فان قيل ليس في صحة النفل تفريغ الذمة قلنا لزم النفل بالشروع فحصل بادائها تفريغ الذمة انتهى * اعلم ان نقيض الصحة البطلان فهو في العبادات عبارة عن عدم كون الفعل موافقا لامر الشارع او عن عدم كونه مسقطا للقضاء وفي المعاملات عبارة عن كونه بحيث لا يترتب عليه الاثر المطلوب منه والفساد يرادف البطلان عند الشافعي واما عند الحنفية فكون الفعل موصلا الى المقصود الديني يسمى صحة وكونه بحيث لا يوصل اليه يسمى بطلانا وكونه بحيث يقتضي اركانه وشروطه الايصال اليه لا اوصافه الخارجية يسمى فسادا فالتلثة معان متقابلة ولذا قالوا الصحيح ما يكون مشروعا بامله وصفه والباطل ما لا يكون مشروعا لا بامله ولا بوصفه والفساد ما يكون مشروعا بامله دون وصفه وبالجملة فالمعتبر في الصحة عند الحنفية وجود الاركان والشروط فما ورد فيه نهي وثبت فيه قبض وعدم مشروعية فان كان ذلك باعتبار الاصل فباطل اما في العبادات فكالصلوة بدون بعض الشروط والاركان واما في المعاملات فكبيع الملاقيع وهي ما في البطن من الاجبة لا نعدام ركن البيع اعنى المبيع وان كان باعتبار الوصف ففساد كصوم الايام المنهية في العبادات والربوا في المعاملات فانه يشتمل على فضل خال عن العرض والزوائد فرع على المزيد عليه فكان بمنزلة وصف والمراد بالوصف عندهم ما يكون لازما غير منفك وبالمجاور ما يوجد وقتا ولا يوجد حيننا وايضا وجد اصل مبادلة المال بالمال لا وصفها الذي هي المبادلة التامة وان كان باعتبار امر مجاور فمكروه لا فاسد كالصلوة في الدار المغصوبة والبيع وقت نداء الجماعة هذا اصل مذهبه نعم قد يطلق الفاسد عندهم على الباطل كذا ذكر المحقق التفتازاني في حاشية العضدي * فائدة *

المتصف على هذا بالصحة والبطلان والفساد حقيقة هو الفعل لا نفس الحكم نعم يطلق لفظ الحكم عليها بمعنى انها تثبت بخطاب الشارع وهكذا الحال في الانعقاد واللزوم والنفاذ وكثير من المحققين على ان امثال ذلك راجعة الى الاحكام الخمسة فان معنى صحة البيع اباحة الانتفاع بالمبيع ومعنى بطلانه حرمة الانتفاع به وبعضهم على انها من خطاب الوضع بمعنى انه حكم بتعلق شيء بشيء تعلقا زائدا على التعلق الذي لابد منه في كل حكم وهو تعلقه بالمحكوم عليه وبه وذلك ان الشارع حكم

بتعلق الصحة بهذا الفعل وتعلق البطلان او الفساد بذلك وبعضهم على انها احكام عقلية لا شرعية فان الشارع اذا شرع البيع لحصول الملك وبتين شرائطه واركانه فالعقل يحكم بكونه موصلا اليه عند تحققها وغير موصلا عنده عدم تحققها بمفولة الحكم بكون الشخص مصليا او غير مصل كذا في التلويح . واما عند المحدثين فهي كون الحديث صحيحا والصحيح هو المرفوع المتصل بنقل عدل ضابط في التحمل والاداء سالما عن شذوذ وعلّة فالمرفوع احتراز عن الموقوف على الصحابي او التابعي فان المراد به ما رفع الى النبي صلى الله عليه وسلم والاتصال بنقل العدل احتراز عما لم يتصل سنده اليه صلى الله عليه وسلم سواء كان الانقطاع من اول الاسناد او اوسطه او آخره فخرج المنقطع والمعضل والمرسل جليا وخفيا والمعلق وتعليق البخاري في حكم المتصل كونها مجتمع لشرائط الصحة وذلك لانها وان كانت على صورة المعلق لكن لما كانت معروفة من جهة الثقات الذين علق البخاري عنهم او كانت متصلة في موضع آخر من كتابه لا يضره خلل التعليق وكذا لا يضره خلل الانقطاع لذلك وعما اتصل سنده ولكن لم يكن الاتصال بنقل العدل بل تخلل فيه مجروح او مستور العدالة اذ فيه نوع جرح والضابط احتراز عن المغفل والساهي والشاك لان قصور ضبطهم وعلمهم مانع عن الوصول الى الصحة وفي التحمل الاداء احتراز عن لم يكن موصوفا بالعدالة والضبط في احد الحالين والسالم عن شذوذ احتراز عن الشاذ وهو ما يخالف فيه الراوي من هو ارجح منه حفظا او عددا او مخالفة لا يمكن الجمع بينهما وعلّة احتراز عن المعتدل وهو فيه علّة خفية قاذحة لظهور الوهن في هذه الامور فتمنع من الصحة هكذا في خلاصة الخلاصة ولا يحتاج الى زيادة قيد ثقة ليخرج المنكر اما عند من يسوي بينه وبين الشاذ فظاهروا اما عند من يقول ان المنكر هو ما يخالف فيه الجمهور اعم من ان يكون ثقة او لا فقد خرج بقيد العدالة كما في شرح شرح النخبة . والقسطلاني ترك قيد المرفوع وقال الصحيح ما اتصل سنده بعدول ضابطين بلا شذوذ ولا علّة . وقال صاحب النخبة خبر الواحد بنقل عدل تام الضبط متصل السند غير معلل ولا شاذ هو الصحيح لذاته فان خف الضبط مع بقية الشروط المعتبرة في الصحيح فهو الحسن لذاته . وفي شرح النخبة وشرحه هذا اول تقسيم المقبول لانه اما ان يشتمل من صفات القبول على اعلاها اول والاوّل الصحيح لذاته والثاني ان وجد امر يجبر ذلك القصور بكثرة الطرق فهو الصحيح ايضا لكن لا لذاته بل لغيره وحيث لا جبر فهو الحسن لذاته وان قامت قرينة ترجح جانب قبول ما يتوقف فيه فهو الحسن ايضا لكن لا لذاته بل لغيره فقولنا لذاته يخرج ما يسمى صحيحا بامر خارج عنه فاذا روي الحديث الحسن لذاته من غير وجه كانت روايته منقطة عن مرتبة الاول او من وجه واحد مساو له او راجح يرتفع عن درجة الحسن الى درجة الصحيح ومار صحيحا لغيره كمحمد بن عمر وبن علقمة فانه مشهور الصدق والصيانة ولكنه ليس من اهل الاتفاق بحيث ينفقه البعض من جهة سوء حفظه وثقة بعضهم بصدقه وجلالته فلذا اذا نفرد هو

بما لم يتابع عليه لا يرتقي حديثه عن الحسن فاذا انضم اليه من هو مثله او اعلى منه او جماعة صار حديثه صحيحا
واما حكمنا بالصحة عند تعدد الطرق او طريق واحد مسالوه او راجع لان للصورة المجموعة قوة تجبر القدر
الذي قصر به ضبط راوى الحسن عن راوى الصحيح ومن ثم تطلق الصحة على الاسناد الذي يكون
حسنا لذاته لو تفرد عند تعدد ذلك الاسناد سواء كان التعدد لمجئه من وجه واحد آخر عند التساوي
والرجحان او اكثر عند عدمهما انتهى • اعلم ان المفهوم من دليل الحصر وظاهر كلام القوم ان القصور في
الحسن ينطبق الى جميع الصفات المذكورة والتحقيق ان المعتبر في الحسن لذاته هو القصور في الضبط
فقط وفي الحسن لغيره والضعيف يجوز تطرق القصور في الصفات الاخر ايضا كذا في مقدمة شرح
المشكوة * فائدة * يتفاوت رتبة الصحيح بتفاوت هذه الاوصاف قوة وضعفا فمن المرتبة العليا في ذلك
ما اطلق عليه بعض الائمة انه اصح الاسانيد كالزهري عن سالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب وكمحمد
بن سيرين عن عبيدة بن عمرو عن علي بن ابي طالب وابراهيم النخعي عن علقمة عن ابن مسعود
والمعتمد عدم الاطلاق لترجمة معينة فلا يقال لترجمة معينة مثلا للترمذي عن سالم النخعي انه اصح الاسانيد
على الاطلاق من اسانيد جميع الصحابة نعم يستفاد من مجموع ما اطلق عليه الائمة ذلك اي انه اصح
الاسانيد ارجحيته على ما لم يطلقونه عليه انه اصح الاسانيد ودون تلك المرتبة في المرتبة كرواية يزيد بن
عبد الله عن جده عن ابيه ابي موسى وكماد بن سلمة عن ثابت عن انس ودونها في المرتبة
كسهيل بن ابي صالح عن ابيه عن ابي هريرة وكلاء بن عبد الرحمن عن ابيه عن ابي هريرة فان الجميع
يشتملهم اسم العدالة والضبط الا ان في المرتبة من الصفات الراجعة ما يقتضي تقديم ما رواهم على
التي تليها وكذا الحال في الثانية بالنسبة الى الثالثة والمرتبة الثالثة مقدمة على رواية من يعد
ما يتفرد به حسنا بل صحيحا لغيره ايضا كمحمد بن اسحق عن عاصم بن عمر عن جابر وعمر بن شعيب عن
ابيه عن جده وقس على هذا ما يشبهها للصحة في الصفات المرجحة من مراتب الحسن ومن ثم
قالوا اعلى مراتب الصحيح ما اخرج به البخاري ومسلم وهو الذي يعبر عنه اهل الحديث بقوله متفق
عليه ودونها ما انفرد به البخاري ودونها ما انفرد به مسلم ودونها ما جاء على شرط البخاري وحده ثم
ما جاء على شرط المسلم وحده ثم ما ليس على شرطهما * فائدة * ليس العزيز شرطا للصحيح خلافا
لمن زعمه وهو ابو علي الجبائي من المعتزلة واليه يومي كلام الحاكم ابي عبد الله في علوم الحديث
حيث قال والصحيح ان يرويه الصحابي الزائل عنه اسم الجهالة بان يكون له راويان ممن يتداوله
اهل الحديث فصاعدا الى وقتنا كالشهادة على الشهادة اي كداول الشهادة على الشهادة بان يكون
لكل واحد منهما راويان هكذا يستفاد من شرح النخبة و شرحه وخلاصة الخلاصة •

الصحيح يطلق على معان منها ما عرفت قبيل هذا ومنها الجمع السالم ومنها العدد الذي ليس بكسر •

التصحيح هو تفعيل من الصحة التي هي ضد السقم فيكون المعنى ازالة السقم من السقيم •
 وعند اهل الفرائض هو ان يؤخذ السهام من اقل عدد يمكن على وجه لا يقع الكسر على واحد من الورثة كذا
 في الشريفي سمي به لان وقوع الكسر على واحد من الورثة بمنزلة السقم فتعالجه بالطريق المذكور
 المعروف عندهم فانبت بمنزلة الطبيب والطريق المذكور بمنزلة الدواء والحاصل ازالة الكسر الواقعة بين
 السهام والروس • وعند المحققين هو كتابة صم على كلام يحتمل الشك بان كرر لفظ مثلا لا يخل تركه كذا
 في خلاصة الخلاصة والارشاد الساري شرح صحيح البخاري •

الصريح بالراء المهملة عند الاصريين لفظ انكشف المراد منه في نفسه بسبب كثرة الاستعمال
 حقيقة كان او مجازا وكمه ثبوت موجبه من غير حاجة الى الذية او القرينة وتقابلها الكناية وتجيب
 في فصل الياء من باب الكاف هذا هو المذكور في كتب الحنفية [قوله في نفسه اي بالنظر
 الى كونه لفظا مستعملا والكناية ما استتر المراد منه في نفسه سواء كان المراد فيها معنى حقيقيا او مجازيا
 واحتراز بقوله في نفسه عن استتار المراد في الصريح بواسطة غرابة اللفظ او ذهول السامع عن الوضع
 او عن القرينة او نحو ذلك و ايضا احتراز عن انكشاف المراد في الكناية بواسطة التفسير والبيان فمثل
 المفسر والمحكم داخل في الصريح ومثل المجمل والمشكل داخل في الكناية كذا في التلويح] واما
 في العضدي فقال هو من اقسام المنطوق فانه ينقسم الى صريح وغير صريح ويجيب في فصل القاف من
 باب النون • وعند النخاعة يطلق على التأكيد اللفظي • في العباب التأكيد باعادة لفظ الاول يسمى صريحا
 وبغير لفظ الاول يسمى غير صريح ومعنويا ويطلق ايضا على قسم من الاعراب • والتصريخة عند اهل
 البيان قسم من الاستعارة مقابلة للمكنية وتجيب في لفظ الاستعارة في فصل الراء من باب العين •

[**المصافحة والتصالح** دست يكدیگر را گرفتن و آن سنت است نزد ملاقات و باید که بهر

دو دست بود و آنکه بعض مردم بعد نماز فجر و یا بعد نماز جمعه می کنند چیزی نیست و بدعت
 است از جهت تخصیص وقت اما سنیت مصافحه که علی الاطلاق است باقی است پس اگر از سابق
 ملاقات نشده باشد سنت است و اگر ملاقات شده باشد بدعت است و با زن جوان مصافحه حرام
 است و با پیرزن که مشتبهات نبود لایاس است و روایت کرده اند که ابوبکر صدیق رضي الله عنه در
 خلافت خود بعجائز که شیر آنها خورده بود مصافحه می کرد و ابن زبیر رضي الله عنه در مکه عجزوی
 را برای بیمار داری خود اجاره گرفت که پایهای او را میمالید و در سر او سپش میجست و اگر همچنین مردی
 پیر باشد که از فتنه شهوت ایمن باشد او را مصافحه با زن جوان درست است و مصافحه با امرد خوش
 شکل درست نباشد و بهر که نظر کردن حرام است مساس کردن او نیز حرام است بلکه حرمت مساس
 سخت تر از نظر است • و سنت آنست که چون سلام گوید دست بدهد ولیکن کف بر کف نهد و سر

انكشتان نكیرد كه بدعت است هكذا في شرح المشكوة للشيخ عبد الحق الدهلوي [وعند المحققين هي مساواة احد اصحاب كذب الحديث للشيخ الراوي لا للراوي وسبق بيانها في لفظ المساواة في فصل الياء من باب السين •

الصفحة كاللقطة بحسب لغت هر چیز است كه عريض و منبسط باشد و مراد از آن در علم اسطرلاب جسيميت كه محيط باشد باو دو دائرة متساوي متوازي و سطحی كه واصل باشد ميلی محيطين اين دو دائرة و صفحه كه بر آن افاق اقاليم سبعه نوشته باشند آن را صفحه آفتابي نامند كذا ذكره عبد العلي البرجندي في شرح بيست باب •

الصفحة الملساء عند الحكماء و المتكلمين هي ما يكون اجزأه المفروضة متساوية في الوضع و متصلة بحيث لا يكون بين تلك الاجزاء فرج سواء كانت نائذة و تسمى مساما او غير نافذة و تسمى زوايا كذا في شرح المواقف في بيان جواز الخلأ في بحث المكان • و صفحة القمر و الشمس يجي في لفظ الاصبع في فصل العين •

الصلح بالضم و يكون الام في اللغة اسم من المصالحة خلاف الخصامة مأخوذ من الصلاح و هو الاستقامة يقال صلح الشيء اذا زال عنه الفساد و في الشريعة عقد يرفع النزاع اي يكون المقصود و الغرض منه رفع النزاع فلا يرد هبة الدين ممن عليه الدين بعد المطالبة و الدعوى فانه يرتفع النزاع بذلك ايضا لكن المقصود الاصلي من الهبة مطلقا ليس رفع النزاع كذا ذكر في البرجندي [اعلم ان الصلح باعتبار احوال المدعى عليه على ثلاثة اشرب لان الخصم وقت الدعوى اما ان يجيب او يسكت و الاول اما بالقرار او الانكار فالاول اي الصلح بالقرار فحكمه كالبيع ان وقع عن مال بمال لوجود معنى البيع و هو مبادلة المال بمال بالتراضي فتجرى فيه احكام البيع كالشفعة و الرد بالعيب و خيار الرؤية و الشرط و حكمه كالأجارة ان وقع عن مال بمنفعة او عن منفعة بمال او بمنفعة عن جنس آخر فتجرى فيه احكام الاجارة فيشترط التوقيت و يبطل بموت احدهما و بهلاك المحل في المدة و الثاني و الثالث اي الصلح على الانكار و السكوت معارضة في حق المدعي و غداء يمين و قطع نزاع في حق المدعى عليه فلا شفعة في صلح عن دار لان المدعى عليه يزعم ان تلك الدار ملكه و غرضه بالصلح استبقاء ملكه على ما كان و تجب في صلح على دار لان المدعي يأخذ تلك الدار عوضا عن ملكه فيؤخذ على زعمه • ثم الصلح باعتبار بدليه على اربعة اوجه اما ان يكون عن معلوم على معلوم وهو جائز لا محالة و اما ان يكون عن مجهول على مجهول فلان لم يحتج فيه الى التسليم مثل ان يدعي حقا في دار رجل و ادعى المدعى عليه حقا في الارض بيد المدعي فاصطحا على ترك الدعوى من الجانبين جاز و ان احتج اليه و قد اصطحا على ان يدفع احدهما مالا و لم يبينه او على ان يسلم اليه ما ادعاه لم يجز لان الجهالة فيه تمنع التسليم و التسلم و اما ان يكون

عن مجهول على معلوم وقد احتج فيه الى التسليم كما اذا ادعى حقا في دار في يد رجل فاصحا على ان يعطيه المدعي مالا معلوما ليسلم المدعى عليه ما ادعاه وهو لا يجوز وان لم يحتج فيه الى التسليم كما اذا اطلقا في هذه الصورة على ان يترك المدعي دعوته بمال معلوم يعطيه المدعى عليه فهذا جائز واما ان يكون عن معلوم على مجهول وقد احتج الى التسليم لا يجوز وان لم يحتج اليه جاز والامل في ذلك ان الجهالة المفضية الى المنازعة الممانعة عن التسليم والتسلم مفسدة والجهالة التي ليست هذه صفتها لا تكون مفسدة هكذا في العناية شرح الهداية والطحطاوي شرح الدرالمختار [وصلى نزل صوفيه عبارته من از قبول اعمال و عبادات كما وقع في بعض الرسائل •

الصالح عند المحدثين حديث هو دون الحسن قال ابو داود وما كان في كتابي السنن من حديث فيه وهن شديد فقد بينته وما لم اذكر فيه شيئا فهو صالح وبعضها اصلح من بعض انتهى • قال الحافظ ابن حجر لفظ صالح في كلامه اعم من ان يكون للاحتجاج او للاعتبار فما ارتقى الى الصحة ثم الى الحسن فهو بالمعنى الاول وما عداها فهو بالمعنى الثاني وما قصر عن ذلك فهو الذي فيه وهن شديد كذا في الارشاد الساري شرح صحيح البخاري •

[الصلاح هو سلوك طريق الهدى وقيل هو استقامة الحال على ما يدعو اليه العقل والشرع والصلح القائم بما عليه من حقوق العباد وحقوق الله تعالى كذا في كليات ابي البقاء •]

الصالحية فرقة من المعتزلة اصحاب الصلحي وهم جوزوا قيام العلم والارادة والقدرة والسمع والبصر بالميث ويلزمهم جواز كون الناس مع اقصافهم بهذه الصفات امواتا وان لا يكون البارئ تعالى حيا وجوزوا خلو الجوهر عن الاعراض كلها كذا في شرح المواقف •

المصلحة هي ما يترتب على الفعل ويجبى في لفظ الغاية في الناقص اليائي من باب الغنى المعجمة وجب المصلحة المصالح • والمصالح المرسلة عند الاصوليين هي الاوصاف التي تعرف عليها اى بدون شهادة الاصول بمجرد الاخالة اى بمجرد كونها مخيلة اى موقعة في القلب خيال العلية والصحة فلم يشهد لها الشرع بالاعتبار ولا بالابطال وهي مقبولة عند الغزالي اذا كانت المصلحة ضرورة قطعية كلية • ثم قال الغزالي وهذه اى المصلحة التي لم يشهد لها الشرع بالاعتبار ولا بالابطال وان سميها مصلحة مرسله لكنها راجعة الى الاصول الاربعة لان مرجع المصلحة الى حفظ مقاصد الشرع المعلومة بالكتاب والسنة والاجماع فهي ليست بقياس اذ القياس له اصل معين والمصالح الخارجية هي التي في محل الحاجة والمصالح التحسينية هي التي لا تكون في محل الضرورة ولا الحاجة بل هي تقرير الناس على مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم هكذا يستفاد من التوضيح والتلويح والجلبي ويجبى في لفظ المناسبة ايضا في فصل الباء الموحدة من باب النون •

الاصطلاح هو العرف الخاص [وهو عبارة عن اتفاق قوم على تسمية شيء باسم بعد نقله عن موضوعه الاول لمناسبة بينهما كالعموم والخصوص او لمشاركتها في امر او مشابتهما في وصف او غيرها كذا في تعريفات الجرجاني] وقد سبق في لفظ المجاز في فصل الزاء المعجمة من باب الجيم • والاصطلاح هو ما يتعلق بالاصطلاح يقال هذا منقول اصطلاحى وسنة اصطلاحية و شهر اصطلاحى و نحو ذلك •

فصل الدال المهمة * الصعود بالفتح وتخفيف العين ضد الهبوط كما فى المنتخب واستعملهما اهل الهيئة لمعان بعضها بالقياس الى الحركة الاولى وبعضها بالقياس الى الحركة الثانية اما بالقياس الى الحركة الاولى فيقال النصف الصاعد من الفلك هو من غاية الانحطاط تحت الانق الى غاية الارتفاع فوقه على خلاف توالى البروج و يسمى النصف الشرقي والنصف المقبل ايضا و النصف الهابط هو من غاية الارتفاع الى غاية الانحطاط و يسمى النصف الغربي والنصف المنحدر ايضا ويقال الصعود ايضا على تقارب الكوكب من سمت الرأس والهبوط على تباعده منه على ما ذكره عبد العلي البرجندي في بحث النطاقات في شرح التذكرة من الصعود والهبوط وقد يطلق على تقارب الكوكب من سمت الرأس و تباعده و على كونه فى النصف الشرقي من الفلك و النصف الغربي منه انتهى كلامه و اما بالقياس الى الحركة الثانية فيستعملان لمعان أحدها ان مركز التدوير او الكوكب اذا كان متحركا في نصف البروج الذي هو من اول الجدي الى آخر الجوزاء على التوالي يسمى صاعدا و فى النصف الآخر هابطا و ثانيها انه اذا كان مركز التدوير او مركز الشمس متحركا فى النطاق الثالث والرابع من الخارج او كان مركز الكوكب فى النطاق الثالث والرابع من التدوير يسمى صاعدا و فى النطاقين الآخرين هابطا فالمراد بالصعود حينئذ تباعد مركز التدوير او الكوكب عن الارض و بالهبوط تقاربه منها و ثالثها انه اذا كان مركز التدوير او الكوكب متحركا من منتصف النصف الجنوبي من منطقة الخارج الى منتصف النصف الشمالي منها يسمى صاعدا و فى النصف الآخر هابطا وبهذا المعنى الاخير يطلق الصعود والهبوط فى العروض • وذكر العلامة فى النهاية والتحفة انه قد يراد بصعود الكوكب ازدياد بعده على البعد الاوسط فبهذا الاعتبار يقال انه صاعد مادام فى النطاق الاول والرابع وهابط مادام فى النطاقين الآخرين والمشهور عند اهل الاحكام انه بهذا الاعتبار يسمى مستعليا ومنخفضا ولا مشاحة فى الاصطلاحات والظاهر من بعض كتب الهيئة انه يطلق الصعود والهبوط فى النطاقات البعدية الميسرية والاستلاء والانخفاض فى النطاقات البعدية فيقال انه صاعد مادام فى النطاق الاول والرابع من النطاقات الميسرية وهابط مادام فى الباقيين منها ويقال انه مستعل مادام فى الاول والرابع من النطاقات البعدية ومنخفض مادام فى الآخرين منها • وفي شرح الملخص وربما يقال انه صاعد مادام فى الاول والرابع من النطاقات البعدية ويسمى مستعليا وهابطا مادام فى الآخرين ويسمى منخفضا هكذا يستفاد من شرح المواقيت وما ذكره

عبد العلي البرجندي في حاشية شرح الملخص و شرح التذكرة •

الصيد بالفتح وسكون الياء المنذرة التكتانية مصدر بمعنى الاصطياد و يطلق ايضا على ما يصطاد كما في شرح ابى المكارم و هو على ما قال المطرزي حيوان ممتنع متوحش طبعاً لا يمكن اخذه الا بحيلة فخرج بقيد الممتنع الدجاجة و البط و نحوهما اذ المراد منه ان يكون له قوائم او جناحان يعتمد عليهما او يقدر على الفرار من جهتهما بالمتوحش مثل الحمام الاهلي اذ معناه ان لا يألف الناس لئلا ولا نهارة و يقيد طبعاً ما توحش من الاهليات فانها لا تحل بالاصطياد و تحل بذكاة الضرورة و دخل به متوحش يألف كالظبي و قوله لا يمكن اخذه الا بحيلة اى لا يملكه احد • و فى القاموس و غيره الصيد ممتنع لا مالك له فالصيد اعم من الحلال [و الاصطياد مباح فيما يحل اكله و ما لا يحل فما يحل اكله فصيده لاكل و ما لا يحل اكله فصيده لغرض آخر اما للانتفاع بجلده او بشعره او بعظمه او غيرها او لدفع ايدائه و الاصطياد مباح بخمسة عشر شرطاً مبسوطه فى العناية و الصيد لا يختص بمأكول اللحم بل يطلق على كل ما يصاد كما قال بعضهم تنعراً • صيد الملوك ثعالب وارانب • و اذا ركبت فصيدي الابطال • و ترجمته بالفارسية • • بيت •

خرگوش و روبه اند شکارشهان ولى • مردان کار دقت سوارى شکار من [

هكذا فى الهداية و شرحه و الدر المختار و شرحه •]

فصل الرأء المهمة * الصبر بالفتح و سكون الموحدة بمعنى شكيبائي قال السالكون التصبر هو حمل النفس على المكاره و تجرع الماراة يعني ان لم يكن المرء مالك الصبر فينبغي ان يجتهد و يكلف نفسه الصبر و الصبر هو ترك الشكوى الى غير الله • و قال سهل الصبر انتظار الفرج من الله و هو افضل الخدمة و اعلاها • و قال غيره الصبر ان تصبر فى الصبر معناه ان لا تطالع فيه الفرج يعني در بلاها و شدائد خروج ازان نه ببند و گفته اند صبر آنكه بنده را اگر بلا برسد نذالده • و رضاء آنكه بنده را اگر بلا برسد ناخوش نگردد لله ما اعطى و لله ما اخذ فمن انت فى البين • و بعضى گوبند كه اهل صبر بر سه مقام اند اول ترك شكایت و اين درجه تا بآنست دوم رضاء بمقدور است و اين درجه را هدا ناست سپوم محبت آنست كه مولى باوي كند و اين درجه صديقانست و اين انقسام صبر است كه در مصيبت و بلا باشد بدانكه صبر باعتبار حكم منتقم مى شود بفرض و نفل و مكروه و حرام چه صبر از محظور فرض است و از مكروهات نفل و صبر بر رنجه داشت مخطور محظور است چنانكه او قصد حرام كند بشهوتى مخطور و غيرت او در هيچان آيد آنگاه از اظهار غيرت صبر كند و بر آنچه براهل رود صبر كند و صبر مكروه صبرى باشد بر رنجه داشتنيكه بجهتي مكروه در شرع بدو رسد پس شرع بايد كه محك صبر باشد كذا في مجمع السلوك [و قيل الصبر هو ترك الشكوى من الم البلوى الى غير الله لا الى الله لان الله تعالى اثنى على ايوب صلعم بالصبر بقوله انا وجدناه صابراً مع دعائه في دفع الضر عنه

بقوله و ايوب اذ نادى ربه اني مسني الضر وانت ارحم الراحمين فعلمنا ان العبد اذا دعى الله تعالى في كشف الضر عنه لا يقدح في صبره و لكلا يكون كالمقاومة مع الله تعالى و دعوى التحمل بمشاقته قال الله تعالى و لقد اخذناهم بالعذاب فما استكانوا لربهم و ما يتضرعون فان الرضا بالقضاء لا يقدح فيه الشكوى الى الله و لا الى غيره و انما يقدح بالرضا في المقضي ونحن ما خوطبنا بالرضا بالمقضي و الضر هو المقضي به و هو مقتضي عين العبد سواء رضي به او لم يرض كما قال صلعم كذا في الجرجاني [و في التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى و بشر الصابرين الصبر ضربان احدهما بدني لتحمل المشاق بالبدن و الثبات عليه و هو اما بالعقل كتعاطي الاعمال الشاقة او بالاحتمال كالصبر على الضرب الشديد و الالم العظيم و ثانيهما هو الصبر النفساني و هو منع النفس عن مقتضيات الشهوة و مشتبهات الطبع ثم هذا الضرب ان كان صبرا عن شهوة البطن و الفرج يسمى عفة و ان كان على احتمال مكروه اختلفت آساميه عند الناس باختلاف المكروه الذي يدل عليه الصبر فان كان في مصيبة اقتصر عليه اسم الصبر و يضاده حالة تسمى الجزع و الهلع و هو اطلاق داعي الهوى في رفع الصوت و ضرب الخد و شق الجيوب و غيرها و ان كان في حال الغنى يسمى ضبط النفس و تضاده حالة تسمى البطران و ان كان في حرب و مقاتلة يسمى شجاعة و يضاده الجبن و ان كان في كظم الغيظ و الغضب يسمى حلما و يضاده البرق و ان كان في نائبة من نوائب الزمان مضجرة يسمى سعة الصدر و يضاده الضجر و الزم و ضيق النفس و ان كان في اخفاء كلام يسمى كتمان النفس و يسمى صاحبه كتوما و ان كان في فضول العيش يسمى زهدا و بضاده الحرص و ان كان على قدر يسير من المال يسمى القناعة و يضاده الشرة و قد جمع الله اقسام ذلك و سمي الكل صبرا فقال و الصابرين في البساء و الضراء اي الفقر و حين البأس اي المحاربة قال التفال ليس الصبر هو حمل النفس على ترك اظهار الجزع فاذا كظم الحزن و كفت النفس عن ابرار آثاره كان صاحبه صابرا و ان ظهر دمع عين او تغير لون • و قال عليه السلام الصبر عند الصدمة الاولى و هو كذلك لان من ظهر منه في الابتداء ما لا يعد معه من الصابرين ثم ظهر فذلك يسمى سلوا و هو مما لا بد منه • قال الحسن لو كلف الناس ادامة الجزع لم يقدروا عليه * فائدة * قال الغزالي الصبر من خواص الانسان و لا يتصور في البهائم لانها سلطت عليهم الشهوات و ليس لهم عقل يعارضها و كذا لا يتصور في الملائكة لانهم جردوا للشوق الى الحضرة الربوبية و الابتهاج بدرجة القرب و لم يسلط عليهم شهوة صارفة عنها حتى يحتاج الى مصادمة ما يصرفها عن حضرة الجلال بجهد آخر و اما الانسان فانه خلق في الابتداء ناقصا مثل البهيمة ثم يظهر فيه شهوة اللعب ثم شهوة النكاح اذا بلغ ففيه شهوة تدعوه الى طلب الذات العاجلة و الاعراض عن الدار الآخرة و عقل يدعوه الى الاعراض عنها و طلب الذات الروحية الباقية فاذا عرف العرف ان الاشتغال منها يمنع عن الوصول الى الذات صارت صادرة و مانعة لداعية الشهوة

من العمل فيسمى ذلك الصد والمنع صبرا انتهى ما في التفسير الكبير •

المصدر بالفتح و سكن الدال المهملة بحسب اللغة اول و بالاي هرچيز • و در اصطلاح عروضيان

ركن اول ازمصراع اول بيت را نامند كما وقع في الرسائل العربية و الفارسية •

المصدر هو ظرف من الصدور وعند النحاة يطلق على المفعول المطلق و يسمى حدثا و حدثانا

و فعلا و يجيء في فصل الام من باب الفاء و على اسم الحدث الجاري على الفعل اي اسم يدل

على الحدث مطابقة كالضرب او تضمننا كالجلسة و الجلسة و المراد بالحدث المعنى القائم بغيره سواء

صدر عنه كالضرب او لم يصدر كالطول كما في الرضي و قيل المصدر ما يكون في آخر معناه

الفارسي الدال و النون او التاء و النون [كما قيل في الشعر المعروف • شعر • مصدر اسمي

است گر بود روشن • آخر فارسيش دن يا تن • و بعضهم زادوا فيه قيذا و هو ان يحصل الماضي بعد

حذف نونه ليخرج كلمة گردن بمعنى رقبة و كلمة ختن اسم بلد معروف هكذا في رسائل القواعد

الفارسية] و ما قيل ان الاسود معناه المتصف بالسواد بمعنى سياهي لا بمعنى سياه بودن فينقض حده

بالصفة المشبهة اذ المراد بالفعل الواقع في تعريفه هو الحدث فالجواب انه لما كانت الصفة المشبهة

موضوعة لمعنى الثبوت انسلخ عنها معنى التجدد فلا يرد النقض بالالوان و لزوم عدم الفرق بين المعنى

المصدري و الحاصل بالمصدر و ما قيل ان المراد المعنى القائم بغيره من حيث انه قائم بغيره فلا ترد

الالوان فتوهم لان النسبة ليست مأخوذة في مفهوم المصدر نص عليه الرضي كيف و لو كان

كذلك لوجب ذكر الفاعل كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية الفوائد الضيائية في

تعريف الفعل و المراد بجريانه على الفعل في اصطلاحهم تعلقه به بالاشتقاق سواء كان الفعل مشتقا

و المصدر مشتقا منه كما هو مذهب البصريين او بالعكس كما هو مذهب الكوفيين كما ان

جريان اسم الفاعل على الفعل عندهم هو موارنته اياه في حركاته و سكناته بالوزن العروضي و كما ان

جريان الصفة على موصوفها جعل موصوفها صاحبها اي مبتدأ او اذا حال او موصولا او متبوعا لها او موصوفا

و كل من الثلاثة اصطلاح مشهور في محله فلا غرابة في التعريف فالمراد بالحدث الجاري على الفعل

ماله فعل مشتق منه و يذكر هو بعد ذلك الفعل تأكيدا له او بيانا لنوعه او عدده مثل جلست جلوسا

و جلسة و جلسة و بغير الجاري على الفعل ما ليس له فعل مشتق منه مذکور او غير مذکور

يجري هو عليه تأكيدا له او بيانا له نحو انواعا في قولك ضربت انواعا من الضرب لان الانواع

ليس لها فعل تجري عليه فقيد بالجاري ليخرج عنه غير الجاري اذ لا مدخل له فيما نحن به

فمثل ويل له و ويح له لا يكون مصدرا لعدم اشتقاق الفعل منه و ان كان مفعولا مطلقا و مثل العالمية

و القادرة لا يكون مصدرا و لا مفعولا مطلقا و كذا اسماء المصادر كالوضوء و الغسل بالضم لعدم جريانها على

الفعل ايضا و قيل المراد بالجاري على الفعل ما يكون جاريا عليه حقيقة او فرضا فلا تخرج المصادر التي لا فعل لها و فيه انه حينئذ يشكل الفرق بينها وبين اسماء المصادر كذا في شروح الكافية * أعلم ان صيغ المصادر تستعمل اما في اصل النسبة و يسمى مصدرا و اما في الهيئة الحاملة للمتعلق معنوية كانت او حسية كهيئة المتحركة الحاملة من الحركة و يسمى الحامل بالمصدر و تلك الهيئة اما للفاعل فقط في اللازم كالتحريكية و القائمية من الحركة و القيام او للفاعل و المفعول و ذلك في المتعدي كالعالمية و المعلوماتية من العلم و باعتباره يتسامع اهل العربية في قولهم المصدر المتعدي قد يكون مصدرا للمعلوم وقد يكون مصدرا للمجهول يعنون بهما الهيئتين هما معنيا الحامل بالمصدر و الا لكان كل مصدر متعدد مشتركا و لا قائل به بل استعمال المصدر في المعنى الحامل بالمصدر استعمال الشيء في لازم معناه كذا قال الجليلي في حاشية المطول في بحث الفصاحة في بيان التعقيد * و قال المولوي عبد الحكيم في حاشية عبد الغفور المصدر موضوع للحدث الساذج من غير اعتبار نسبه الى الفاعل او متعلق آخر و الفعل مأخوذ في مفهومه النسبة وضا فان اعتبر من حيث انه منسوب الى الفاعل فهو مبني للفاعل و ان اعتبر من حيث انه منسوب الى متعلق آخر فهو مبني للمفعول و اذا لم يعتبر شي من منهما كان محتملا للمعنيين و يكون للقدر المشترك بينهما فالمعنى المصدرى من مقولة الفعل او الانفعال فهو امر غير قار الذات و الحاصل بالمصدر الهيئة القارة المترتبة عليه فالحمد مثلا بالمعنى المصدرى ستودن و الحاصل بالمصدر ستايش و ليس المراد منه الاثر المترتب على المعنى المصدرى كالا لم على الضرب فقد ظهر ان ما قيل ان صيغ المصادر لم توضع الا لما قام به و كونها لمعنيين ما هو صفة للفاعل و ما هو صفة للمفعول ككون الضرب بمعنى الضاربة اي كون الشيء ضاربا اي زنده شدن و كونه بمعنى المضروبة اي كونه مضروبا اي زده شدن لابد له من دليل كلام لا طائل تحته انتهى فقد ظهر بهذا فساد ما ذكره الجليلي ايضا فتأمل *

اسم المصدر كما يستفاد مما سبق هو اسم الحدث الغير الجاري على الفعل * و در شرح نصاب صبيان قهستاني مذكور است كه اسم مصدر پنج قسم است اول وصف حامل مرفاعل را و قائم با و مترتب بر معني مصدرى كه آن تأثير است و اين قسم را حاصل مصدر نيز گویند چنانچه در تلویح مذكور است و جميع مصادر را براین معني اطلاق كنند مثل جواز بمعني روائي و روا بودن اول معني اسمي است و دوم معني مصدرى و فرق میان مصدر و حامل مصدر در جميع الفاظ بحسب معني ظاهر است و در بعض الفاظ بحسب لفظ نيز مثل فعل بكسر فا كردار و بفتح فا كردن و حامل مصدر را نيز اطلاق میکنند بر مصدر مستعمل بمعني متعلق فعل مثل خلق بمعني مخلوق چنانچه از شرح عقائد در بحث افعال عباد مستفاد میگردد و قریب باین است آنچه در امالي ابن حاجب مذكور است اسمي كه وسیلة فعلی گردد مثل اكل چون بمعني آنچه خورده شود استعمال یابد او را

اسم مصدر گویند و چون بمعنی خوردن باشد او را مصدر گویند دوم اسمی است - ستعمل بمعنی مصدر که فعلی ازو مشتق نگشته مثل قهقری این در امالی ابن حاجب مذکور است سیوم مصدر معرّفه مثل فجّار که اسم الفجور است چهارم اسمی است بمعنی مصدر و خارج از اوزان قیاسیّه مصدر مثل سقیا و غیبت که اسم سقی و اغتیاب است و این قسم در کلام عرب بسیار است پنجم اسمی است مرادف مصدر مصدر بییم و او را مصدر میمی نیز گویند مثل منصرف و مکرم این در رضي مذکور است انتهى کلامه اقول لا شک ان الاقسام الخمسة المذكورة ليست مشتركة في مفهوم عام يطلق عليه اسم المصدر كما هو دأب التقسيم حيث يذكر اولاً لفظ يكون معناه عاماً شاملاً للاقسام ثم يذكر بعده اقسامه كما ترى في تقسيم الكلمة التي هي اللفظ الموضوع لمعنى مفرد الى الاسم والفعل والحرف فهذا ارید بالتقسيم تقسيم ما يطلق عليه لفظ اسم المصدر كما يقسم العين الى الجاربة والباصرة وغيرهما و كما قسم اهل الامول السبب والعلّة الى الاقسام المعينة هكذا ينبغي ان يفهم *

عط
التصدير عند اهل البدع من الحسنات المعنوية و يسمى رد العجز على الصدر ايضا و هو عى
النشر ان يجعل احد اللفظين المكررين او المتجانسين او الملحقين بهما في اول الفقرة و اللفظ الآخر في
آخر الفقرة و المراد بالمكررين المتحدان لفظاً و معنى و بالمتجانسين المتحدان لفظاً لا معنى
و بالملاحقين بالمتجانسين اللذان يجمعهما الاشتقاق او شبه الاشتقاق فيكون اربعة اقسام الاول ان يكون
اللفظان مكررين نحو و تحشى الناس والله احق ان تخشاه و الثاني ان يكونا متجانسين نحو سائل
اللئيم يرجع و دمه سائل الاذن من السؤال و الثاني من السيلا و الثالث ان يجمعهما الاشتقاق نحو
استغفروا ربكم انه كان غفارا و الرابع ان يجمعهما شبه الاشتقاق نحو قال ابي لعلمكم من القالين * و فى
النظم ان يكون احدهما اى احد اللفظين المكررين او المتجانسين او الملحقين بهما في آخر البيت
و اللفظ الآخر في صدر المصراع الاول او حشوة او آخره او صدر المصراع الثاني فهو اربعة اقسام لان اللفظ
الآخر في صدر المصراع الاول او حشوة او آخره اى عجزه او صدر المصراع الثاني و على كل تقدير
فاللفظان اما مكرران او متجانسان او متشابهان اشتقاقاً او شبه اشتقاق فتصير الاقسام ستة عشر
حاملة بضرب الاربعة فى الاربعة * و اعتبر صاحب المفتاح قسماً آخر و هو ان يكون اللفظ الآخر في حشو
المصراع الثاني نحو * شعره * في علمه و حلمه و زهده * و عهده مستبهر مستبهر * فعلى هذا يصير مجموع
الاقسام عشرين و لا يخفى ان تركه اولى اذ لا معنى فيه لرد العجز على الصدر اذ لا مداراة لحشو المصراع
الثاني اصلاً بخلاف المصراع الاول * و قد بجاّب عنه بانه لو كان لحشو المصراع الاول مداراة بالنسبة اليه
لكان لحشو المصراع الثاني ايضاً مداراة بالنسبة اليه فتأمل هكذا يستفاد من المطول و الجليلي و الاتقان
في نوع الفواصل و تفصيل الا مثله يطلب من المطول *

المصادرة عند اهل النظر تطلق على قسم من الخطاء في البرهان لخطاء مادته من جهة المعنى وهي جعل النتيجة مقدمة من مقدمتي البرهان بتغيير ما واما اعتبار التغيير بوجه ما يقع الا لتباس كقولنا هذه نقلة وكل نقلة حركة فهذه حركة فالصغرى ههنا عين النتيجة فان قيل هذا خطأ في الصورة لان النتيجة حينئذ لا تكون قولاً آخر فلا يكون قياساً قلنا هو قول آخر نظراً الى ظاهر اللفظ • ويقال ايضا بعبارة اخرى توقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعى • ومن هذا القبيل الامور المتضايقة فاذا جعل احدهما مقدمة من مقدمتي برهان كان كجعل النتيجة مقدمة من برهانها مثل هذا ابن لانه ذواب وكل ذي ابن ابن لان الصغرى في قوة النتيجة ومن هذا القبيل ايضا كل قياس دوري وهو ما يتوقف ثبوت احدى مقدمتيه على ثبوت النتيجة اما بمرتبة او بمراتب • ومنهم من يجعل المصادرة من قبيل الخطاء من جهة الصورة قائلاً بان الخطاء في الصورة اما بحسب نسبة بعض المقدمات الى بعض وهو ان لا يكون على هيئة شكل منتج واما بحسب نسبة المقدمات الى النتيجة بان لا يكون اللازم قولاً غير المقدمات وهو المصادرة على المطلوب هكذا يستفاد من حواشي العسدي للسيد السند والسعد التفتازاني في بحث المغالطة • وقيل المصادرة على المطلوب اربعة اوجه الاول ان يكون المدعى عين الدليل والثاني ان يكون المدعى جزء الدليل والثالث ان يكون المدعى موقوفاً عليه صحة الدليل والرابع ان يكون موقوفاً عليه صحة جزء الدليل انتهى • وقد تطلق المصادرات على مقدمات مذكورة في العلوم المدونة مسلمة في الوقت مع استنكار وتشكيك وقد سبق في مقدمة الكتاب في بيان معنى المبادي [الاصرار الاقامة على الذنب والعزم على فعل مثله كذا في الجرجاني •]

الصغير بالغين المعجمة كالكرم يطلق على قسم من الادغام والاشتقاق كما مر في بحثهما •

الاصغر عند اهل العربية يطلق على قسم من الاشتقاق وعند المنطقيين يطلق على موضوع

المطلوب في القياس الاقتراني وقد سبق في لفظ الحد ايضا في فصل الدال من باب الحاء •

الصغرى مونث الاصغر وهو عند اهل العربية يطلق على قسم من الجملة وعلى قسم

من الفاملة وعند المنطقيين هي القضية التي فيها الاصغر وقد سبق ايضا في لفظ الحد •

المصغر على صيغة اسم المفعول من التصغير عند الصريين هو اللفظ الذي زيد فيه شئ ليدل

على التقليل ويسمى بالحقر ايضا وبالتصغير والتحقيق ايضا كما يستفاد من اللباب ويقابله المكبر

ومصغرة فعيل وفعيل وقد يجيء التصغير للتعظيم ايضا فرجيل تصغير رجل وهو مكبر

وتصغير الترخيم ما يصغر بحذف زوائده ويسمى تحقير الترخيم ايضا والتفصيل يطلب من الشاذية

واللباب • [وبعض الشعراء جمع المصغرات في اشعار وقد احاد وهي هذه • شعر •

• نقيط من مسيك في ورد • • خربلك ام وشيم في خديد •

- وذِيَاكُ التَّوْبَعِ فِي الصَّحْيَا • • وَجِبْهَكَ أَمْ فَمِيرَ فِي سَعِيدَ •
- طَبِي بَلْ صَبِي فِي قُبِي • • مُرِيْبِيْبِ السُّطِيْوَةِ كَالسَّيْدِ •
- مُعِيْشِيْقُ الْحَرِيْكََةِ وَالْحَيَا • • مُمِيْشِيْقُ السُّوَيْلِفِ وَالْقَدِيْدِ •
- مُعِيْسِيْلُ اللَّمِيْ لَهُ تَغْيِرَ • • رُوَيْقَتَهُ حُمَيْرَ فِي شُهَيْدَ •

هكذا الى آخر الابيات في الباب الثالث من نفحة اليمى [أما در اصطلاح اهل فارس عبارات از حرف كاف است كه در اواخر الفاظ الحاق كنند و آنرا كاف تصغير نامند چنانچه در اين ابیات واقع است • رباعي • گستم خراب شيفته خرد سالكي • قدش نهالكي وجه نارك نهالكي • شيربنكي شكر لبكي شوخ چشمكي • برروي همچو ماهكش از مشك خالكي • هكذا في مجمع الصنائع •]

الصفريّة بالفاء فرقة من الخوارج اصحاب زياد بن الاصفر قالوا لا يكفر القعدة عن القتال اذا كانوا موافقين لهم في الدين ولا يكفر اطفال المشركين ولا يسقط الرجم ويجوز التقية في القول دون العمل والمعصية الموجبة للحد لا يسمى صاحبها الا بها فيقال مثلاً سارق اوزان او قاذف ولا يقال كافر وما لاحد فيه لعظمته كترك الصلوة والصوم يقال لصاحبه كافر وقيل تزوج المؤمنة من دينهم من الكافر المخالف لهم في دار التقية دون دار العلانية كذا في شرح المواقف •

الصفراء بالمد در اصطلاح محدثين جامه است كه درو خطهاي زرد باشند كما في تيسير القاري ترجمة صحيح البخاري • و نزد اطباء نام خلطی است كه آنرا تلخه نیز گویند و هي قسمان طبيعية و هي كرفوة الدم الطبيعي و هي احمر نامع خفيف حاد و غير طبيعية و هي اربعة اصناف الاول المرة الصفراء و الثاني المرة المخية و تسمى بالصفراء المخية ايضا و الثالث الصفراء الكراسية و هي مركبة من الصفراء المحترقة و المرة الصفراء و الرابع الزنجارية كذا في القانونية و شرحه •

الصورة بالضم و سكن الواو في عرف الحكماء و غيرهم تطلق على معان • منها كيفية تحصل في العقل هي آلة و مرآة لمشاهدة ذى الصورة و هي الشبح و المثال الشبيه بالتمثيل في المرأة • و منها ما يتميز به الشيء مطلقا سواء كان في الخارج و يسمى صورة خارجية او في الذهن و يسمى صورة ذهنية • و توضيحه ما ذكره القاضي في شرح المصابيح في باب المساجد و مواضع الصلوة من ان صورة الشيء ما يتميز به الشيء عن غيره سواء كان عين ذاته او جزؤه المميز • وكما يطلق ذلك في الجنة يطلق في المعاني فيقال صورة المسئلة كذا و صورة الحال كذا فصورته تعالى يراد بها ذاته المخصوصة المنزهة عن مماثلة ما عداه من الأشياء كما قال تعالى ليس كمثله شيء انتهى كلامه • و منها الصورة الذهنية اي المعلوم المتميز في الذهن و حاملة الماهية الموجودة بوجود ظلي اي ذهني كما في شرح المواقف في مبحث الوجود الذهني و على هذا قيل الصورة ما به يتميز الشيء

فى الذهن فان الاشياء فى الخارج اعيان وفى الذهن صور وعلى هذا وقع فى بديع الميزان وحاشيته للصادق الحلواني صورة الشيء ما يؤخذ منه عند حذف الشخصات الى الخارجية واما الذهنية فلا بد منها لان كل ما هو حاصل فى العقل فلا بد له من تشخص عقلي ضرورة انه متميز عن سائر المعلومات نص عليه العلامة للتفتازاني والمراد بالشيء معناه اللغوي لا العرفي ومعنى التعريف صورة الشيء ما يؤخذ منه عند حذف الشخصات لو امكنه وجدت فلا بد ما قيل ان التعريف لا يتناول صورة الجزئيات من حيث هي جزئيات بل من حيث هي كليات وكذا صورة الكليات من حيث هي معدومات انتهى • اعلم ان القائلين بالوجود الذهني لاشياء بالحقيقة يأخذون الصورة بهذا المعنى في تعريف العلم و يقولون الصور الذهنية كلية كانت كصور المعقولات او جزئية كصور المحسوسات مساوية للصور الخارجية في نفس الهمية مخالفة لها فى اللوازم فان الصور العقلية غير متمنعة فى الحلول فتجوز حلولها معا بخلاف الصور الخارجية فان المتشكل بشكل مخصوص يمتنع تشكله بشكل آخر مع الشكل الاول بل الصور العقلية متعارنة فى الحلول فان النفس اذا كانت خالية عن العلوم كان تصورها لشيء من الحقائق عسير جدا و اذا اتصفت ببعض العلوم زاد استعدادها للباقي و سهل انتقاشها به و ايضا تحل الكبيرة من الصور العقلية في محل الصغيرة منها معا و لذلك تقدر النفس على تخيل السموات والارض معا والامور الصغيرة بالمرة الواحدة معا بخلاف الصورة المادية فان العظمة منها لا تحل في محل الصغيرة مجتمعة معها و ايضا الصورة العقلية للكيفية الضعيفة لا تنزل عن القوة المدركة بسبب حصول صورة الكيفية القوية فيها بخلاف الخارجية و ايضا الصورة العقلية اذا حصلت فى العاقلة لا يجب زوالها و اذا زالت سهل استرجاعها من غير حاجة الى تجشم كسب جديد بخلاف الخارجية و ايضا الصورة العقلية كلية بخلاف الخارجية • و الناكسون بوجود الاشياء فى الذهن لا بحسب الحقيقة بل بحسب المجازياخذون الصورة في تعريف العلم بالمعنى الاول و يجيى في لفظ العلم ايضا [ومنها الصورة الخارجية وهي اما قائمة بذاتها ان كانت الصورة جوهرية او بمحل غير الذهن ان كانت الصورة عرضية كالصورة التي تراها مرئسة فى المرأة من الصورة الخارجية • ومدى انها تجيى بمعنى الصفة كما في حديث ان الله خلق آدم على صورته كذا في كلييات ابى البقاء] ومنها جوهر من شأنه ان يخرج به محله من القوة الى الفعل كما في شرح حكمة العين و الصورة بهذا المعنى قسمان صورة جسمية وهي الجوهر الحال فى الهيدولى الاول و يسمى ايضا بالطبيعة المقدارية والمتصل والاتصال الجوهري و الامتداد و الامر الممتد و هي الجوهر الممتد فى الجهات الثلاث المتصل في نفسه • قيل هذا منافي لما ذكره السيد السند في حاشية الشرح القديم لهداية الحكمة ان من الجسم الجوهر الممتد فى الجهات الثلاث فان الجسم كل و الصورة الجسمية جزء ومفهوم الكل ليس عين مفهوم الجزء والتوفيق بان مرادة قدس سره كما صرح به فى شرحه للمواقف ان الجسم في بادي الرأي هو الجوهر الممتد فى الجهات الثلاث اعني الصورة

فلا منافاة وجهه أن الحس إذا ادرك بعض أعراض الجسم كالسطح و اللون أدى حكمه بوجود جوهر قابل للبعد الثالث حكما غير مفتقر إلى ترتيب قياس و هو المعنى من الصورة الجسمية وهي الجسم في بادي الرأي و صورة نوعية وهي الجوهر الحال في الهويلى الثانية وهي جوهر داخل فى الجسم مبدأ لاثارة كالا ضاءة و الاحراق في كل جسم نوعي وهي التي تختلف بها الاجسام انواعا بمعنى ان لها مدخلا قريبا في ذلك الاختلاف فلا يرد ان الصورة الجسمية ايضا كذلك و تسمى بالطبيعة ايضا باعتبار كونها مبدأ للحركة و السكون الذاتيين و تسمى قوة ايضا باعتبار تأثيرها فى الغير و سماها الامام بالصورة الطبيعية ايضا ثم الصورة النوعية اثبتها المشاورون و اما الاشراقيون فالمنشهور عندهم ان الجسم صورة جسمية بسيطة و التمايز فى الاجسام بالاعراض القائمة بالجسمية فكل جسم نوعي عندهم يتركب من الصورة و العرض القائم به هكذا يستفاد من شرح هداية الحكمة و حواشيه وغيرها * و منها ما يمكن ان يدرك باحدى الحواس الظاهرة و يسمى بالعين ايضا و يقابله المعنى على ما ذكر في مباحث الحواس * و منها كل هيئة في قادل و حدادي بالذات او بالاعتبار اي سواء كانت الوحدة ذاتية او اعتبارية و محل تلك الصور يسمى بالمادة كالبياض و الجسم كذا في تهذيب الكلام * و انواع الصورة على طور اهل الكشف نجيب في لفظ الطبيعة في فصل العين من باب الطاء [منها ما به يحصل السبب بالفعل كالهئية الحاصلة للسربر بسبب اجماع الخشببات و مقابله المادة بمعنى ما به السبب بالقوة كتقطع السربر كذا في الجرجاني] و منها ترتيب الاشكال و وضع بعضها مع بعض وهي الصورة المخصوصة لكل شكل و منها انما نطلق على ترتيب المعاني التي ليست محسوسة فيقال صورة المسئلة و صورة السؤال و الجواب كذا في كليات البقاء * [و صورت حق در اصطلاح صوفيه عبارت از ذات مقدس محمد است صلى الله عليه وآله و سلم بواسطة منحقق بودن ذات نبوي بحقيقت احديت * و صورت الهي عبارت است از انسان كامل بواسطة منحقق بودن او بحقائق اسماء الهيه كذا في لطائف اللغات]

التصور يطلق بالاشتراك على العلم بمعنى الادراك و على قسم من العلم المقابل للتصديق و يسميه بعضهم بالمعرفة ايضا كما وقع فى العضدي و القطبي و حواثيه و توضيح هذا المعنى يجيب في لفظ التصديق في فصل القاف و قد سبق ايضا في لفظ الحكم ثم التصور بهذا المعنى قد يكون تصورا واحدا كتصور الانسان و قد يكون متعددا بلا نسبة كتصور الانسان و الكاتب و قد يكون متعددا مع نسبة اما تقييدية اي غير تامة وهي على قسمين توصيفية و اضافية كالحيوان الناطق و غلام زيد و اما تامة غير خبرية كقولك اضرب و اما خبرية يشك فيها او مرجوح فيها فان كل ذلك من التصورات لخلوها عن الحكم و اما اجزاء الشرطية فليس فيها حكم ايضا الا فرضا بحذف ادوات الشرط و اعتبار كل منها قضية برأسها فادراكها ليس تصديقا بالفعل بل بالقوة القريبة منه و هذا على خلاف مذهبا اهل العربية كما سبق

فى الذهن فان الاشياء فى الخارج اعيان و فى الذهن صور و على هذا وقع فى بديع الميزان وحاشيته للصادق الكلواني صورة الشئى ما يؤخذ منه عند حذف المشخصات الى الخارجية و اما الذهنية فلا بد منها لان كل ما هو حاصل فى العقل فلا بد له من تشخص عقلي ضرورة انه متمائز عن سائر المعلومات نص عليه العلامة للفتنازاني والمراد بالشئى معناه اللغوي لا العرفي و معنى التعريف صورة الشئى ما يؤخذ منه عند حذف المشخصات لو امكنه و وجدت فلا يرد ما قيل ان التعريف لا يتناول صورة الجزئيات من حيث هي جزئيات بل من حيث هي كليات و كذا صورة الكليات من حيث هي معدومات انتهى • اعلم ان القائلين بالوجود الذهني للاشياء بالحقيقة يأخذون الصورة بهذا المعنى في تعريف العلم و يقولون الصور الذهنية كلية كانت كصور المعقولات او جزئية كصور المحسوسات مساوية للصور الخارجية في نفس المهمة مخالفة لها فى اللوازم فان الصور العقلية غير متمانعة فى الحلول فيجوز حلولها معا بخلاف الصور الخارجية فان المتشكل بشكل مخصوص يمتنع تشكله بشكل آخر مع الشكل الاول بل الصور العقلية متعاونة فى الحلول فان النفس اذا كانت خالية عن العلوم كان تصورها لشئى من الحقائق عسيرا جدا و اذا اتصفت ببعض العلوم زاد استعدادها للباقي و سهل انتقاشها به و ايضا تحل الكبيرة من الصور العقلية في محل الصغيرة منها معا و لذلك تقدر النفس على تخيل السموات و الارض معا و الامور الصغيرة بالمرّة الواحدة معا بخلاف الصورة المادية فان العظيمة منها لا تحل في محل الصغيرة مجتمعة معها و ايضا الصورة العقلية للكيفية الضعيفة لا تنزل عن القوة المدركة بسبب حصول صورة الكيفية القوية فيها بخلاف الخارجية و ايضا الصورة العقلية اذا حصلت فى العاقلة لا يجب زوالها و اذا زالت سهل استرجاعها من غير حاجة الى تجشم كسب جديد بخلاف الخارجية و ايضا الصورة العقلية كلية بخلاف الخارجية • و القائلون بوجود الاشياء فى الذهن لا بحسب الحقيقة بل بحسب المجاز يأخذون الصورة في تعريف العلم بالمعنى الاول و يجيئ في لفظ العلم ايضا [ومنها الصورة الخارجية وهي اما قائمة بذاتها ان كانت الصورة جوهرية او بمحل غير الذهن ان كانت الصورة عرضية كالصورة التي تراها مرتسمة فى المرأة من الصورة الخارجية • ومنها انها تجيئ بمعنى الصفة كما في حديث ان الله خلق آدم على صورته كذا في كليات ابى البقاء] ومنها جوهر من شأنه ان يخرج به محله من القوة الى الفعل كما في شرح حكمة العين و الصورة بهذا المعنى قسمان صورة جسمية و هي الجوهر الحال فى الهدوى الاولى و يسمى ايضا بالطبيعة المقدارية والمتصل والاتصال الجوهري و الامتداد و الامر الممتد و هي الجوهر الممتد فى الجهات الثلاث المتصل في نفسه • قيل هذا مناف لما ذكره السيد السند في حاشية الشرح القديم لهداية الحكمة ان من الجسم الجوهر الممتد فى الجهات الثلاث فان الجسم كل و الصورة الجسمية جزء و مفهوم الكل ليس عين مفهوم الجزء و التوفيق بان مرادة قدس سره كما صرح به فى شرحه للمواقف ان الجسم في بادي الراي هو الجوهر الممتد فى الجهات الثلاث اعني الصورة

فلا منافاة ووجهه ان الحس اذا ادرك بعض اعراض الجسم كالسطح واللون ادى حكمه بوجود جوهر قابل للابعد الثلث حكما غير مفتقر الى ترتيب قياس و هو المعنى من الصورة الجسمية وهي الجسم في بادي الراى وصورة نوعية وهي الجوهر الحال فى الهولى الثانية وهي جوهر داخل فى الجسم مبدأ لاثارة كالا فضاء و الاحراق فى كل جسم نوعي وهي التي تختلف بها الاجسام انواعا بمعنى ان لها مدخلا قريبا في ذلك الاختلاف فلا يرد ان الصورة الجسمية ايضا كذلك وتسمى بالطبيعة ايضا باعتبار كونها مبدأ للحركة والسكون الذاتيين وتسمى قوة ايضا باعتبار تأثيرها فى الغير وسماها الامام بالصورة الطبيعية ايضا ثم الصورة النوعية اثبتها المشاورون و اما الاشراقيون فالمشهور عندهم ان الجسم صورة جسمية بسيطة والتمايز فى الاجسام بالا عراض القائمة بالجسمية فكل جسم نوعي عندهم يتركب من الصورة والعرض القائم به هكذا يستفاد من شرح هداية الحكمة وحواشيه وغيرها • ومنها ما يمكن ان يدرك باحدى الحواس الظاهرة ويسمى بالعين ايضا ويقابله المعنى على ما ذكر في مباحث الحواس • ومنها كل هيئة في قابل و حداني بالذات او بالاعتبار اى سواء كانت الوحدة ذاتية او اعتبارية ومحل تلك الصور يسمى بالمادة كاليابض والجسم كذا في تهذيب الكلام • وانواع الصورة على طور اهل الكشف تجيء في لفظ الطبيعة في فصل العين من باب الطاء [منها ما به يحصل الشئى بالفعل كاليئة الحاصلة للسريير بسبب اجتماع الخشبات ومقابله المادة بمعنى ما به الشئى بالقوة كقطعاعات السريير كذا في الجرجاني] ومنها ترتيب الاشكال وضع بعضها مع بعض وهي الصورة المخصوصة لكل شكل ومنها انها تطلق على ترتيب المعاني التي ليست محسوسة فيقال صورة المسئلة وصورة السؤال والجواب كذا في كليات البقاء • [وصورت حق در اصطلاح صوفيه عبارت از ذات مقدس محمد است صلى الله عليه وآله وسلم بواسطة متحقق بودن ذات نبوي بحقيقت احديت • وصورت الهي عبارت است از انسان كامل بواسطة متحقق بودن او بحقائق اسماء الهية كذا في لطائف اللغات •

التصور يطلق بالاشتراك على العلم بمعنى الادراك وعلى قسم من العلم المقابل للتصديق ويسميه بعضهم بالمعونة ايضا كما وقع فى العضدي والقطبي وحواشيه وتوضيح هذا المعنى يجيء في لفظ التصديق في فصل القاف وقد سبق ايضا في لفظ الحكم ثم التصور بهذا المعنى قد يكون تصورا واحدا كتصور الانسان وقد يكون متعددا بلا نسبة كتصور الانسان والكاتب وقد يكون متعددا مع نسبة اما تقييدية اى غير تامة وهي على قسمين توصيفية و اضافية كالحيوان الناطق و غلام زيد و اما تامة غير خبرية كقولك اضرب و اما خبرية يشك فيها او مرجوح فيها فان كل ذلك من التصورات لخلوها عن الحكم واما اجزاء الشرطية فليس فيها حكم ايضا الا فرضا بحذف ادوات الشرط واعتبار كل منها قضية برأسها فادراكها ليس تصديقا بالفعل بل بالقوة القريبة منه وهذا على خلاف مذهب اهل العربية كما سبق

في لفظ الاسناد * فائدة * العلم الذي هو مورد القسمة الى التصور والتصديق في فواتح كتب المنطق هو العلم المتجدد الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور بل يتوقف على حصول مثال المدرك في المدرك و يقال له العلم الحسولي اذ هو المقصود هناك فان المعلومات المنطقية لا تتجاوز عنه لا مطلق العلم الشامل له و للعلم الاشراقي الذي يكفي فيه مجرد الحضور كعلم الباري تعالى و علم المجردات المفارقة و علمنا بانفسنا و يقال له العلم الحسوري و الا لم ينحصر العلم في التصور والتصديق اذ التصور هو حصول صورة الشيء في العقل والتصديق يستدعي تصورا هكذا و علم الباري بجميع الاشياء و علم المجردات بانفسها و علمنا بانفسنا يستحيل ان يكون بحصول صورة فلا يكون تصورا ولا تصديقا كذا في شرح اشراق الحكمة و يطلق التصور ايضا على الامر المقصود اى المعلوم التصوري . قال في المطول في بحث الفصل و الوصل في شرح قوله الجامع اما عقلي بان يكون بينهما اتحاد في التصور النح اى في الامر المتصور اذ كثيرا ما تطلق التصورات والتصديقات على المعلومات التصورية والتصديقية انتهى كلامه . و تصور نزه بلغاء تخيل را نامند و قد سبق في فصل الام من باب الحياء المعجمة .

الصهر بالكسر و سكون الهاء في اللفظة بمعنى خسر كما في الصراح و قال محمد و ابو عبيدة صهر الشخص كل ذي رحم محرم من جانب عرسه و يدخل فيه ايضا كل ذي رحم محرم من زوجة ابيه و زوجة ابنه و زوجة كل ذمي رحم محرم من ابنه فان الكل اصهار كذا في الهداية . و ذكر الامام الحلواني ان الاصهار في عرفهم كل ذي رحم محرم من امرأته فيدخل ابوها و اخوها و غيرها و اما في عرفنا فلا يدخل فيه الا ابوها و امها و لا يسمى غيرها صهرا . و عن الفراء في قوله تعالى فجعله نسبا و صهرا النسب مالا يحل نكاحه و الصهر ما يحل نكاحه من القرابات كذا في جامع الرموز و البرجندي في كتاب الرمية .

فصل الطاء * [الصراط] گفت انحضرت صلى الله عليه وسلم كه زده خراهد شد صراط بر پشت

دوزخ پس مي باشم من اول كهي كه بگذرد آنرا و مشهور است كه صراط تيز تر است از شمشير و باريك تر است از موي . و در حديثي ديگر آمده است كه بر بعضي مردم همچنين است و بر بعضي مثل وادي و سيع و اين چنان است كه ميگويند طول و قوت در محشر بر بعضي مقدار پنجاه هزار سال است و بر بعضي مقدار دو ركعت نماز و اين بنابر تفاوت اعمال و انوار ايمان است و آمده است كه چون است بر صراط بلغزند و در مانند نرياد كنند و امحمداه پس آنحضرت از شدت اشفاق باواز بلند ندا كند و گويد رب اممي اممي سوال نميكنم ترا امروز نفس خود را و نه فاطمه را كه دختر من است اين مبالغه در غايت اهتمام است از آنحضرت در باب امت و استخلاص ايشان و دعائي رسل دران روز اين است كه اللهم سلم سلم و در حديثي ديگر آمده است كه پيغمبر شما قائم باشد بر صراط و بگويد

رب سلم سلم و قول آنحضرت برای طلب سلامت خواهد بود و از رسل نیز همچنان و در حدیث آمده است که کسیکه نیک دهد صدقه را میگذرد بر صراط هکذا فی مدارج النبوة للشيخ عبد الحق الدهلوي [

فصل العين * الاصبع بكسر الهمزة وفتح الموحدة بحسب لغت انگشت را گویند و در

اصطلاح ریاضیان نصف سدس مقیاس را گویند چنانچه در لفظ ظل خواهد آمد در فصل لام از باب ظاء معجمه و نیز نصف سدس هر یک از قطر قمر و قطر شمس و از جرم هر دو را گویند • قال فی التذكرة و شرحه لعبد العلي البرجندي و یجزی کل واحد من قطري النیرین و جرمیهما الی اثني عشر جزءاً متساوية وتسمى الاصابع و الاصابع القطرية ای المعتبرة فی القطر تقيد بالملقة و الاصابع الجرمية تقيد بالمعدلة و المراد بجرمي النیرین صفحتاهما المرئیتان فان سطح نصف جرم القمر مثلاً یرى من بعيد كدائرة و هذا السطح المستوي يسمى بسطح صفحة القمر و كذا الحال فی الشمس نصفية القمر مثلاً هي ما يقع من جرم القمر علی قاعدة مخروط شعاع البصر و اما یقسم هکذا لان كلا منهما فی المنظر قریب من شبر هو اثنا عشر اصبعاً کل اصبع منها ست شعيرات مضمومة بطون بعضها الی ظهور البعض و لهذا يسمى الاقسام بالاصابع فاذا قیل المنكسف من القمر كذا اصبعاً فالمراد منه ظاهر و اما اذا قیل من جرم القمر قطر فالمراد منه مساحة القدر المظلم من صفحة القمر بمربع يكون مساحة تمام صفحته اثني عشر مربعاً و قس علیه المنكسف من قطر الشمس و جرمها و ان شئت الزيادة فارجع الیه •

الصدع بالفتح و سکون الدال عند الاطباء هو تفرق اتصال فی طول العظم اذ لوکان فی العرض

يسمى كسراً او تفتتاً كذا يستفاد من شرح القانونجة •

الانصداع عندهم انشقاق عرق فی غیر الرأس كذا فی بحر الجواهر •

اصداع الجمع در اصطلاح صوفیه فرق است بعد از جمع بظهور کثرت در وحدت و اعتبار کثرت

در وحدت کذا فی لطائف اللغات •

الصرع بالفتح و سکون الراء فی اللغة السقوط و عند الاطباء عبارة عن مرض يحدث بسبب

سدة دماغية غیر تامة تمنع الروح النفساني عن النفوذ فتشنج بها جميع الاعصاب لانقباض مبدئها و تمنع الحس و الحركة و الانتصاب سمي به تسمية للملزم باسم اللازم و قد يسمى بام الصبيان لكثرة عروضة للصبيان و بالمرض الکاهني ايضاً لان من المصروعين من يتكهن و يخبر بالغيب کالکهان و اما قلنا غیر تامة لان سدة الدماغ ان كانت تامة احدثت السکنة فهذا القيد احتراز عن السکنة • و ينقسم الصرع الی بلغمية و سوداوية لان السدة اما بلغمية او سوداوية و السدة الصفراوية قلما توجد و الصرع الدموية یحتمله کذا فی شرح القانونجة •

المصراع بكسر الميم در لغت تختۀ درزا گویند و در اصطلاح بلغاء آنست که از سه قالب و یا چهار

قالب مرکب شده باشد کمتر و بیشتر روا نیست که آن از قبیل نظم نبود اگرچه منقول است که بزرگی یک مصراع بر حسب قانون و دویم دراز گفته مصراع اول • آب را و خاک را بر سر زنی سر نشکند • مصراع دوم • آب را و خاک را یک جا کن و درهم کنی خشتی بزی بر سر زنی سر بشکند کذا فی جامع الصنائع و فی المذهب و غیره مصراع نصف بیت را گویند •

التصريح كالتصريف عند البلغاء جعل العروض مقفاة تقفية الضرب وهو من انواع السجع على القول بجريانه في النظم قال ابن الاثير التصريح ينقسم الى سبع مراتب الاولى ان يكون كل مصراع مستقلا بنفسه في فهم معناه و يسمى التصريح الكامل كقول امرئ القيس • شعر • افاطم مهلا بعض هذا التدلل • و ان كنت قد ازمنت هجري فاجلي • و الثانية ان يكون الاول محتاجا الى الثاني فاذا جاء جاء مرتبطا به كقوله ايضا • شعر • فقا نبك من ذكرى حبيب و منزل • بسقط اللوى بين الدخول فحومل • و الثالثة ان يكون المصراعان بحيث يصح وضع كل منهما موضع الآخر كقول ابن الحجاج • شعر • من شروط الصبوح في المهرجان • خفة الشرب مع خلو المكان • و الرابعة ان لا يفهم معنى الاول الا بالثاني و يسمى التصريح الناقص كقول ابي الطيب • شعر • مغاني الشعب طيبا في المغاني • بمنزلة الربيع من الزمان • و الخامسة ان يكون التصريح بلفظة واحدة في المصراعين و يسمى التصريح المكرر و هو ضربان لان الالفاظ اما متحدة المعنى في المصراعين كقول عبيد • شعر • وكل ذي غيبة يؤوب • و غائب الموت لا يؤوب • و هذا انزل درجة و اما مختلفة المعنى لكونه مجازا كقول ابي تمام • شعر • فدى كان شربا للعباة و مرتعا • فاصبح للهنديّة البيض مرتعا • و السادسة ان يكون المصراع الاول معلقا على صفة يأتي ذكرها في اول المصراع الثاني و يسمى التعليق كقول امرئ القيس • شعر • الا ايها الليل الطويل الا انجلي • بصبح و ما الاصباح منك بامثل • لان الاول بصبح و هذا معيب جدا و السابعة ان يكون التصريح في البيت مخالفا لقافيته و يسمى التصريح المشطور كقول ابي نواس • شعر • اقلني قد ندمت من الذنوب • و بالاقرار عدت من الجحود • فصرع بالباء ثم فقا بالذال انتهى كلامه و لا يخفى ان السابعة خارجة مما نحن فيه كذا في المطول في بيان السجع •

المصراع بقسم الرائ المشددة عند اهل البدع بيت فيه التصريح • و در مجمع الصنائع در تعريف

غزل ميگويد مصرع بيتی را گویند که هر دو مصراع او قافیه دار باشند و الآن ابن را مطلع نامند • [

الصنع بالضم و سکون النون هو ايجاد شئ مصبوق بالعدم و قد سبق بيانه في لفظ الابداع في

فصل العين من باب الباء الموحدة •

المصنوع و هو الشئ المصبوق بالعدم • و نرد بلغاء آنست که نظم از صنعتی آراسته گردد که طبع

بدان ترکیب بسبب مراعات قواعد آن بدان صنعت میل کند چه بعضی صنائع مطبوع اند چون ترمیع

و تجنیس و ایهام و خیال و بعضی نامطبوع چون تجنیس مطرف و مقلوب بعض کذا فی جامع الصنائع •

الصناعة بالكسر فى الأصل الحرفة يعنى بيئشه كما وقع فى الصراح و على هذا قيل الصناعة فى عرف العامة هي العلم الحاصل بمزاولة العمل كالخياطة والحياكة والحجامة ونحوها مما يتوقف حصولها على المزاولة والممارسة ثم الصناعة فى عرف الخاصة هي العلم المتعلق بكيفية العمل ويكون المقصود منه ذلك العمل سواء حصل بمزاولة العمل كالخياطة ونحوها أولا كعلم الفقه والمنطق والنحو والحكمة العملية ونحوها مما لا حاجة فيه الى حصوله الى مزاولة الاعمال • وقد يقال كل علم مارسه الرجل حتى صار كالحرفة له يسمى صناعة له هكذا يستفاد من الجليلي حاشية المطول • وقال ابوالقاسم فى حاشية المطول الصناعة اسم للعلم الحاصل من التمرن على العمل • وقد تفسر بملكة يقتدر بها على استعمال موضوعات ما لنحو غرض من الاغراض صادرا عن البصيرة بحسب الامكان والمراد بالموضوعات آلات يتصرف بها سواء كانت خارجية كما فى الخياطة او ذهنية كما فى الاستدلال واطلاؤها على هذا المعنى شائع واطلاؤها على مطلق ملكة الادراك لا بأس به وقيل الصناعة ملكة نفسانية تصدر عنها الافعال الاختيارية من غير روية كذا فى الجرجاني •

الصناعات الخمس عند المنطقيين هي البرهان والجدل والخطابة والشعر والمغالطة ويجبى ايضا فى لفظ المغالطة فى فصل الطاء من باب الغين المعجمة [ووجه الضبط فى الخمس ان مقدمات القياس اما ان يفيد تصديقا او تأثيرا آخر غير التصديق اعنى التخيل فالثانى الشعر والاول اما ان يفيد ظنا او جزما فالاول الخطابة والثانى ان اناد جزما يقينيا او جزما غير يقيني فالاول البرهان والثاني ان اعتبر فيه عموم الاعتراف من العامة او التسليم من الخصم أولا فالاول الجدل والثانى المغالطة هكذا فى شرح التهذيب لليزدي •]

الاستصناع هو استفعال من الصناعة ويعدئ الى مفعولين وهو فى اللغة طلب العمل وفى الشرع بيع ما يصنعه الصانع عينا فيطلب من الصانع العمل والعين جميعا فلو كان العين من المستنوع كان اجارة لا استصناعا كما فى اجارة المحيط • وكيفيته ان يقال للصانع كخفاف مثلا اخزلي من اديمك خفا صفته كذا بكذا درهما ويريه رجله و يقبل الصانع سواء اعطى الثمن أولا كذا فى جامع الرموز والبرجندي فى فصل السلم •]

فصل الغين • الصوغ بالفتح وسكون الواو عند الصرفيين ان يؤخذ مادة اصل ويتصرف فيها باحداث هيئة وزيادة معنى فتبقى مادة الاصل ومعناه فى الفرع كما فى صوغ الاواني والحلي من الذهب فالمصدر اصل للفعل كذا فى اصول الاكبري •

الصيغة بالكسر عند اهل العربية هي الهيئة الحاملة من ترتيب الحروف وحركاتها وسكناتها كما فى شرح المطالع فى بحث الالفاظ • وقيل هي واللغة مترادفان والا قرب ان يقال الصيغة هي

الهيئة المذكورة واللغة هي اللفظ الموضوع كما في التلويح في تقسيم نظم القرآن و در بعضی کتب صرف می آرد که میغه اسم است بمعنی مصوغ و مصوغ مشتق است از میاغ یا از صوغ و صوغ و میاغ بحسب لغت زر در بوته انداختن است و حالا اطلاق کرده می شود بر هر چیز ریخته شده و این را منقول عرفی گویند و اما وجه اطلاق میغه بر افعال آنست که هرگاه فعلی از فاعل صادر شود پس گویا آن فعل ریخته شده است از آن فاعل و این تواند بود مراد از قول صرفیان ضَرْبَ زد آن مرد در زمان ماضی میغه واحد مذکر غایب یعنی این زدن در زمان ماضی فعل فاعل است و بحسب اصطلاح هیئتیی را گویند که حاصل شده باشد هر لفظ را از حرکات و سکونات و از عدد حروف عند الوضع و مقصود درین فن صرف منقول عرفی است نه منقول اصطلاحی انتهى کلامه • و صیغ الاداء عند المحدثین صیغ بروی بها الحدیث مثل حدثنا و أخبرنا و قال و نحوها •

فصل الفاء * التصحیف بالحاء كالتصريف بحسب لغت خطا کردن در کتابت است و نزد اهل تعبیه تغییر کردن صورت خطی لفظ است بمحو و اثبات نقطه یا به تقدیم و تاخیر حروف چنانکه در لفظ معمار ناقص یائی باب العین خواهد آمد با بیان تصحیف وضعی و تصحیف خطی و نزد بلغاء آنست که الفاظی در ترکیب آورده شود که بگردانیدن نقطه از مدح بقدح کشد و خلق بغلط تصحیف را تجنیس میخوانند و آن چنان نیست چراکه در تجنیس شرط است که الفاظ متجانس بیارد پس چون لفظی آورد و لفظی دیگر مجانس آورد تجنیس است و اگر لفظی آورد که اگر نقاط او بگرداند از مدح بقدح کشد تصحیف است مثاله • شعر • حبیبنا بذاته مخدوم • موقر العزة فی الایام • و این بمعنی مدح است و تصحیفش اینست • حبیبنا بذاته مجذوم • موقر العزة فی الآثام • و این بمعنی قدح می شود و اینچنین کلام را مصحف خوانند و این در جامع الصنائع و اعجاز خسروی گفته [مثال آن در فارسی • مصرع • مادر میان دولت تومی رژیم • اگر دولت را به تغییر نقاط دولب خوانند و میزکیم را میریم هجو می گردد کذا فی مجمع الصنائع] و نزد محدثین تغییر کردن حدیث است بتغییر نقاط قالوا مخالفة الراوي للثقات ان كانت بتغير الحروف او الحروف مع بقاء صورة الخط فی السياق فان كان ذلك بالنسبة الى النقطة يسمى ذلك الحدیث مصحفا بفتح الحاء المشددة و ان كان بالنسبة الى الشكل و الاعراب سمي محرفا و ابن الصلاح و غیره سمي القسمین محرفا کذا فی شرح شرح النخبة • و فی خلاصة الخلاصة المصحف اما لفظي محسوس بالبصر او بالسمع و الاصل اما فی الاسناد كما مصحف مراجع بالراء و الجیم بمزاحم بالراء و الحاء و اما فی المتن کتصحیف ستا من حدیث من صام رمضان و اتبعه ستا من الشوال الحدیث بشیئا بالشین المعجمة و الیاء المثناة التحتانیة و الثاني ایضا اما فی الاسناد كما قال عن عاصم الاحول فسمع و اصل الاحدب و اما فی المتن كما قيل فی حدیث الکهان فوالدجاجة

نسمع الزجاجة واما معنوي كما قال ابو موسى العتري نحن من عترة يصلي لنا النبي صلى الله عليه وسلم يريد ما ثبت انه صلى الله عليه وسلم صلى الى عترة وهي حزبه فتوهم انه قبيلة واصل العبارة صلى الى عترة وهي حزبه والتصنيف قريب من الوضع في المتن واما في الاسناد فيصيره ضعيفا بهذا الاسناد انتهى كلامه •

المصحف بضم الميم وسكون الصاد وفتح الحاء المخففة اسم القرآن والمصحف الذي اتخذ عثمان بن عفان رضي الله عنه لنفسه يقرأ فيه يسمى مصحف الامام وليس هو بخط عثمان رضي الله عنه كما توهمه بعضهم بل هو بخط زيد بن ثابت • وقيل الاظهر ان المراد بمصحف الامام جنسه الشامل لما اتخذته لنفسه في المدينة ولما ارسله الى مكة والشام والكوفة والبصرة وغيرها كذا في تيسير القاري في فصل معرفة الوقوف • والمصحف بضم الميم وفتح الصاد المخففة والحاء المشددة ما وقع فيه التصنيف •

[**الصحيفة** بمعني كتاب و در عرف كتاب خرد را گویند و در بعضی کتب حدیث منقول است که ابوذر غفاري ازان حضرت صلى الله عليه وسلم پرسید که از طرف باري تعالى چند کتاب نازل شده است فرمودند صد و چهار کتاب نازل شد بر حضرت شيث پنجاه صحيفة و بر حضرت ادريس سي صحيفة و بر حضرت ابراهيم ده صحيفة و بر حضرت آدم ده صحيفة و باقي توريت و انجيل و زبور و فرقان • و طيبي در حاشية كشف صد و چهار ده آورده ده صحيفة از آنجمله بر حضرت موسى سواي توريت زياده کرده و الله اعلم انتهى من التفسير العزيزي •]

الصرف بالفتح وسكون الراء عند اهل اللغة له معنيان احدهما الفضل ومنه سمي التطوع من العبادات صرفا لانه زيادة على الفرائض و ثانيهما النقل • وعند الفقهاء هو بيع الثمن بالثمن جنسا بجنس كبيع الذهب بالذهب او بغير جنس كبيع الذهب بالفضة سمي بالصرف لانه لا ينتفع بعينه ولا يطلب منه الا الزيادة او لانه يحتاج فيه الى النقل في بدليه من يد الى يد قبل الافتراق لانه يشترط فيه التقايط قبل الافتراق كذا في مجمع البركات ناقلا عن التبيين وشرح الوقاية و يطلق الصرف ايضا على علم من العلوم المدونة و يسمى بالتصريف ايضا وصاحب هذا العلم يسمى صرفيا و صرافا و قد سبق في مقدمة الكتاب •

التصريف هو علم الصرف و قال سيبويه التصريف على ما حكى عنهم هو ان تبني من الكلمة بناء لم تبنيه العرب على وزن ما تبنيه ثم تعمل في البناء الذي بنيت ما يقتضيه قياس كلامهم كما في مسائل التمرين كذا ذكر الرضي في شرح الشافية و قد سبق في المقدمة ايضا في آخر بيان علم الصرف •

[**التصرف** تحويل الاصل الواحد الى امثلة مختلفة لمعان مقصودة لا تحصل الا بها كذا في الجرجاني] و نزل بلغاء آنست که شخصی چیزی انشاء کرده باشد که در ترکیب و معاني مقصوده او بنهايت لطافت بود اما او را دست نداده باشد ديگری بقوت طبع خود چنان آرد که می بایست

و يا منعتى كه استخراج و اختراع كرده باشد ديگرى بقوت طبع در آن چيزى زياده كند از منافع لفظى و معنى كه لطافت بيفزايد كذا فى جامع الصنائع •

المتصرف على صيغة اسم الفاعل من التصرف عند النحاة يطلق على قسم من الافعال وهو الفعل الذي يجيى منه مضارع ومجهول وامر ونهى الى غير ذلك من الامثلة كاسم الفاعل واسم المفعول والفعل الذي لا يجيى منه ذلك يسمى جامداً وغير متصرف نحو نعم ونعمت وبئس وبئست وعلى قسم من اقسام الظرف قالوا انظروا اما متصرف ويسمى متمكناً ايضاً كما فى بعض الحواشى المتعلقة على الضوء و اما غير متصرف ويجيى فى فصل الفاء من باب اظهار المعجمة وعلى قسم من المصدر وهو ما يلزم فيه النصب وما يلزم فيه النصب على المصدرية نحو سبحان الله يسمى غير متصرف كما وقع فى اللباب فى بحث المفعول المطلق •

المتصرفه عند الحكماء يطلق على حس من الحواس الباطنة وهى قوة محلها مقدم التجويف الاوسط من الدماغ من شأنها تركيب الصور والمعاني وتفصيلها والتصرف فيها واختراع اشياء لا حقيقة لها فتتركيب الصورة بالصورة مثل ان يتصور انسان ذو رأسين او ذو ايدٍ اربع ونحوه وكما فى قولك صاحب هذا اللون المخصوص له هذا الطعم المخصوص وتركيب الصورة بالمعنى كما فى قولك صاحب الصداقة له هذا اللون وتركيب المعنى بالمعنى كما فى قولك ما له هذه العداوة له هذه النفرة وتفصيل الصورة عن الصورة مثل ان يتصور انسان بالرأس او بدون يد او بغير رجل ونحوه وكما فى قولك هذا اللون ليس له هذا الطعم وقس على هذا واختراع اشياء لا حقيقة لها كما فى تخيل انسان ذي جناحين يطير فى الهواء كالطير وقد يقال تركيب الصورة بالصورة كما فى تخيل انسان ذي جناحين وتركيب المعنى بالصورة كما فى توهم صداقة جزئية لزيد ولا استبعاد بين القولين كما يظهر بادنئى تأمل اذ بين اختراع اشياء لا حقيقة لها وبين تركيب الصور والمعاني وتفصيلها عموم وخصوص من وجه ثم ان هذه القوة لا تسكن دائماً لا نوماً ولا يقظة وليس عملها منتظماً بل النفس هى التى تستعملها فى المحسوسات مطلقاً على اى نظام تريد بواسطة القوة الوهمية وبهذا الاعتبار تسمى متخيلة لتصرفها فى الصور الخيالية وفى المعقولات بواسطة القوة العقلية وبهذا الاعتبار تسمى مفكرة لتصرفها فى الصور العقلية • فان قلت كيف تستعملها فى الصور المحسوسة مع انها ليست مدركة لها عندهم • قلت القوى الباطنة كالمرايا المتقابلة فينعكس الى كل منهما ما ارتسم فى الاخرى والوهمية هى سلطان تلك القوى فلها تصرف فى مدركاتهما بل لها تسلط على مدركات العاقله فتتنازعها فيها وتحكم عليها بخلاف احكامها فمن سخرها للقوة العقلية بحيث صارت مطاوعة لها فقد فاز فوزاً عظيماً هذا كله خلاصة ما فى شرح التجريد و شرح المواقف و المطول و حواشيه •

المنصرف على صيغة اسم الفاعل من الانصراف عند النكاح قسم من الاسم المعرب وفي اللباب المعرب على نوعين الاسم المتمكن والفعل المضارع فالاول اما منصرف او غير منصرف انتهى تغيير المنصرف يسمى بالمنتزع والمنعي ايضا لمنعه الكسرة والتنوين على ما في فصول الاكبري • وفي الاصطلاح القديم يسمى المنصرف بالمجرى وغير المنصرف بغير المجرى كما مر في فصل الياء من باب الجيم ثم غير المنصرف عرفه ابن الحاجب بما فيه علتان من العلل التسع مؤثرتان باجتماعهما واستجماع شرائطهما في منع الكسرة والتنوين او علة واحدة منها تقوم مقامهما في ذلك التأثير وتلك العلل التسع هي المشار اليها في قول الشاعر • شعر • عدل وصف وتأنيث ومعرفة • وعجمة ثم جمع ثم تركيب • والنون زائدة من قبلها الف • ووزن فعل وهذا القول تقريب • اي تقريب لها الى الصواب لان في عددها خلافا فقال بعضهم تسع وهو المختار وقال بعضهم اثنان وقيل عشرة بزيادة الالف المزیدة في آخر الاسم للأحق او غيره كاطى وقبعثرى وقيل احد عشر وزاد على العشرة المذكورة مراعاة الاصل في مثل احمر وقيل ثلاثة عشر وزاد لزوم التأنيث وتكرار الجمع • وقيل القول بانها عشرة هو الصواب فالقول بانها تسع تقرب الى الصواب وهو القول بانها عشرة • وقيل القول بان كل واحد من الامور التسعة علة قول تقريبي ومجازي لا تحقيقي اذ العلة في الحقيقة اثنتان منها لا واحدة • وقيل المراد منه ان ذكر العلل في صورة النظم تقرب لها الى الحفظ لان حفظ النظم اسهل • والمنصرف بخلاف ذلك فما دخل فيه الكسرة والتنوين للضرورة او الخفة او التناسب لا يصير منصرفا بذلك حقيقة لصدق تعريفه عليه بل انما يصير في حكم المنصرف فعلى هذا ما في الارشاد من ان المنصرف هو الاسم المستوفي للحركات الثلاث مع التنوين و يسمى امكن كزيد وغير المنصرف اسم غير مستوفٍ لها بمنع الكسرة مع التنوين الا للضرورة او وفق نظاير او غاية خفة بكونه من باب نوح او هند او عند لام او اضافة تعريف بالحكم • وعذ المنجمين هو الكوكب الذي ينصرف عن الاتصال ويجبى في فصل اللام من باب الواو •

الصفة بتشديد الفاء مر معناها في لفظ البيت في فصل التاء من باب الباء الموحدة •

الصنف بالفتح والكسر وسكون النون عند المنطقيين هو النوع المقيد بقيد كلي عرضي كالتركي والهندي كما في شرح الوقاية في باب الوكالة بالبيع والشراء وكتب المنطق • قال في شرح الطوابع في بحث القياس اعلم ان الجزئيات المندرجة تحت الكلي اما ان يكون تباينها بالذاتيات او بالعرضيات او بهما والاول يسمى انواعا والثاني اصنافا والثالث اقساما انتهى فعلى هذا الصنف كلي مقول على كثيرين متفقين بالحقائق دون العرضيات والمآل واحد •

الصوفي بالضم وسكون الواو عند اهل التصوف هو الذي هو فان بنفسه باقي بالله تعالى مستخلص من الطبائع متصل بحقيقة الحقائق والمنصرف هو الذي يجاهد لطلب هذه الدرجة • والمستصوف هو الذي يشبه

نفسه بالصوفي والمتصوف لطلب الحياء والدينيا وليس بالحقيقة من الصوفي والمتصوف • قال الجنيد الصوفية هم القائمون مع الله تعالى بحيث لا يعلم قيامهم الا الله • وقال سهل التستري التصوف القيام مع الله تعالى بحيث لا يعلمه غير الله • وقيل اول التصوف علم واوسطه عمل واخره موهبة من الله • وقيل قال الجنيد التصوف ترك الاختيار • وقال الشبلي هو حفظ حواسك ومراعاة انفسك • وقيل بذل المجهود في طلب المقصود والانس بالمعبود وترك الاشتغال بالمفقود • وقيل الصوفي هو الذي لا يملك ولا يملك اي لا يستترهم الطمع • وقيل الصوفي هو الذي صفا من الكدر وا متلاً من الفكر و انقطع الى الله من البشر واستوى عنده الذهب والمدرو والحرير والوبر • وقيل صوفي آنست كه دل خود را صاف گردانیده باشد مرخداي را عزوجل جز خدای دیگر را نخواهد • وقيل صوفي آنست كه شوق يكسو نهد و دل پيش نهد و بخل يكسو نهد و ايثار پيش نهد • وقيل صوفي آنست كه ويرا ذكرى باجماع باشد و وجدی باسماع بود و عملی با اتباع باشد • وقيل صوفي آنكه همیشه با خدای باشد بغير علقه • وقيل صوفي آنست كه ويرا خدای از حظوظ انساني بميراند و بمشاهده خویش باقي گرداند • قال الجنيد الصوفي كالارض يعني مثل زمين است در تواضع و فروتنی •

[التصوف هو التخلق بالاخلاق الالهية وخرقة التصوف هي ما يلبسه المريد من يد شيخه الذي يدخل في ارادته و يتوب على يده لا مور منها التزبي بزّي المراد ليتلبس باطنه بصفاته كما يتلبس ظاهره بلباسه و هو لباس التقوى ظاهرا و باطنا قال الله تعالى قد انزلنا عليكم لباسا يواري سوأتكم و ريشا و لباس التقوى ذلك الخير ومنها وصول بركة الشيخ الذي البسه من يده المباركة اليه ومنها نيل ما يغلب على الشيخ في وقت اللباس من الحال الذي يرى الشيخ بصيرته الناذلة المنورة بنور القدس وانه يحتاج اليه لرفع حجب العائقة و تصفية استعداده فانه اذا وقف على حال من يتوب على يده علم بنور الحق ما يحتاج اليه فيستنزل من الله ذلك حتى يتصف قلبه به فيسري من باطنه الى باطن المريد ومنها المواصلة بينه وبين الشيخ به فيبقى بينهما الاتصال القلبي والمحبة دائما و يذكره الاتباع على الاوقات في طريقته وسيرته و اخلاقه و احواله حتى يبلغ مبلغ الرجال فانه اب حقيقي كما قال عليه الصلوة والسلام الآباء ثلثة اب و لك و اب علمك و اب ربك هكذا في الاصطلاحات الصوفية [قيل التصوف الوقوف مع الآداب الشرعية ظاهرا فيرى حكمها من الظاهر في الباطن و باطنا فيرى حكمها من الباطن في الظاهر فيحصل للمئادب بالحكمين كمال • وقيل التصوف مذهب كله جد فلا يخلطه بشيء من الهزل • وقيل هو تصفية القلب عن موافقة البرية و مفارقة الاخلاق الطبيعية واحاد الصفات البشرية و مجانبة الدعاوى النفسانية و منازلة الصفات الروحانية و التعلق بالعلوم الحقيقية واستعمال ما هو اولى على السرمدية والنصح لجميع الامة و الوفاء لله تعالى على الحقيقة و اتباع

رسوله صلى الله عليه وسلم في الشريعة • وقيل ترك الاختيار وقيل بذل المجهود والنس بالمعبود وقيل حفظ حواشيك من مراعاة انفسك وقيل الاعراض عن الاعتراض وقيل هو صفاء المعاملة مع الله تعالى وامله التفرغ من الدنيا وقيل الصبر تحت الامر والنهي وقيل خدمة التشرف وترك التكلف واستعمال التطرق وقيل الاخذ بالعقائق والكلام بالدقائق والاباس بما في ايدي الخلائق كذا في الجرجاني • [

اعلم انه قيل ان التصوف مأخوذ من الصفاء وهو محمود في كل لسان وهذه الكدورة وهو مذموم في كل لسان در خبر است که مصطفی صلی الله علیه و آله وسلم فرموده صفا از دنیا برت و باقی ماند کدورت پس مرگ امروز تحفه بود مر هر مسلمانی را پس آن نام از صفا برخاسته و غالب شد مر این طائفه را گفته اند در عصر پیغامبر و بعد آن بزرگان را صحابه میگفتند و بعد ایشان دیگران را تابعین میگفتند و بعد ایشان دیگران را تبع تابعین میگفتند و بعد ایشان دیگران را که عنایت با مر دین بیشتر میداشتند رهاد و عباد میگفتند و بعد ایشان چون اهل بدعت پدید آمدند هر یکی میان خودها زهادی و عبادی دعوی میکردند پس خواص اهل سنت و جماعت که رعایت انفس را لازم میشمردند بنام صوفیه منفرد شدند و آن نام مشهور گشت مر ایشان را تا گویند این اسمی است مر این طائفه را از اسمای اعلام و اطلاق این اسم بر ایشان پیش از آن بود که از هجرت دویست تمام گردد • بدانکه در توضیح المذاهب گوید اما تصوف در لغت صوف پوشیدن است و این اثر زهد و ترک دنیا است و در اصطلاح اهل عرفان پاکیزه کردن دل است از محبت ما سوی الله و آراسته کردن ظاهر است من حیث العمل و الاعتقاد بامامورات و دور بودن از منہیات و مواظبت نمودن بفرموده رسول خدا علیه الصلوة و السلام و این جماعت متصوفه محق اند و بعضی متصوفه مبطل اند که خود را صوفیه می شمارند و بحقیقت صوفیه نیستند و اینها چند فرقه اند که آسامی بعضی از آنها این است جَبِيَّة اُولَیَّائِه شَمْرَاحِيه اِبَاحِيه حَالِيه حَلَوِيه حَوَرِيه وَاقِعِيه مَقْبَاحِيه مَنَکَسَلِيه اَلْهَامِيه وَتَسْمِيَّة این طوائف بمتصوفه مثل تسمیه غیر سید بسید است • و مراتب طبقات مردم علی اختلاف درجات سه قسم است قسم اول واملان و کاملان و آن طبقه علیا است قسم دوم سالکان طریق کمال و آن طبقه وسطی است قسم سیوم مقیمان زمین و صفاک و آن طبقه سفلی است که هست ایشان تربیت بدن است از حصول نفسانی و شهوانی بطن و فرج و لباس و ننگ و داموس و غیره و از عبادات و طاعات بجز تحریر اعضا نصیبی ندارند • و واملان دو قسم اند اول مشایخ صوفیه که بواسطه کمال متابعت حضرت نبوی علیه السلام مرتبه و منزل یافته اند و بعد از آن در رجوع برای دعوت خلق بطریق متابعت حضرت نبوی علیه السلام ماذون شده اند و این طائفه کاملان اند و مکمل که عنایت الهی ایشان را بعد از استغراق در عین جمع از شک ماهی فنا خلاصی داده بساحل و مهال بقا رسانیده طائفه دوم آنجماعه اند که بعد از وصول به رجب کمال حواله تکمیل

و رجوع خلق بایشان نشده و غرق بحر جمع گشتند و در شک ماهی فنا مستهلک شدند و بناحیه بقا نرسیدند و سالکان نیز برد و قسم اند طالبان وجه الله و طالبان بهشت و آخرت اما طالبان حق دو طائفه اند متصوفه محق و ملامتیه متصوفه محق آنجماعه اند که از نقص صفات بشری خلاص یافته اند و بعضی احوال صوفیه متصف شده و مطلع نهایات ایشان گشته و لیکن هنوز ببقایلی نفوس متشبث مانده باشند و بدان سبب از وصول بقایا و نهایات اهل قرب و صوفیه متخلف گشته اند اما ملامتیه جماعتی اند که در رعایت معنی اخلاص و صدق بغایت سعی کنند و در سر عبادات و کتم طاعات از خلق اهتمام لازم دانند چنانچه عامی کتم معاصی کند ایشان از ظهور عبادات بجهت مظنه ریا محترز میباشند و هیچ چیز از اعمال صالحه ترک نکنند و مشرب ایشان همیشه تحقق معنی اخلاص است و بعضی گفته اند که ملامتیه آنها اند که اظهار نیکی نمیکنند و بدی نمیپوشند و این طائفه هرچند عزیز است لیکن هنوز حجاب وجود بشری در قلوب ایشان انکشاف تام نیافته و لهذا از مشاهده جمال توحید محجوب مانده اند چه در اخفای اعمال خود نظر دل بخود باقی است و کمال آنست که خود را نه ببینند و ندانند و مستغرق و حده باشد • بیت • چه غیر و کجا غیر و کون نقش غیر • سوی الله و الله مافی الوجود • و فرق میان ملامتیه و صوفیه آنست که صوفیه را جذبۀ عنایت ازلی از وجود پرداخته و حجاب خلقت و انانیت از دیده شهود برانداخته و بر مرتبۀ رسانیده که خود را و خلق را نه ببیند پس ملامتیه مخلصان بکسر لام اند و صوفیه مخلصان اند بفتح لام یعنی ملامتیه اعمال خود را خالص میسازند از شائبۀ ریا و صوفیه را حق تعالی خالص میگرداند بخصلتی که حق تعالی را باشد نه غیر او را • اما طالبان آخرت چهار طائفه اند زهاد و فقرا و عباد اما زهاد طائفه که بنور ایمان و ایقان حقیقت آخرت و جمال عقبی را مشاهده کنند و دنیا را قبیح شمردند و از مقتضیات نفس بکلی اعراض نمایند و مقصود جمال اخروی دارند و فرق میان ایشان و صوفیه آنست که زاهد بجهت حظ نفس خود از حق محجوب است زیرا که بهشت جای لذات است بخلاف صوفیه که نظر ایشان بجز خدا بردگر نیفتد اما فقرا آن طائفه اند که بملک هیچ چیز از دنیا اختیار نکرده اند بجهت طلب حق تعالی و سبب ترک ایشان یکی از سه چیز است امید فضل یا تخفیف حساب یا خوف عقاب چه حلال را حرام است و حرام را عذاب و امید فضل را ثواب و پیش در آمدن در بهشت از اغنیا است چه فقرا پانصد سال قبل از اغنیا بجنّت در آیند و طلب جمیعت خاطر از برای بسیار کردن عبادت و حضور دل در آن و فرق میان فقرا و ملامتیه آنست که ایشان طالب بهشت اند که حظ نفس است و ملامتیه طالبان حق اند و این فقر رسمی است و رای مرتبه در فقر و مقام بصفت فوق مقام ملامتیه و متصوفه و این وصف خاص صوفیست چه صوفی اگرچه مرتبه او و رای مرتبه فقر است لیکن خلاصۀ مقام فقر در مقام درج

است چه هر مقامیکه از آن مقام صوفی ترقی کند صفای آن مقام بردارد پس فقر را در مقام صوفی وصف زائد بود و آن سبب نسبت جمیع احوال و اعمال و مقاماتست از خود و عدم تملک آن چنانکه هیچ عمل و هیچ حال و مقام از خود نبینند و بخود مخصوص نگردانند بلکه از خود خبر ندارد و این حقیقت فقر است و فرق میان فقر و زهد آنست که فقر بی وجود زهد ممکن بود چنانکه کسی ترک دنیا کند بعزم ثابت و هنوز رغبت او بدنی باقیست و ایضا زهد بی فقر ممکن است چنانکه کسی باوجود اسباب رغبت نداشته باشد اما خدام طائفه اند که خدمت فقرا و طالبان حق اختیار کنند و اوقات را بعد ادای فرائض در تفریح خاطر ایشان از اهتمام بامور معاش و اعانت بر استعداد امر معاد ایشان مقرر دارند و آن را بر نوافل تقدیم کنند خواه بکسب خواه بسوال اما عباد طائفه اند که پیوسته بر فرائض و نوافل و وظائف مداومت نمایند از برای ثواب آخری و این وصف در صوفی نیز موجود است لیکن مبرا از ثواب و اغراض چه صوفی حق را برای حق پرستد و فرق میان زهد و عباد آنست که باوجود عبادت رغبت بدنی ممکن بود و فرق میان عباد و فقرا آن است که غنی می تواند که از عباد بود پس معلوم شد که واصلان دو طائفه اند و سالکان شش طائفه • و هر یک از این طوائف هشتگانه را دو متنبه اند یکی محق دیگری مبطل • متنبه محق بصوفیان متصوفه اند که بنهایات احوال صوفیان مطلع و مشتاق اند و ببقایای متعلقات صفات از بلوغ مقصد ممنوع گشته اند • و متنبه مبطل بصوفیان جماعتی اند که خود را در روی صوفیان اظهار کنند و از اعمال ایشان خالی باشند و این طائفه را باطنیه و اباحیه و صاحبیه خوانند و ایشان خود را متصوفه میگویند و میگویند که تقید باحکام شریعت و وظیفه عوام است که نظرایشان بر ظواهر اشیا است اما حال خواص آنست که برسوم ظاهر متقید نشوند و بمعرات حضور باطن اهتمام نمایند • و متنبه محق بمجذوبان و اصل طائفه اند از اهل سلوک که سرایشان هنوز در قطع منازل صفات نفوس بود و از تابش حرارت طلب وجود ایشان در قلق و اضطراب است و پیش از ظهور کشف ذات و استقرار در مقام فنا گاه گاه کشف ذات لامع گردد و باطن شان همیشه مشتاق این مقام میماند • و متنبه مبطل بمجذوبان و اصل طائفه اند که دعوی استغراق در بحر فنا کنند و حرکات و سکونات خود را هیچ بخود اغانت نکنند و گویند که تحریر باب بدون محرک ممکن نبود و این معنی هر چند صحیح است لیکن حال آنجمله نیست زیرا که مراد ایشان ازین سخن تمهید عذر معاصی و حواله باراد حق و دنع ملامت از خود است و این طائفه را زنداده خوانند و شیخ عبد الله تستری گفته که اگر آن شخص قائل این قول رعایت شریعت و احکام عبودیت میکند از صدیقانست و اگر از عدم محافظت شرع باک ندارد از زندیقان است • و متنبه محق بلامتبه طائفه اند که در تحریب نظر خلق مبالغاتی زیاده ننمایند و اکثر سعی ایشان در تحریب رسوم عادات

و اطلاق از قیود آداب مخالطات بود و سرمایه حال ایشان جز فراغ خاطر و طیب قلب نبود. و ترسم
 بر سوم زهاد و عباد از ایشان صورت نه بندد و اکثر نوافل و طاعات ننمایند و جز بر ادای فرائض
 مواظبت ننمایند و جمع و استکثار اسباب دنیوی بایشان منسوب باشد و بطیبة القلب قانع و طلب
 مزید احوال نکنند ایشان را قلندریه خوانند و این طائفه جهت عدم ریا با ملامتیه مشابهت دارند
 و فرق میان ایشان و ملامتیه آنست که ملامتیه بجمیع نوافل و طاعات تمسک جویند لیکن آنرا از نظر خلق
 پنهان دارند اما قلندریه از حد فرائض در نگذرند و باظهار و اخفای اعمال مقید نشوند اما طائفه
 که درین زمان بنام قلندری موسوم اند و ربه اسلام از گردن برداشته اند و از اوصاف مذکوره خالی
 این اسم برایشان عاریت است و ایشان را حشویه گفتن لائق است و متشبهه مبطل بلامتیه طائفه اند
 هم از زناده که دعوی اسلام و اخلاص کنند و بر اظهار فسق و فجور مبالغه کنند و گویند که مراد ما ازین
 ملامت خلق است و حق تعالی از طاعت بی نیاز است و از معصیت غیر متضرر و معصیت در
 آزار خلق منحصر دانند و طاعت در احسان خلق و متشبهه محقق بزهاد طائفه اند که هنوز رغبت ایشان
 از دنیا بکلی نگشته و خواهند که بیکبارگی رغبت بگردانند و ایشان را متزه خوانند و متشبهه مبطل
 بایشان طائفه اند که از برای قبول خلق ترک زینت دنیا کنند و بدان تحصیل طلب جاه کنند در میان
 مردم و بر بعضی حال ایشان مشتبه شود و پندارند که ایشان از دنیا اعراض کرده اند و گلا بود که حال
 خود شان برایشان مشتبه شود گمان برند که چون خاطر ایشان بطلب اسباب دنیوی مشغول نیست
 علت آنست که اعراض کرده اند و این طائفه را مرائیه گویند و متشبهه محقق بفقر آنست که ظاهر
 او برسم فقر مترسم بود و باطنش خواهان حقیقت فقر و لیکن هنوز میل بغنا دارد و بتکلف بر فقر صبر
 می کند و فقیر حقیقی فقر را نعمتی از حق میدانند و بر آن وظائف شکر همواره بتقدیم رساند
 و متشبهه مبطل بفقر آنست که ظاهرش بر سوم فقر مترسم بود و باطنش بحقیقت آن غیر مطلع
 و مرادش قبولیت در نظر خلق است تا نفعی از آنها حاصل شود و این طائفه را نیز مرائیه گویند
 و متشبهه محقق بخدام آنست که همواره بخدمت بندگان حق قیام نماید و بباطن میخواهد که خدمت ایشان
 سبب نجات آخری گردد و از شوائب میل هوا و ریا تخلیص کند و لیکن هنوز بحقیقت آن نرسیده
 پس وقتی که بحکم غلبه نور ایمان و اخفای نفس بعضی از خدمات او در محل استحقاق باشد بتوقع
 محبت و ثنای خدمت طبع بتقدیم رساند و بعضی را که مستحق خدمت باشند محروم گذارد و اینچنین
 کس را متخادم گویند و متشبهه مبطل بخادم کسی باشد که او را خدمت بذیت اخروی نباشد بلکه
 خدمت او محض از برای دنیا باشد تا بآن سبب استیجاب اقوات از اوقات و اسباب کند و اگر آنرا
 در تحصیل مراد موثر نیابد ترک کند پس خدمت او مقصور بود بر طلب جاه و جلال و کثرت اتباع

و نظر ابو درخند مبت همگی بر حظ نفس خود بود این چنین. کس را مستخدم خوانند و متشبه محق
 .بعابد کسی بود که اوقات خود را عبادت مستغرق دارد و لیکن بجهت عدم ترکیف نفس طبع بشری
 .بهر وقت در اعمال و طاعات او فتوری اندازد و کسی که هنوز لذت عبادت نیافته باشد و بتکلف
 بدان. قیام نماید او را متعبد خوانند و متشبه مبطل بعابد کسی باشد از جمله مرائیه که نظر او
 در عبادت خود بر قبول خلق بود و در دل او ایمان به ثبوت آخرت نباشد و تا اطلاع غیر بر طاعت خود
 نه بیند بدان قیام نمی نماید و او را نیز متعبد خوانند انتهى ما فی توضیح المذاهب . در مرآة الاسرار
 میگوید طبقه صوفیه هفت نوع اند طالبان و مریدان و سالکان و سائران و طائران و واصلان و هفتم قطب که دل
 او بر دل محمد است علیه الصلوة والسلام و او وارث علم لدنی حضرت رسالت پناه است صلی الله علیه وسلم
 در میان خلائق و بس که صاحب لطیفه حق راست بخلاف نبی امی . و اصل کسی را گویند که قوی لطیفه
 او مزکی گشته بر لطیفه حق . و طائر کسی را گویند که بلطیفه روحی رسیده . و سائر کسی را گویند که
 صاحب قوی مزکی لطیفه سری باشد و سائب کسی را گویند که صاحب قوی مزکی لطیفه قلبی باشد
 و مرید کسی را گویند که صاحب قوی مزکی لطیفه نفسی باشد و طالب کسی را گویند که صاحب قوی مزکی
 لطیفه خفی قلبی باشد و عدد این طائفه سه صد و شصت تواند بود مثل ایام شمسی و نیز میگویند مردان
 خدا اقطاب اند و غوث و امامان یعنی دو وزیر قطب و اوتاد و ابدال و اخیار و ابرار و نقباء و نجباء و عمده
 و مکتومان و مفردان ای محبوبان نقباء سه صد تن اند اسامی کل نقباء علی است و نجباء هفتاد اند
 اسامی کل نجباء حسن است و اخیار هفتاد اند اسامی ایشان حسین است و عمده چهار اند اسامی
 ایشان محمد است و یکی غوث است اسم او عبد الله است چون غوث بمیرد یکی از عمده بجایش رسد
 و بجای یکی از عمده یکی از اخیار آید و بجای یکی از اخیار یکی از نجباء بیاید و بجای یکی از نجباء
 یکی از نقباء بیاید و بجای یکی از نقباء یکی از خلق برآورده نهند مسکن نقباء زمین مغرب است یعنی
 زمین سویدا آنجا روز مقدار از صبح تا چاشت می شود و باقی همه شب امانارهای ایشان چون وقت
 می رسد در طی زمینها که اوقات متعین است بمشاهده عین تأثیر شمس میکنند و خمس صلوات میگذارند
 و سکونت نجباء مصر است و اخیار همیشه در سیاحت میباشند و ایشان را سکنتی و قراری نیست و عمده در
 زوایای ارض میباشند و مسکن غوث مکه است و این درست نیست چرا که حضرت عبد القادر جیلانی رحمه الله
 علیه غوث بود و در بغداد مسکن داشت انتهى و تفصیل باقی در مواضع آنها است و در توضیح المذاهب
 میگوید مکتومان چهار هزار تن اند که مستور میمانند و از اهل تصرف نیستند اما آنانکه اهل حل و عقد
 و تصرف اند و امور از ایشان صادر گردد و مقربان درگاه اند سه صد کس اند و برآیت خلاصة المناقب هفت اند
 که ایشان را اخیار و سیاح نیز گویند و مقام ایشان در مصر است حق تعالی ایشان را بسیاحت امر

فرموده تا ارشاد طالبان و عابدان کنند و هفتاد تن دیگر اند ایشانرا نجباء خوانند و ایشان در مغرب اند و چهل تن دیگر را ابدال و جایی ایشان شام است و هفت تن دیگر را ابرار و ایشان در حجاز میباشد و پنجم تن دیگر اند ایشان را عمده گویند که ستون عالم اند و قوام عالم بدیشان است مثل قوام خانه بهتون و ایشان در اطراف عالم اند و چهار تن دیگر اند ایشانرا اوتاد خوانند که مدار استحکام عالم بدیشان است چنانچه مدار ریمان بر میخ است و سه تن دیگر اند که ایشان را نقباء گویند که نقیبان این است اند و یک تن دیگر را قطب و غوث نامند که فریادرس همه عالم اوست و هرگاه که قطب از عالم انتقال کند یکی بجای او آید و اینچنین در همه مراتب تا یکی از صلحاء و اولیاء بجای یکی ازان چهار آید • و در کشف اللغات گویند اولیاء اقسام اند سه صد اند که ایشان را اخیار و ابرار خوانند و چهل اند که ایشان را ابدال گویند و چهار اند که مسمی باوتاد اند و سه تن اند مسمی بنقباء و یک مسمی بقطب انتهى و نیز در کشف اللغات گویند نجباء چهل تنان اند از مردان غیب که قائم باصلاح کارهای مردم اند و بردارند مشکلات بنی آدم و متصرف در کارهای خلاق • و در شرح نصوص گویند نجباء هفت تن اند که ایشان را رجال الغیب گویند و نقباء سیصد تنان اند که ایشان را ابرار گویند و پست ترین مرتبه از مراتب اولیاء مرتبه نقباء است • و در مجمع السلوک آرد که از اولیاء چهل تن اند ابدال و چهل نقباء و چهل نجباء و چهار اوتاد و هفت امضاء و سه خلفاء • و عن النبي عليه السلام انه قال في هذه الامة اربعون على خلق ابراهيم و سبعة على خلق موسى و ثلثة على خلق عيسى و واحد على خلق محمد عليهم السلام و الصلوة فهم على مراتبهم سادات الخلق • و قال ابو عثمان القري البدلاء اربعون و الامناء سبعة و الخلفاء من الامة ثلثة و الواحد هو القطب فالقطب عارف بهم جميعا و مشرق عليهم و لم يعرفه احد و لا يتشرق عليه و هو امام الاولياء و الثلثة الذين هم الخلفاء من الامة يعرفون السبعة و يعرفون الاربعين و البدلاء و اربعون يعرفون سائر الاولياء من الامة و لا يعرفون من الاولياء احد فاذا نقص واحد من الاربعين ابدل مكانه من الاولياء و كذا في السبع و الثلث و الواحد الا ان يأتي بقيام الساعة انتهى • و في الانسان الكامل اما اجناس رجال الغیب فمنهم من بني آدم و منهم من هو من ارواح العالم و هم ستة اقسام مختلفون في المقام القم الاول هم الصنف الافضل و القوم الكمل افراد الاولياء المقفون آثار الاولياء غابوا من عالم الاكوان في الغیب المسمى بمحتوى الرحمان فلا يعرفون و لا يعرفون و هم آدميون و القم الثاني هم اهل المعاني و ارواح الاداني يتنور الولي بصورهم فيكلم الناس في الظاهر و الباطن و يخبر هم فهم ارواح كانهم اشباح للقوة الممكنة في التصوير في الذين سافروا من عالم الشهود و رملوا الى فضاء غیب الوجود فصار عينهم شهادة و انفسهم عبادة هؤلاء هم اوتاد الارض القائمون لله بالسنة و الغرض القسم الثالث ملائكة الالهام و البواعث يطرقون الاولياء و يكلمون الاصفياء لا يبرزون الى عالم

الاجسام ولا يعرفون بعوام الناس القسم الرابع رجال المفاجأة في المواقع وانما يخرجون عن عالمهم ولا يوجدون في غير عالمهم ولا يوجدون في غير معالمهم يتصورون بسائر الناس في عالم الاجسام وقد يدخل اجل الصفا الى ذلك الكوى فيجبرونهم بالمغيبات والمكتومات القسم الخامس رجال البسابس هم اهل الخطوة في العالم وهم من اجناس بني آدم يظهرون ويكلمونهم فيجيبون اكثرهم وسكنى هولاء في الجبال والقفار والاردية و اطراف الانهار الا من كان منهم متمكنا فانه يأخذ من المدن مسكنا غير متشوق اليه ولا معول عليه القسم السادس يشبهون الخواطر لا الوسارس هم المولدون من اب التفكير وام التصور لا يعبأ باقوالهم ولا يتشوق الى امثالهم فهم بين الخطأ والصواب وهم اهل الكشف والحجاب .

فصل القاف * الصدق بالكسر وسكون الدال هو ضد الكذب وقد سبق في لفظ الحق

في فصل القاف من باب الحاء وهو مشترك بين صدق المتكلم وصدق الخبر ولا يجري في المركبات الغير الخبرية من التقييدية والانشائية فصدق المتكلم مطابقة خبرة للواقع وكذبه عدمها وصدق الخبر مطابقة الخبر للواقع وكذبه عدمها والمشهور ان وصف الخبر بالمطابقة للواقع وصف له بحال متعلقه فان المطابق للواقع اي النسبة الخارجية التي هي حالة بين الطرفين مع قطع النظر عن تعلقها الامر الذهني المتعلق بالخبر فمطابقة ذلك الامر الذهني للواقع بان يكونا ثبوتيين او سلبيين صدق وعدمها كذب والمحقق التفاتراني ذهب الى ان المطابق له هو النسبة المعقولة التي هي جزء مدلول الخبر اعني الوقوع والاروقع من حيث انها معقولة فائنيذية المطابق والمطابق بالاعتبار حيث قال بيان ذلك ان الكلام الذي دل على وقوع نسبة بين شيئين اما بالتبوت بان هذا ذاك او بالنفي بان هذا ليس ذاك فع قطع النظر عما في الذهن من النسبة لابد ان يكون هذا ذاك اولم يكن فمطابقة هذه النسبة الحاصلة في الذهن المفهوم من الكلام لتلك النسبة الواقعة الخارجية بان تكونا ثبوتيين او سلبيتين صدق وعدمها كذب وهذا معنى مطابقة الكلام للواقع والخارج وما في نفس الامر فاذا قلت ابيع و اردت به الاخبار الحالي فلا بد من وقوع بيع خارج حاصل بغير هذا اللفظ تقصد مطابقته لذلك الخارج بخلاف بعث الانشائي فانه لا خارج له تقصد مطابقته بل البيع يحصل في الحال بهذا اللفظ وهذا اللفظ موجود له ولا يقدح في ذلك ان النسبة من الامور الاعتبارية دون الخارجية للفرق الظاهر بين قولنا القيام حاصل لزيد في الخارج وحصول القيام له امر متحقق موجود في الخارج فاننا لو قطعنا النظر عن ادراك الذهن وحكمه فالقيام حاصل له وهذا معنى وجود النسبة الخارجية انتهى . وقال السيد السند ان المطابق للواقع هو الايجاب والسلب ومطابقتهما للواقع اي الامر الخارجي هو التوافق في الكيف بان يكونا ثبوتيين او سلبيين ولكل وجهة هو موثيها وهذا الذي ذكر من تفسير الصدق والكذب مذهب الجمهور هذا كله خلاصة ما في الاطول [والصدق والحق يتشاركان في المورد ويتفارقان بحسب الاعتبار فان المطابقة

بين الشككين تقتضي نسبة كل واحد منهما الى الآخر بالمطابقة لان المفاعلة تكون من الطرفين فاذا طابقا فان نسبنا الواقع الى الاعتقاد كان الواقع مطابقا بالكسر والاعتقاد مطابقا بالفقح فتسمى هذه المطابقة القائمة بالاعتقاد حقا وان عكسنا النسبة كان الامر بالعكس فتسمى هذه المطابقة القائمة بالاعتبار صدقا وانما اعتبر هكذا لان الحق والصدق حال القول والاعتقاد دون حال الواقع * والصدق نفي القول هو مجانبة الكذب ونفي الفعل الاتيان به وترك الانصراف عنه قبل تمامه ونفي النية العزم بالجزم والاقامة عليه حتى يبلغ الفعل هكذا في كليات ابي البقاء [وقال النظام ومن تابعه صدق الخبر مطابقتها لاعتقاد الخبر ولو خطأ اي ولو كان ذلك الاعتقاد غير مطابق للواقع والكذب عدمها اي عدم مطابقتها لاعتقاد الخبر ولو خطأ وصدق المتكلم مطابقة خبره للاعتقاد وكذبه عدمها والمراد بالاعتقاد معناه الغير المشهور وهو التصديق الشامل للظن والعلم وغيرهما ان لو حمل على المشهور وهو الجزم القابل للتشكيك لخرج مطابقة الخبر لعلم المخبر عن حد الصدق ولدخل في حد الكذب فقول القائل السماء تحتنا معتقدا ذلك صدق وقولنا السماء فوقنا غير معتقد كذب والخبر المعتقد والمظنون صادق والموهوم والمشكوك كاذبان فانهما لا يطابقان اعتقاد المخبر لانتفائه وليس لك ان تقول المراد عدم مطابقة الاعتقاد مع وجوده ولا اعتقاد له نفي المشكوك لانه ينافي ما هو مذهب النظام من انحصار الخبر في الصادق والكاذب ولا ان تقول الخبر المشكوك ليس بخبر لانه لا تصديق له بل لمدلوله لانا نقول الدلالة على الحكم كاف في كون الكلام خبرا فالخبر ما يدل على التصديق سواء تخلف المدلول او لا ولو لا ذلك لم يوجد خبر كاذب على هذا المذهب لان الخبر الكاذب ما خالف مدلوله اعتقاد المخبر فلا اعتقاد للمخبر بخبره ولا تصديق به فلا يكون كاذبا لانه مختص بالخبر واحتج النظام بقوله تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون كذبهم في قولهم انك لرسول الله مع مطابقتها للخارج لانه لم يطابق اعتقادهم * والاجواب ان المعنى لكاذبون في الشهادة * وقال الجاحظ صدق الخبر مطابقتها للواقع مع الاعتقاد بانه مطابق وكذبه عدم مطابقتها للواقع مع اعتقاد انه غير مطابق وغيرهما ليس بصدق ولا كذب وهو المطابقة مع اعتقاد الامطابقة او بدون الاعتقاد وعدم المطابقة مع اعتقاد المطابقة او بدون الاعتقاد فكل من الصدق والكذب بتفسيره اخص منه بتفسير الجمهور والنظام لانه اعتبر في كل منهما جمع الامرين الذين اکتفوا بواحد منهما وصدق المتكلم مطابقة خبره للواقع والاعتقاد وكذبه عدمها واستدل الجاحظ بقوله تعالى افتري على الله كذبا ام به حجة فان الكفار حصروا اخبار النبي عليه السلام بالخشرو والنشر في الافتراء والاخبار حال الجنة على سبيل منع الخلو ولا شك ان المراد بالثاني غير الكذب لانه قسيمه وغير الصدق لانهم اعتقدوا عدمه ورد بان المعنى ام لم يفتر فعبر عنه اى عن عدم الافتراء بالجنة لان المجنون يلزمه ان لا افتراء له لان الكذب عن عمد ولا عمد للمجنون فيكون هذا حصرا للخبر الكاذب في نوعيه اعنى الكذب عن عمد والكذب لا عن عمد * فائدة * اعلم ان المشهور فيما بين القوم ان احتمال الصدق

والكذب من خواص الخبر لا يجري في غيره من المركبات المشتملة على نسبة • وذكر بعضهم انه لا فرق بين النسبة في المركب الاخباري وغيره الا بانه ان عبر عنها بكلام تام يسمى خبرا وتصديقا كقولنا زيد انسان او فرس والا يسمى مركبا تقييديا وتصورا كما في قولنا يا زيد الانسان او الفرس واما كان فالمركب اما مطابق فيكون صادقا او غير مطابق فيكون كاذبا فيزيد الانسان صادق ويا زيد الفرس كاذب ويا زيد الفاضل محتمل • و رده المحقق التفتازاني بما حاصله انه ان اراد هذا البعض انه لا فرق بينهما املا فليس بصحيح لوجوب علم المخاطب بالنسبة في المركب التقييدي دون الاخباري حتى قالوا ان الاوصاف قبل العلم بها اخبار كما ان الاخبار بعد العلم بها اوصاف وان اراد انه لا فرق بينهما بحسب احتمال الصدق والكذب فذلك لما ذكره الشيخ من ان الصدق والكذب انما يتوجهان الى ما قصده المتكلم اثباته او نفيه والنسبة ليست كذلك ولو سلم فاطلاق الصدق والكذب على المركب الغير التام مخالف لما هو المعتمد في تفسير الالفاظ اعني اللغة والعرف وان اراد تجديد امطلاح فلامشاحة فيه • قال السيد السند والحن ان يقال ان النسب الذهنية في المركبات الخبرة تشعر من حيث هي هي بوقوع نسب أخرى خارجة عنها فلذلك احتملت عند العقل مطابقتها ولا مطابقتها واما النسب في المركبات التقييدية فلا اشعار لها من حيث هي هي بوقوع نسب أخرى تطابقها ولا تطابقها بل ربما اشعرت بذلك من حيث ان فيها اشارة الى نسب خبرية بيان ذلك انك اذا قلت زيد فاضل وقد اعتبرت بينهما نسبة ذهنية على وجه تشعر بذاتها بوقوع نسبة أخرى خارجة عنها وهي ان الفضل ثابت له في نفس الامر لكن تلك النسبة الذهنية لا تستلزم هذه الخارجية استلزاما عقليا فان كانت النسبة الخارجية المشعر بها واقعة كانت الاولى صادقة والا كاذبة واذا لاحظ العقل تلك النسبة الذهنية من حيث هي هي جوز معها كلا الامرين على السواء وهو معنى الاحتمال واما اذا قلت يا زيد الفاضل فقد اعتبرت بينهما نسبة ذهنية على وجه لا تشعر من حيث هي ان الفضل ثابت له في الواقع بل من حيث ان فيها اشارة الى معنى قولك زيد فاضل ان المتبادر الى الافهام ان لا يوصف شيء الا بما هو ثابت له فالنسبة الخبرية تشعر من حيث هي بما يوصف باعتبارها بالمطابقة والامطابقة اي الصدق والكذب فهي من حيث هي محتملة لهما واما التقييدية فانها تشير الى نسبة خبرة والانشائية تستلزم نسبا خبرية فهما بذلك الاعتبار تحتلان الصدق والكذب واما بحسب مفهوميهما فلا • وقال صاحب الاطول التحقيق الذي يعطيه الفكر العميق والذكاء الدقيق ان النسبة التي لها خارج هي التي تكون حاكية عن نسبة فمعنى ثبوت الخارج ليس الا كونه محكيا ونسب الانشاءات ليست حاكية بل محضرة لتطلب وجودها او عدمها او معرفتها او يتحسر على فوتها الى غير ذلك وكذا نسب التقييدات ليست حاكية بل محضرة لتعريف به ذات ومعنى مطابقها للخارج ان يكون حكايتها على ما هو عليه فلا خارج

للأنشاء هذا • والصدق عند أهل الميزان يستعمل أيضا لمعنيين آخرين فإنه قد يستعمل في المفردات و ما في حكمها من المركبات التقييدية ومعناه حينئذ الحمل ويستعمل بعلی فيقال الكاتب صادق على الانسان اي محمول عليه وقد يستعمل في القضايا ومعناه حينئذ الوجود والتحقق في الواقع ويستعمل بفي فيقال هذه القضية صادقة في نفس الامر اي متحققة فيها حتى اذا قيل كلما صدق كل ج ب بانضرورة صدق كل ج ب دائما كان معناه كلما تحقق في نفس الامر مضمون القضية الاولى تحقق فيها مضمون الثانية والفرق بين الصدق بهذا المعنى وبين الصدق بمعنى مطابقة حكم القضية للواقع كما هو مآل المعنى الاول يظهر في القضية التي تتحقق نسبتها في الاستقبال فان هذه القضية صادقة في الحال بمعنى مطابقة حكمها وليست بصادقة بمعنى عدم تحقق نسبتها ان لم تتحقق النسبة بعد بل سوف تتحقق هكذا يستفاد مما حققه السيد السند في حواشي شرح المطالع • وعند أهل السلوك هو استواء السر والعلانية و ذلك بالاستقامة مع الله تعالى ظاهرا وباطنا سرا و علانية و تلك الاستقامة بان لا يخطر بباله الا الله فمن اتصف بهذا الوصف اي استوى عنده الجهر والسر وترك ملاحظة الخلق بدوام مشاهدة الحق بمعنى مديقا كذا في مجمع السلوك [وقيل الصدق قول الحق في مواطن الهلاك وقيل ان تصدق في موضع لا ينبغيك منه الا الكذب • قال القشيري الصدق ان لا يكون في احوالك شيب ولا في اعتقادك رب ولا في اعمالك عيب كذا في الجرجاني •]

[الصدقية هي درجة اعلى من درجات الولاية و ادنى من درجات النبوة لا واسطة بينها وبين النبوة فمن جازها وقع في النبوة هكذا في كليات ابي البقاء •]

الصداقة عند أهل السلوك هي استواء القلب في الوفاء والجفاء والمنع والعطاء وهي من مراتب المحبة كما مر • و اين رابع درجة است درجة اول صفاست و علامته بغض النفس والهوى ومخالفة امراء و ترك الشهوات بعين الرضى و الخروج بالكلية من حب الدنيا درجة دوم غيرت است جوانمرد درين محل محب غيور گردد و از غيرت نخواهد كه كس نام محبوب بگيرد و يا بدو نگرد در آخرين مقام از خود نيز بر محبوب غيرت كند • خواجه شبلي گويد اللهم احشني اعمى فانك اجل واعظم من ان تراك عيني درجة سيوم اشتياق است درين مقام آتش شوق و آرزو زبانه زند و شعله در گيرد درجة چهارم ذكر محبوب است من احب شيئا اكثر ذكره درجة پنجم تحير است مصطفى صلى الله عليه وآله وسلم مى فرمايد يا دليل المتحيرين اين معني در ابتداء بود و در انتهاء مى فرمايد رب زدني تحيرا هيچ ميداني از اين تا از ان مقام چه فرق است پس اين مقامى است رفيع كه از اين اخبار ممكن نيست حضرت محبوب خويش بلند قدر بود و وصول بدان جز حيرت و دهشت ديگر چه توان بود كذا في الصكائف في الصحيفة التاسعة عشر •

[**التصديق** مبالغة في الصدق وهو الذي كمل في تصديق كل ما جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم علما وقولا وفعا بصفاء باطنه وقربه بباطن النبي صلى الله عليه وسلم لشدة مناسبته له ولهذا لم تخلل في كتاب الله تعالى مرتبة بينهما في قوله تعالى أولئك الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين • وقال صلى الله عليه وسلم انا وابوبكر كقرسي رهان فلو سبقني لآمنت به ولكن سبقته فأمرني بكذا في الاصطلاحات الصوفية]

الصدقة بفتحين من الصدق سمي بها عطية يراد بها المثوبة لا التكرمة لان بها يظهر صدقه في العبودية كذا في جامع الرموز وهي اعم من الزكوة اعلم ان كل صدقة في الاحرام غير مقدرة فهي نصف صاع من بر او صاع من تمر او شعير الا صدقة قتل القملة والجراة فان للحرم في ذلك ما شاء كما في المحيط كذا في جامع الرموز والهداية في بيان الجنايات • ودر تيسير القاري ترجمه صحيح بخاري در باب هل يصلى على غير النبي صلى الله عليه وآله وسلم من كتاب الدعوات ميگوید صدقه عبارت از مالی است غیر زکوة مفروض وگاهی صدقه را بر زکوة نیز اطلاق کنند •

التصديق في اللغة نسبة الصدق بالقلب او اللسان الى القائل كذا قيل والفرق بينه وبين المعرفة ان صدق الانكار والتكذيب و ضد المعرفة النكارة والجهالة واليه اشار الامام الغزالي رح حيث فسر التصديق بالتسليم فانه لا يكون مع الانكار والاستكبار بخلاف العلم والمعرفة وفصل بعض زيادة تفصيل فقال التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المحققين وهو امر كسبي يثبت باختيار المصدق ولهذا يؤمر به ويثاب عليه ويجعل رأس كل عبادة فان الايمان الذي هو رأس كل عبادة هو التصديق بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر والايمان الشرعي يجب ان يكون من الاول فان النبي عليه السلام اذا ادعى النبوة و اظهر المعجزة فوقع صدقه في قلب احد ضرورة من غير ان يثبت له اختيار لا يقال له في اللغة انه صدقه فلا يكون ايمانا شرعا كذا في شرح المقاصد • قال المولوي عبد الحكيم في حاشية الخيالي في بحث الايمان ثم انه بعد الاتفاق على ان تلك المعرفة خارجة عن التصديق اللغوي اختلفوا في انها داخلية في التصور او في التصديق المنطقي فصدر الشريعة ذهب الى الثاني وقال الصورة الحاملة من النسبة التامة الخبرية تصديق قطعا فان كان حاملا له بالقصد والاختيار بحيث يستلزم الاذعان والقبول فهو تصديق لغوي وان لم يكن كذلك كمن وقع بصره على شيء وعلم انه جدار فهو معرفة يقينية وليس بتصديق لغوي فالتصديق اللغوي عنده اخص من المنطقي • وذهب البعض الى الاول وقال الصورة الحاملة من النسبة التامة الخبرية تصور وان التصديق المنطقي بعينه التصديق اللغوي وفيه ان التصديق اللغوي قطعي والمنطقي اعم من القطعي والظني لكونه قسما من العلم الشامل للظني والقطعي عند المنطقيين

انتهى • وعند المتكلمين والمنطقيين يطلق على قسم من العلم المقابل للتصور ويسميه البعض بالعلم
ايضا كما في العضي قالوا العلم ان خلا عن الحكم فتصوروا الافتصديق ومعنى الخلو وعدمه عند المتكلمين
على تقدير كون العلم ممتدة ذات تعلق ان لا يوجب الحكم او يوجب على تقدير كونه نفس
التعلق ان لا يكون نفس الحكم او ان يكون نفسه لان التمييز في قولهم هو تمييز معنى الخ عبارة عن النفي
والاثبات وهو الحكم ويجيء ما يوضح ذلك في لفظ العلم وكذا معناها على مذهب الحكماء
الاقدمين فان التصديق عندهم هو نفس الحكم المفسر بادراك ان النسبة واقعة او ليست واقعة واما
معناها على مذهب الامام الرازي القائل بان التصديق عبارة عن مجموع تصور النسبة الحكمية
والطرفين والحكم فظاهر فان قولهم ان خلا الموصول بعن مصدره الخلو المفسر بهي شدن والمتبادر منه عدم
الحصول فمعنى التقسيم العلم ان خلا عن الحكم بان لم يحصل فيه فتصور و ان لم يخل بان حصل فيه
فتصديق فظاهر هذه العبارة مبني على هذا المذهب ويمكن تطبيقه ايضا على مذهب متأخري
الحكماء القائلين بان التصديق هو الادراكات الثلاث المقارنة للحكم بان يراد بالخلو عدم الحصول فيه
او عنده فالعلم عندهم ان خلا عن الحكم اي لم يحصل عنده حكم فتصوروا الافتصديق لكنه خلاف الظاهر
فالحكم عند الرازي داخل في التصديق وعند متأخري المنطقيين خارج عنه • ويرد على الامام وعليهم
ان الادراكات علوم متعددة فلا تندرج تحت العلم الواحد وايضا التصور مقابل للتصديق ولا شيء من
احد المتقابلين بجزء من المقابل الآخر ولا شرطا له • واجيب عن الاول بان التصديق و ان كان متعدد
في حد ذاته لكنه واحد بالاعتبار لعروض الهيئة الاجتماعية وعن الثاني بان المتقابل انما هو بين مفهومين
التصور والمعتبر في التصديق جزءا او شرطا هو ما صدق عليه التصور الساذج لا مفهومه ولو لم يجر كون
ما صدق عليه احد المتقابلين جزءا للآخر لامتنع ان يكون شيئا جزءا لغيره فان جزء الجسم مثلا ليس
بجسم ضرورة ويرد على المتأخرين ان الحكم على مذهبهم خارج عن التصديق عارض له مع كونه
موصوفا بصفات الحكم من كونه ظنيا او جازما يتيقن او غيره • اجيب بانه لا مشاحة في الاصطلاح ولا محذور
في اجراء صفات اللاحق على الملحق ولا يخفى انه تعسف • قال السيد السند والتحقيق ان الحكم
ان كان ادراكا كما يشهد به رجوعك الى وجدانك اذ لا يحصل بعد تصور النسبة الحكمية الا ادراك ان
النسبة بواقعة او ليست واقعة فالصواب ان يجعل نفس الحكم تصديقا وقسما من العلم المقابل للتصور
الذي هو ما عداه من الادراكات كما ذكره القدماء اذ لا اشكال حينئذ في انحصار العلم فيهما وامتياز كل
منهما عن الآخر بطريق موصل اليه ولا في اجراء صفات التصديق من الظنية وغيرها عليه لانها من
صفات الحكم بخلاف ما اذا جعل التصديق معروض الحكم او المجموع المركب لانه حينئذ لم تكن انقسمة
حاصرة ولا يكون لكل منهما موصل يخصه بل التصورات الثلاث انما تكتسب بالقول الشارح والحكم وحده

بالحجة مع ان المقصود من تقسيم العلم اليهنا بيان ان لكل من القسمين موصلا يخصه بل نقول انا لا نعني بالتصديق الا ما يحصل من الحجة وهو الحكم دون المجموع او المعروف والعارض وان كان الحكم فعلا كما توهمه اكثر المتأخرين كالامام وغيره من العبارات التي بها يعبر عنه من الاسناد والايجاب والابقاع والانتزاع فالصواب ان يجعل نفس الحكم ايضا تصديقا ويقسم العلم الى تصور سازج وتصور معه تصديق كما ورد في الشفاء فللعلم حينئذ وهو التصور مطلقا طريق خاص وهو المعروف ولعارضه المسمى بالتصديق والحكم طريق خاص آخر وهو الحجة فالمقصود من التقسيم ظهور ذلك المنفرد عن معروضه بكاسب مخصوص ولا سبيل حينئذ الى جعل الحكم اي التصديق قسما من العلم ولا جزوا من احد قسميه لان العلم من مقولة كيف فلا يصدق على ما صدق عليه الفعل وعلى ما تركب مما صدق عليه الفعل • وتكلف البعض وجعل لفظ العلم مشتركا لفظيا بين المعروف وذلك العارض وقسم العارض اليهنا كانه قيل ما يطلق عليه لفظ العلم اما تصور واما حكم وهو التصديق واما جعل التصديق قسما من العلم مع تركبه من الحكم وغيره فلا وجه له سواء كان الحكم فعلا لان المركب من الفعل والادراك ليس علما او ادراكا لما عرفت من بطلان الحصر وغيره واما جعل التصديق عبارة عن التصور المقارن للحكم بتقسيم العلم الى تصور سازج والى تصديق اي تصور معه حكم وجعل الحكم فعلا فجازز ايضا ولكن فيه تسامحا من اجراء صفات اللاحق على الملحق • وقال المولوي عبد الحكيم في حاشية القطبي والتحقيق ان النزاع في التصديق لفظي فمن نظر الى ان الحاصل بعد الحجة ليس الا الادراك المذكور قال ببساطته ومن نظر الى ان الادراك المذكور بمنزلة الجزء الصوري والحاصل بعد اقامة الحجة ادراك واحد متعلق بالقضية قال بتركبه ومن نظر الى انه لا يكفي في التصديق مجرد الادراك المذكور بل لابد فيه من نسبة المطابقة بالاختيار والا لكان ادراكا تصوريا متعلقا بالقضية مسمى بالمعرفة قال انه ادراك معروض للحكم سواء قلنا انه الادراك المذكور او مجموع الادراك المذكور او مجموع الادراكات الثلاثة فصم تقسيم العلم الى التصور والتصديق باي معني تريد منه وتفرد التصديق على جميع التقادير اما باعتبار نفسه او باعتبار جزئه فتدبر التقسيم التصديق عند المتكلمين هو اليقيني فقط واما عند الحكماء فالتصديق ان كان مع تجويز لنقيضه يسمى ظلما والا جزما واعتقادا والجزم ان لم يكن مطابقا للواقع سمي جهلا مركبا وان كان مطابقا فانكنا ثابتا اى مستنعا الزوال بتشكيك المشكك يسمى يقينا والا تقليدا كذا في شرح التجريد • وفي شرح الطوالع التصديق اما جازم اول واما غير الجازم اما بغير دليل وهو التقليد واما بدليل فهو اما ان يقبل متعلقه النقيض بوجه وهو الاعتقاد اول واما العلم وغير الجازم ان كان متساوي الطرفين فهو شك وان لم يكن فالراجع ظن والمرجوح وهم انتهى فجعل الشك والوهم من التصديق والمشهور انهما من التصور وهو فاسد كما مر في لفظ الحكم • أعلم ان التصديق كما يطلق على احد قسمي العلم كما عرفت كذلك يطلق

على المعلوم أي المصدق به ولا أعني به متعلقه بالذات وهو وقوع النعبة ولا وقوعها بل ما تركيب منه ومن غيره وهو القضية ومن ههنا نشأ توهم من قال ان التصديق بالمعنى الاول هو مجموع الادراكات الاربعة ومنهم من جعله بذلك المعنى مرادفا للقضية فزعم ان القضايا والمسائل والقوانين والمقدمات كلها عبارات عن العلوم لا المعلومات هكذا حققه السيد السند في حواشي العصدي • وتحقيق الفرق بين التصور والتصديق سبق في لفظ الحكم في فصل الميم من باب الحاء •

الصعق يبهوش شدن و در اصطلاح صوفيه مرتبۀ فنا است در حق كذا في كشف اللغات [وفي الجرجاني الصعق الفناء في الحق عند التجلي الذاتي الوارد بسبجات يحترق ما سوى الله فيها انتهى •]

[**الصاعقة المحرق** الذي بيد الملك السائق للسحاب ولا يأتي على شيء الا احرقه او نار تسقط من السماء كذا في القاموس أعلم ان الدخان الذي هو اجزاء نارية تخالطها اجزاء صغار ارضية اذا ارتفع مع البخار وانعقد السحاب من البخار واحتبس الدخان فيما بين السحاب فما صعد من الدخان الى العلو لاشتعال حرارته او نزل الى السفلى لانقصا حارته يمزق السحاب في صعوده ونزوله تمزيقا انيفا فيحصل صوت هائل فيسمى هذا الصوت رعدا وان اشتعل الدخان لها فيه من الدهنية بالحركة العنيفة المقتضية للحرارة فيحصل لمعان وضوء فيسمى هذا برقًا وان كان الدخان كثيفا غليظا جدا حتى يصير ثقيلًا فيمزق السحاب لشدة حرارته وينزل الى الارض لثقلته فيحترق كل شيء لحرارته ويمزقه لغلظه و ثقله فيسمى صاعقة هكذا في الميبدئي وغيره وقد مر في لفظ البرق و در تفسير عزيزي مذكور است كه اهل حكمت گفته اند كه چون قواي فلكيه در عناصر تأثير ميكنند به تسخين و تبخير عناصر بحركت مي آيند وباهم مخلوط ميشوند و از اختلاط عناصر باهم مخلوقات چند از چند متكون مي شوند مثلا چون گرمي تابستان در عناصر تأثير مي كند از دريا بخار و از زمين دخان بر ميخيزد و بسوي آسمان ميروند پس دخان گاهي از حيز هوا برتر ميروند و بعد كره آتش ميرسد و مشتعل مي گردد و گاهي تا چند روزان اشتعال مي ماند بسبب غلظت ماده دخاني و بصورت ستاره دم دار و يا نهزه و يا گيسو و جز آن در نظر مي آيد و اگر بعد از اشتعال عن قريب زائل مي گردد شهاب مي باشد و گاهي مشتعل نمي شود بلكه احتراق مي پذيرد و علامات سرخ و يا سياه و يا كبود در ميان آسمان و زمين ظاهر مي شود و بخار در وقت برخاستن از زمين چند قسم مي باشد گاهي لطيف مي باشد و بسبب خفت بسيار بلند مي رود و بمكاني ميرسد كه انعكاس شعاع آفتاب از زمين تا آن مكان منقطع ميگردد و سري و تكاثف ميپذيرد و قطره قطره شده بر زمين مي چكد و آن بخار متكاثف را ابرگويند و آن قطرات را باران نامند و گاهي چند ان لطيف نمي باشد بلكه ثقلي دروهم موجود است و بنا بر ثقل

بنیاری بلند نمیرود. و این بخار بسبب سردی و برودت آخر شب زود منجمد شده می افتد و آن را شبنم گویند و گاهی بسبب شدت برودت هوا بخار متکاثف که نزول می کند در راه منجمد شده بر زمین می افتد و آن را ژاله گویند و نیز گفته اند که هرگاه بخار و دخان و غبار از زمین مخلوط شده بر میخیزند و بعد از برخاستن از هم جدا می شوند پس بادهای تند می وزد و کور باد می آید و گرد باد می انگیزد و نیز چون بخار و دخان بعد برودت میسرند بخار سرد میگردد و دخان در اثنای آن تغلغل میکند تا راه نفوذ ببالا پیدا کند و ازین تغلغل آواز تند حادث میشود که او را رعد میگویند و گاهی بسبب شدت حرکت و تغلغل آن دخان مشتعل میشود و برق می نماید و گاهی بسبب شدت تکاثف و کثرت برودت بخار منجمد شده بر زمین می افتد که آن را صاعقه می نامند اما نظر ایشان بسبب قصور رسائی غیر از استعداد مواد و تاثیر صور عنصریه را نمی توانند دریافت لا جرم بر این قدر اکتفا کردند و فی الحقیقت همراه این اسباب اسباب دیگر هم برای این کارخانه بلکه جمیع کارخانه عالم درکار اند که آن اسباب ارواح مجردة اند که مدبره و موکله بر این مواد و صور اند و آن ارواح را در شرع ملائکه گویند و خصوصیات زمانی و مکانی و تخلف اثر آن باوجود اسباب مادی و صوریه از اختلاف و تخلف همین ارواح است و اینهمه ارواح تابع امر تکوینی الهی اند که از طرف خود هیچ نمیکنند پس اختصار بر اسباب مادی و صوریه کمال غفلت است از قدرت مسبب الاسباب سبحانه ما اعظم شانه و نفی اسباب و تاثیر آنها انکار است از حکمت حکیم علی الاطلاق و فوائد اسباب کارخانه این عالم سبحانه ما احکم بنیدانه پس سلامت روی در میان افراط و تفریط همین است که اعتقاد کند که او تعالی فاعل حقیقی هر متکون بلا واسطه است اما توسط اسباب بنابر اجرائی عادت خود می فرماید و برای اظهار قدرت و حکمت او می نماید اما در صورت اول پس مقضی بسوی اعتقاد تعطل او تعالی است و بر تقدیر نانی مؤدی بسوی عیب از خلق اسباب است نعوذ بالله منهما انتهى ملخصا •]

الصفقة بالفتح و سکون الفاء فی اللغة ضرب الید علی الید عند البیع او البیعة و فی الشریعة هی العقد نفسه قالوا لا یجوز تفریق الصفقة ای العقد الواحد قبل التمام فلو اشتری عبدین صفقة بان لم ینکرر لفظ و وجد المشتري فی احدهما عیبا لا یرد المعیب خاصة قبل القبض بل اما ان یردهما معا او اخدهما معا لئلا یلزم تفریق الصفقة قبل التمام هكذا فی جامع الرموز و البرجندی •

فصل اللام • ملصلة الجرس عند الصوفیة هی انکشاف الصفة القادرية عن ساق بطریق التجلی بها علی ضرب من العظمة و هی عبارة عن بروز الهیبة القاهرة و ذلک ان العبد الالهی اذا اخذ ان یتحقق بالحقیقة القادرية برزت له فی مبادیها ملصلة الجرس فیجد امرا یقهرة بطریق القوة العظمية فیدسمع لذلك اطيما من تصادم الحقائق بعضها علی بعض کانها ملصلة الجرس فی الخارج و هذا مشهد

منع القلوب عن الجراءة على الدخول في الحضرة العظموية لقوة قهره الوامل اليها فهي الحجاب الاعظم التي حالت بين المرتبة الالهية وبين قلوب عباده ولا سبيل الى انكشاف المرتبة الالهية الا بعد سماع صلصلة الجرس كذا في الانسان الكامل •

فصل الميم • الصلم بالفتح وسكون اللام عند اهل العروض سقوط الوند المفروق من آخر الجزء والجزء الذي فيه الصلم يسمى اصلم فيبقى من مفعولات بضم التاء مفعول ولكونه مهما يوضع موضعه فعلى على ما هو عادتهم هكذا في رسائل العروض العربية و الفارسية •

[**الاصطلام** هو الوله الغالب على القلب وهو قريب من الهيمان كذا في الاصطلاحات الصوفية •]

صميم نزه منجمين آنست كه بعد كوكب كمتراز شانزده دقيقه بود وقتيكه مركز او بمركز آفتاب رسد در احتراق تا اين قدر بگذرد • وتصميم از قوتهاي ذاتيه كواكب است ودليل غايت قوت و سعادست براي آنكه بدان منزلت است كه كسى در دل پادشاه جاي گيرد • وصميمتين عطار قوتی تر است كه كه بمثابة دوشمس باشد هكذا في الشجرة وكفاية التعليم وقد سبق ايضا في لفظ الشعاع في فصل العين من باب الشين المعجمة •

الاصم بتشديد الميم عند الصرفيين هو المضاعف ويجيء في فصل الفاء من باب الصاد المعجمة وعند المحاسبين و المهندسين هو مقدار لا يعبر عنه الا باسم الجذر كجذر خمسة ويقابله المنطق على ما يجيء في فصل القاف من باب النون والاصم على مراتب يعبر عنها به فما كان منه في المرتبة الاولى فهو ان يكون المربع الذي يقوى عليه منطوقا في القوة ومعنى القوة هو المربع الذي يكون من ضرب الخط في مثله وانما سمي منطوقا لانه يعبر عن مربعه بعدد • وما كان منه في المرتبة الثانية فهو ان يكون مربعه اصم ومربع مربعه منطوقا وان شئت قلت هو ما يكون مربعه منطوقا في القوة مثل جذر جذر خمسة • وما كان في المرتبة الثالثة فهو ما يكون مربع مربعه منطوقا في القوة مثل جذر جذر جذر خمسة وهكذا و اذا كان الخط في المرتبة الثانية الى ما بعدها من المراتب سمي متوسطا لان هذا الخط متوسط في الرتبة لانه انحط عن مرتبة الخط الذي مربعه عددي و ارتفع عن مرتبة الخط المركب هذا في الخط و اما في السطح فيسمى الاصم متوسطا سواء كان ذلك الاصم في المرتبة الاولى او فيما بعدها من المراتب وايضا يطلق على قسم من الجذر مقابل للمنطق كما عرفت في فصل الراء من باب الجيم وعلى قسم من الكسر مقابل للمنطق منه ويجيء في فصل الراء من باب الكاف •

الصنم بفتح الصاد والنون لغة بمعني بت و عند الصوفية هو كل ما يشغل العبد عن الحق وفي مجمع السلوك ما شغلك عن الحق فهو منم انتهى يعني آنچه باز دارد ترا از ذكر حق و تجليات اسمائي و صفاتي او تعالى پس آن بت تست از آنكه هر چه تو در بند آني بنده آني كما في شرح

عبد اللطيف على المثنوي للمولوي الرومي * ودر كشف اللغات گوید بت در اصطلاح سالکان عبارت است از مظهر هستی مطلق که آن حق است پس بت من حیث الحقیقة حق باشد باطل و عبت نیست و بت پرست را که حق پرست گویند ازین جهت که حق بصورت بت ظهور نموده است و قضی ربک ألا تعبدوا الا اياه پس چون درست آمد بالضرورة جمله عابد حق باشند فافهم انتهى * و در بعضی رسائل گوید منم حقیقت روحیه را گویند در ظهور تجلی صورت صفاتی و نیز بمعنی پیر کامل آمده *

الصوم بالفتح و سکون الواو فی اللغة الامساک عن الفعل مطعما کان او کلاما او مشیا کما فی المفردات او ترک الانسان الاکل کما فی المغرب * و عند الفقهاء ترک الاکل والشرب والوطی من زمان الصبح الى المغرب مع النية فالترك كف النفس عن هذه الافعال فلا يشكل بما فعل نسيانا فانه لا ينقض الصوم ویرد علیه ان ترک الاحتقان والانزال بالتقبيل ونحوهما شرط فی الصوم وجعلها داخله فی الاشياء التلذذ تکلف والاولی هو ترک المفطرات * و فيه انه يلزم حينئذ الدور اذ المفطرات هي مفسدات الصوم ثم المراد بالوطی الوطو الكامل فلا يشتمل وطی بهمیة او میته بلا انزال کما فی النظم و المراد بالصبح اول زمان الصبح الصادق او انتشاره على الخلاف وهذا اوسع والاول احوط و المراد بالمغرب زمان غیوبة تمام جرم الشمس بحيث تظهر الظلمة في جهة الشرق فانه قال صلى الله عليه وسلم اذا اقبل الليل من هنا فقد افطر الصائم اي اذا وجدت الظلمة حسا في جهة الشرق فقد دخل في وقت الفطر او صار مفطرا می الحكم لان الليل ليس طرفا نلیوم واما ادى الامر بصورة الخبر ترغيبا في تعجيل الانطار کما في فتح الباري و قولهم مع النية ای قصد طاعة الله في جزء من اجزاء الوقت المعتبر شرعا فخرج امساک الکافر و الحائض و النفساء و المجنون اذ لا يتصور قصد الطاعة منهم ولا يخرج امساک الصبي لصحة قصد الطاعة منه وفيه اشارة الى ان صوم ساعة مما يتقرب الى الله تعالى و الى ان النية لابد ان تتجدد في كل يوم لجميع الصيامات وذا بلا خلاف سوى رمضان فانه يصح بنية واحدة عند زفرح و الى ان من نوى اولا ثم لم يخطر بباله العدم الى المغرب يكون صائما بالاجماع کمن لم ينوصوما ولا فطرا و هو يعلم انه من رمضان لم يكن صائما على الاظهر هكذا يستفاد من جامع الرموز و البرجندي [و اختلاف است علماء را که صوم افضل است یا صلوة جمهور برآنند که صلوة افضل است از جهت حدیث و اعلموا ان خیر اعمالکم الصلوة رواه ابوداؤد و غيره و در فضیلت صوم احادیث بسیار وارد است در صحیح بخاری است که حق تعالی میفرماید صوم برای من است و من جزا میدهم بوي و در موطا است که هر حسنۀ ابن آدم بده چنند است تا هفتصد مگر روزه که آن برای من است و من جزا میدهم بروي چنانکه قدر و کیفیت آنرا جز من کسی نداند یا مطاع نگردانم کسی را بران و آنکه فرموده که روزه برای من است و حال آنکه

همه عبادات برای او است مقصود ازین زیادت تشریف و تکریم او است و نیز گفته اند که عبادت کرده نشده است بصوم در حق غیر خداوند تعالی و هیچ کافری در هیچ عصری عبادت نکرده بتان را بصوم که در شرع معهود است اگر چه بصورت نماز و سجده و نثار اموال و زیارت کردن و گردوی گشتن و امثال آنها تعظیم میکنند و نیز ریا را که شرک اصغر است در روزه راه نیست یعنی در فعل روزه که امساک است و اگر بگویند که من روزه دارم ریا داران قول خواهد بود نه در نفس فعل صوم و گفته اند که استغناء از طعام و شراب و جماع از صفات ربوبیت است و چون تقرب جست بنده بدرگاه رب بآنچه از صفات اوست تعالی اضافت کرد وی تعالی آنرا بخود هکذا فی مدارج النبوة [و عند اهل الحقیقة هو الامساک عن الغير بنعت الفردية كما فی شرح القصيدة الفارضية * و فی الانسان الكامل اما الصوم فاشارة الى الامتناع عن استعمال مقتضيات البشرية ليتصف بصفات الصمدية فعلى قدر ما يمتنع اي يصوم عن مقتضيات البشرية تظهر آثار الحق فيه و كونه شهرا كاملا اشاره الى الاحتياج في ذلك الى مدة الحيوة الدنيا جميعها فلا تقول اني وصلت فلا احتاج الى ترك مقتضيات البشرية فيذبغي للعبد ان يلتزم الصوم وهو ترك مقتضيات البشرية مادام في دار الدنيا ليفوز بالتمكن من حقائق الذات الالهية انتهى * و در مجمع السلوك گوید صوم را سه مرتبه است صوم عوام که عبارت است از ترك اكل و شرب و جماع و صوم خواص که عبارت است از باز داشتن سمع و بصر و دست و پای و سائر اعضا از گناهان تا از هیچ عضوی گناهی نیاید صوم باشد و الا نه و صوم اخص الخواص عبارت است از باز داشتن دل از هم دنیا و اذکار دنیایه و جمیع ما سوی الله تعالی

صوم الوصال بالاضافة هو صوم يومين او ثلاثة بلا افطار كما فی المصمرات [و آنحضرت صلی الله علیه و سلم در بعضی از لیالی رمضان وصال کردی یعنی پیاپی روزه داشتی بی آنکه چیزی بخورد و بنوشد و افطار کند و صحابه را ازان بجهت رحمت و شفقت نهی فرمودی صحابه گفتند چون تو وصال میکنی چرا ما را ازان منع میکنی با آنکه همیشه ما را بمتابعت خود میخوانی فرمود نیستم من مانند یکی از شما و در روایتی آمده کدام یکی از شما مثل من است بدرستی که من شب میکنم نزد پروردگار خود که پرورنده من است میخوراند و می نوشاند مرا و در روایتی آمده که مرا خوراندند و نوشاندند هست که میخوراند و می نوشاند مرا و علما را اختلاف است درین طعام و شراب بعضی گفته اند که مراد ازان طعام و شراب حسی است یعنی در هر شب طعام و شراب از بهشت می آمد که می خورد و می نوشید و این منافی صوم نیست زیراچه موجب افطار طعام و شراب دنیوی است و بعضی گفته اند که مراد از طعام و شراب اینجا قوت روحانی است که الله تعالی افاضه مینماید و قائم مقام اكل و شرب میگردد و مختار نزد اهل تحقیق آن است که مراد غذای روحانی است که از ذوق و لذت ذکر و فیضان معارف الهی حاصل میشد و از غذای جسمانی مستغنی می شد

و این معنی در محبت‌های مجازی و مسرت‌های صوری بتجربه رسیده است چه جایی محبت حقیقی و مسرت معنوی و علماً را در صوم وصال مر غیر آنحضرت را اختلاف است طائفه میگویند جائز است مرکسی را که قادر است بران چنانکه صوم دوام سوای ایام مذنبه و اکثر برآنند که جائز نیست و امام ابوحنیفه و مالک رحمهما الله بر این اند و امام شافعی مکروه فرموده و امام احمد میگوید که جائز است تا سحر و جمهور برآنند که حرام است بر غیر وی صلی الله علیه و سلم و از اهل سلوک انهاییکه حریص اند بر ریاضت نفس انظار میکنند بکف آبی تا از حقیقت وصال برآید هکذا فی مدارج النبوة *

صوم ایام البیض هو صوم الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر وقيل من الرابع عشر كما فی الزاهدي و هو مکروه عند بعض و عن ابي يوسف رح انه مستحب كصوم الاثنين والخميس كذا فی جامع الرموز [و شيخ عبد الحق دهلوي در مدارج النبوة آورده که آنحضرت صلی الله علیه و سلم در صوم ایام بیض تاکید تمام نمودی تا در سفر نیز روزه داشتی انتہی *]

فصل الواو * الصوم بالفتح وسكون الواو فی اللغة خلاف السكر و عند اهل التصوف

قد سبق مع ذكر الصوم الثاني وصحو الجمع و الصوم بعد الحو فی لفظ الجمع و لفظ السكر •
الصلوة هي فعلة من صلى و إنما كتب بالواو التي ابدل منها الالف لان العرب تفخم اي تميّلها الى مخرج الواو و لم تكتب بها اي بالواو في غير القرآن ثم هي اسم لمصدر غير مستعمل و هو التصلية يقال صليت صلاة و لا يقال تصلية مأخوذة من الصلا و هو العظم الذي عليه الاليتان •
و ذكر الجوهري ان الصلاة اسم من التصلية و كلاهما مستعملان بخلاف الصلوة بمعنى اداء الاركان فان مصدرها لم يستعمل انتہی [و قيل اصل الصلاة صلوة بالتحريك قلبت واوها الفا لتحركها و انفتاح ما قبلها و تلفظ بالالف و تكتب بالواو اشارة الى الاصل مثل الزكوة و الحيوة و الربوا كذا فی كليات ابی البقاء] فقول الصلوة حقيقة لغوية في تحريك الصلويين اي الاليتين مجاز لغوي في الاركان المخصوصة لتحريك الصلويين فيها استعارة في الدعاء تشبيها للداعي بالراکع و الساجد في التخشع و فی المغرب انما سمي الدعاء صلوة لانه منها و المشهور ان الصلوة حقيقة في الدعاء لغة مجاز في الرحمة لانها مسببة من الدعاء و كذا في الاركان المخصوصة لاشتمالها على الدعاء و ربما رجم لورود الصلوة بمعنى الدعاء قبل شرعية الصلوة المشتملة على الركوع و السجود و لورودها في كلام من لا يعرف الصلوة بالهيئة المخصوصة • و قيل الصلوة مشتركة لفظية بين الدعاء و الرحمة و الاستغفار و قيل بين الدعاء و الرحمة فيكون الاستغفار دخلا في الدعاء و بعض المحققين على ان الصلوة لغة هو العطف مطلقا لكن العطف بالنسبة الى الله سبحانه تعالى الرحمة و بالنسبة الى الملائكة الاستغفار و بالنسبة الى المؤمنين دعاء بعضهم لبعض فعلى هذا تكون مشتركة معنوية و اندفع الاشكال من قوله تعالى ان الله و ملائكته يصلون على النبي

ولا يحتاج في دفعه الى ان يراد به معنى مجازي اعم من الحقيقي وهو اصال النفع فالإصال واحد والاختلاف في طريقه • وفى التاج الصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار ومن المؤمنين الدعاء ومن الطير والبهائم التسبيح انتهى • أعلم ان معنى قولنا صل على محمد عظمه فى الدنيا بعاء ذكره وبقاء شريعته وفى الآخرة بتضعيف اجرة وشفيعه فى امته كما قال ابن الأثير ولذا لا يجوز ان يطلق بالنسبة الى غيره الاتبعاء وقيل الرحمة وقيل معنى الصلوة على النبي الثناء الكامل الا ان ذلك ليس فى وسع العباد فامرنا ان نركل ذلك الى الله تعالى كما فى شرح التأويلات • وفى المغني معناه العطف كما مر * فائدة * الصلوة على النبي واجب شرعا وعقلا اما شرعا فللقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه واما عقلا فلان استفادة القابل من المبدأ تتوقف على مناسبة بينهما وهذه المقدمة ضرورية مذكورة في براهين العلوم الحقيقية التي لا تتغير بتبدل الملل والاديان وان وقع فيها نوع خفاء بالنسبة الى الاذهان القاصرة الا ترى انه كلما كانت المناسبة بين المعلم والمتعلم اقوى كانت استفادة المتعلم منه اكثر وكلما كان الخطب ايبس كان اقبل للاحتراق من النار بسبب المناسبة فى اليبوسة ولذا كان الادوية اشد تأثيرا فى الابدان المتسخنة و لهذه المقدمة امثلة لا تكاد تنحصر ولا شك ان النفس الناطقة فى الغالب منغمسة فى العلائق البدنية اى متوجهة الى تدبير البدن وتكميله بالكمية مكدرة بالكدورات الطبيعية الناشئة من القوة الشهوية وذات المفيض عزاسمه فى غاية النزعة عنها فليست بينهما بسبب ذلك مناسبة يترتب عليها فيضان كمال فلا جرم وجب عليها الاستعانة في استفادة الكمالات من تلك الحضرة المنزهة بمتوسط يكون ذابطين التجرد والتعلق ويناسب بذلك كل واحد من طرفيه باعتبار حتى يقبل ذلك المتوسط الفيض عن المبدأ الفياض بتلك الجهة الروحانية التجردية وتقبل النفس منه اى من ذلك المتوسط الفيض بهذه الجهة الجسمانية التعلقية فوجب لنا التوسل في استحصال الكمالات العلمية والعملية الى المؤيد بالرياستين الدينية والدنيوية مانك ازمة الامور فى الجهتين التجردية والتعلقية والى اتباعه الذين قاموا مقامه فى ذلك بافضل الفضائل اعني الصلوة عليه اصاله وعليم تبعه والثناء عليه بما هو اهله ومستحقه من كونه سيد المرسلين وخاتم النبيين وعليمهم يكونهم طاهرين عن رجس البشرية وادناسها فان قيل هذا التوسل انما يتصور اذا كانوا متعلقين بالابدان واما اذا تجردوا عنها فلا اذلا جهة مقتضية للمناسبة قلنا يكفيه انهم كانوا متعلقين بها متوجهين الى تكميل النفوس الناطقة بهمة عالية فان اثر ذلك باق فيهم و لذلك كانت زيارة مراقدهم معدة لفيضان انوار كثيرة منهم على الزائرين كما يشاهده اصحاب البصائر ويشهدون به [وشيخ عبد الحق دهلوي رحمه الله عليه در مدارج النبوة در بيان وجه وجوب صلوة على النبي صلى الله عليه وسلم برامت فرموده اند كه پيغمبر خدا صلى الله عليه وسلم احسان كرده است در حق ما

به هدایت و امید است در آخرت بشفاعت لهذا امر کرد او تعالی بقضای حق وی که بر ما است بنظر احسان وی که در دنیا کرده است و امر کرد بتقرب و ارتباط باطنی با او بملاحظه رجای شفاعت از او که در عقبی خواهد بود و چون خدای تعالی دانست که ما از ادای حق او بجهت آنکه در دنیا هدایت فرموده و هم از تحصیل تقرب او بامید آنکه در عقبی شفاعت خواهد نمود عاجزیم امر کرد ما را بدعا که بسپاریم بخدای تعالی و در خواهیم از او که رحمت بفرستد بر او چنانچه لائق بجناب عظمت وی است صلی الله علیه و سلم و اختلاف است در حکم صلوة بر آنحضرت مختار فرض است در عمر یکبار بدلیل صیغه امر که برای وجوب است مقتضی تکرار نیست و بعضی گفته اند که واجب است اکتار آن بی تقید وقت و بلا تعیین عدد زیراچه او تعالی امر فرموده است بآن و مر آنرا وقتی معین و عددی مقرر نگردانید پس واجب است بر ما که حتی الوسع هر قدر که توانیم و هر وقت که دانیم بجا آریم و بعضی گفته اند که واجب است هر بار که اسم شریف وی مذکور شود و بعضی علما گفته اند که همین مختار است و در مواهب گفته که باین قائل است طحاری و جماعتی از حنفیه و جماعتی از شافعیه و مالکیه و استدلال کرده اند این جماعت بحديث رغم انف من ذکر کند عده فلم یصل علی رواه الترمذی و صححه الحاکم و حدیث شقی عبد ذکر کند عده فلم یصل علی اخرج الطبرانی و عن علي رضي الله عنه قال قال رسول الله علیه و سلم البخيل الذي ذكرت عده فلم یصل علی رواه الترمذی زیرا که وعید بر ترک از علامات وجوب است و نیز فائده امر بصلوة بر آنحضرت مکانات احسان اوست و احسان وی مستمر و دائم است پس واجب شود هر وقتی که ذکر کرده شود چنانکه نماز که شکر نعمتهای الهی است و نعمتهای الهی در هر زمان است پس واجب شد نماز در اوقات شریفه اما جمهور علماء قول اول را ترجیح داده اند و فرموده اند که وجوب اکتار و نیز وجوب تکرار وقت ذکر آنحضرت سید ابرار از هیچ یکی از صحابه و تابعین منقول نیست پس این قول مختار است و بجهت آنکه متمسک درین باب قول او تعالی یا ایها الذین آمنوا صلوا علیه و سلموا تسلیما است و صیغه امر موجب تکرار و مقتضی آن نیست بلکه محتمل تکرار هم نیست چنانکه در کتب اصول مصرح است و نیز در شرع هیچ عبادتی نیست که بدون تعیین وقت و عدد و مقدار واجب باشد و با جهالت آنها وجوب آن مستمر و دائم باشد و اگر در هر وقت ذکر آنحضرت واجب باشد لازم می آید که مؤذن و سامع آذان و مقیم و سامع اقامت را واجب باشد و هم بر قاری چون بگذرد بآیتی که در وی ذکر آنحضرت است و نیز چون کسی کلمه توحید و شهادتین بخواند یا بشنود خصوص کسیکه در اسلام داخل شود و کلمه توحید و شهادت بخواند و امثال ایشان و حال آنکه از سلف و خلف اصلا منقول نیست و نیز ثنا و حمد حق تعالی هر وقت که ذکر کرده شود واجب نیست پس صلوة بر آنحضرت در هر وقت ذکر چگونه واجب باشد و جواب داده اند از

احادیث مرقومه که آنها بر سبیل مبالغه و تاکید است و در حق کسی وارد است که اصلاً ترک کرده باشد و بعضی گفته اند در هر مجلس ذکر یکبار واجب است اگرچه ذکر شریف مکرر شود و بعضی گفته اند واجب است در دعا و بعضی گفته اند واجب است در نماز و این قول ابو جعفر محمد باقر است و بعضی گفته اند واجب است در تشهد و این قول شعبی و اسحاق است و بعضی گفته اند واجب است در آخر نماز پیش از سلام و این قول شافعی است و بعضی گفته اند که واجب است و قنیه آیت کریمه یا ایها الذین آمنوا صلوا علیه و سلموا تسلیماً بخواند یا بشنود تا آنکه و قنیه خطیب آیت شریفه را بخواند سامعین را واجب است که در دل خودها صلوة بر آنحضرت بفرستند زیراچه سکوت وقت خطبه واجب است پس لا اقل از دل بخوانند اما جمهور علماء بر آنند که در عمر یکبار واجب است و در مقامات مرقومه واجب نیست بلکه در بعضی جا سنت موكده و بعضی جا مستحب است و تحقیق آن است که بعد از ذکر اسم خدای تعالی و حمد و ثنای او و تلاوت قرآن صلوة بر آنحضرت افضل از کار است و فضائل و فوائد و نتائج و عوائد آن خارج از حصر و عد و بیرون از بیان و حد است و جمیع خیرات و حسنات و منویات و برکات دنیا و آخرت را شامل است و دلیل و حجت بر افضلیت آن قول اوتعالی است که فرمود ان الله و ملائکته یصلون علی النبی یا ایها الذین آمنوا صلوا علیه و سلموا تسلیماً که او تعالی بذات شریف خود در آن اهتمام می فرماید و تمام ملائک در آن متابعت می نمایند و بر سبیل استمرار و دوام بآن عمل می فرمایند چنانکه صیغه یصلون بان ناطق است تا آنکه هر مؤمن را امر فرمود که هرگاه خدا بآیتعالی و فرشتگان او بر پیغمبر درود می فرستند شما را نیز واجب است که اتباعاً و اقتداءً صلوة بر آنحضرت بفرستید و چون که حقوق پیغمبر بر شما متحقق است واجب بر شما که و رای صلوة مرقومه زیاده نیز با تاکید آن بفرستید و آن سلام است و چگونه افضل نباشد و حال آنکه حضرت عزت ده بار رحمت می فرستد بر کسیکه یکبار درود فرستد بر آنحضرت لما روی عن ابي هريرة رضي الله تعالى عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من صلى عليّ واحدة صلى الله عليه عشراً رواه مسلم و عن انس رضي الله تعالى عنه من صلى عليّ صلوة واحدة صلى الله عليه عشر صلوات وحطت عنه عشر خطيئات و رفعت له عشر درجات رواه النسائي * و از ابو طلحه مروی است که گفت برآمد رسول خدا روزی و حال آنکه دیده میشد اثر سرور در بشره مبارک وی گفتند یا رسول الله امروز اثر ذوق و سرور بر چهره پر نور تابان است سبب چیست فرمود جبریل آمد و گفت آیا راضی نمیگرداند ترا یا محمد که پروردگار تو میگوید که صلوة نفرستد بر تو هیچ یکی از امت تو مگر آنکه بفرستم من بروی ده صلوة و سلام و در حدیث دیگر آمده که کسی که صلوة فرستد بر من صلوة خدا بآیتعالی بروی تا و قنیه صلوة میفرستد بر من پس اختیار دارد بنده کم کند یا بیش و در روایتی آمده که میفرستد بروی خدا فرشتگان او هفتاد صلوة پس گو که کم کند بنده یا بیش میگوید مولف که در هفتاد منحصر نیست

بلکه ازان هم بیشتر است بر اندازۀ تقوی و محبت و اخلاص و در تخفیر میان قلت و کثرت نوعی از تهدید است زیرا که تخفیر بعد از اعلام بوجود خیر در مخبریه منضمّن تحذیر است از تغریط و تقصیر دران و از این مسعود آمده که فرمود آنحضرت صلی الله علیه وسلم نزدیک ترین مردم بمن بروز قیامت بیشترین اهشان است در فرستادن درود بر من • و در حدیث دیگر آمده است که فرمود ناجی ترین مردم از احوال و شرور روز قیامت بیشترین شما است در صلوة فرستادن بر من • و از ابوبکر صدیق منقول است که درود فرستادن بر پیغمبر صلی الله علیه وسلم گاهنده تر و پاک کننده تراست گناهان را از آب سرد کننده سر آتش را و بالجمله صلوة بر آنحضرت منبع انوار و برکات و مفتاح تمام خیرات و مصدر کمال حسنات و مظهر سعادات است و اهل سلوک را در آمدن ازین باب موجب فتح ابواب است • و بسیار مشایخ فرموده اند که در وقت فقدان شیخ کامل که تربیت و ارشاد راه سداد کند التزام صلوة بر آنحضرت طریقی موصل است مر طالب صادق و مرید واثق را • و هر که بسیار فرستد صلوة بر آنحضرت به بیند او را در خواب و بیداری • و مشایخ شاذلیه که از شعب طریقت قادریه است فرموده اند که طریق سلوک و تحصیل معرفت و قرب الہی در زمان فقدان وجود ولی کامل و مرشد هادی التزام ظاهر شریعت بادامت ذکر و فکر و کثرت صلوة بر آنحضرت است که از کثرت صلوة نوری در باطن پیدا شود که بدان راه نماید و فیض و امداد از آنحضرت بی واسطه برسد • و بعضی ترجیح و تفضیل داده اند صلوة را بر ذکر از حیثیت توسل و استمداد اگرچه از حیثیت ذات ذکر اشرف و افضل است هذا خلاصة ما فی مدارج النبوة و شرح المشکوّة و شرح سفر السعادة [] و فی کلیات ابی البقاء و کتابة الصلوة فی اوائل الکتاب قد حدثت فی اثناء الدولة العباسية و لهذا وقع کتاب البخاری و غیره من القدماء عاریا عنها [ثم الصلوة عند الفقهاء عبارة عن الارکان المخصوصة من التحریمة والقیام والقراءة والركوع والسجود والقعود و الصلوة المطلقة هي التي اذا اطلقت لفظة الصلوة و لم تقيد شملتها فصلوة الجنارة و الصلوة الفاسدة كصلوة التطوع را کبا فی المصر لیست بصلوة مطلقة ان لو حلف لا یصلي لا یحذف بها • و قيل هي صلوة ذات رکوع و سجود و هذا بظاہر لا یتناول صلوة المؤمن المریض و الراكب فی السفر کذا فی البرجندی • و الصلوة عند الصوفیة عبارة عن واحدة الحق تعالی و اقامة الصلوة اشارة الى اقامة ناموس الواحدیة بالاتصاف بسائر الاسماء و الصفات فالوضوء عبارة عن ازالة النقائص الکوئیة و کونه مشروطا بالماء اشارة الى انها لا تنزل الا بظهور آثار الصفات الالهیة التي هي حیوة الوجود لان الماء سر الحیوة و کون التیمم یقوم مقام الطهارة للضرورة اشارة الى التركيبي بالمخالفات و المجاهدات و الرياضات فهذا و لو ترکي عسی ان یكون فانه انزل درجة ممن جذب عن نفسه فتطهر من نقائصها بماء حیوة الازل الالهی و الیه اشار علیه السلام بقوله آت نفسي تقوئها و زکها انت خیر من زکها ابي الجذب الالهی لانه خیر من التركي

بالاعمال و المجاهدات ثم استقبل القبلة اشارة الى التوجه في طلب الحق ثم النية اشارة الى انعقاد القلب في ذلك التوجه ثم تكبيرة الاحرام اشارة الى ان الجذاب الالهی اکبر و اوسع مما عسى ان يتجلى به عليه فلا تعبده بمشهد بل هو اکبر من كل مشهد و منظر ظهر به على عبده فلا انتهاء له و قراءة الفاتحة اشارة الى وجود كماله فی الانسان لان الانسان هو فاتحة الوجود فتح الله به افعال الموجودات فقرأتها اشارة الى ظهور الاسرار الربانية تحت الاستار الانسانية ثم الركوع اشارة الى شهود انعدام الموجودات الكونية تحت وجود التجليات الالهية ثم القيام عبارة عن مقام البقاء و لذا نقول فيه سمع الله لمن حمده و هذه كلمة لا يستحقها العبد لانه اخبر عن حال الهي فالعبد فی القيام الذي هو اشارة الى البقاء خليفة الحق تعالى و ان شئت قلت عینه ليرتفع الاشكال فهذا اخبر عن حال نفسه بنفسه اعني ترجم عن سماع حقه نداء خلقه و هو فی الحالين واحد غير متعدد ثم السجود عبارة عن سحق آثار البشرية و محققها باستمرار ظهور الذات المقدسة ثم اجلوس بين السجدين اشارة الى التحقق بحقائق الاسماء و الصفات لان الجلوس استواء فی القعدة و ذلك اشارة قوله الرحمن على العرش استوى ثم السجدة الثانية اشارة الى مقام العبودية و هو الرجوع من الحق الى الخلق ثم التحيات فيها اشارة الى الكمال الحقي و الخلق لانه عبارة عن ثناء على الله تعالى و سلام على نبيه و على عباده الصالحين و ذلك هو مقام الكمال فلا يكمل الولي الا بتحقيقه بالحقائق الالهية و باتباعه لمحمد صلى الله عليه و آله و سلم و بتأديبه بمسائر عباد الله الصالحين كذا فی الانسان الكامل *

صلوة الضحی بمعنی نماز چاشت است بدانکه متعارف میان مردم در اول نهار از نوافل دو نماز است یکی در اول روز بعد از طلوع آفتاب و بلند شدن وي قدريک دو نيزه و اين را صلوة الاشراف گویند ديگر بعد از بلند شدن آفتاب مقدار ربع آسمان تا انتصاف آن و اين را صلوة ضحی و نماز چاشت گویند و در اکثر احاديث همین اسم صلوة الضحی شامل هر دو نماز در هر دو وقت آمده و در بعضي احاديث صلوة الاشراف • و در تفسير بيضاوي آورده که آنحضرت کذا در نماز ضحی را و گفت هذه صلوة الاشراف و آن در آمدن آنحضرت در خانه ام هانم روز فتح مکه در وقت چاشت بود و در حديث آمده که هر که ميگذارد نماز فجر در جماعت پستر بنشیند براي ذکر خدا تا طلوع کند آفتاب و بگذارد دو رکعت را باشد او را مثل اجر حج و عمره و بصحت رسیده که حضرت پيغمبر صلى الله عليه وسلم در هر دو وقت نماز کرده و امت را بدان ترغيب نموده و ظاهر آن است که اين يك وقت است و يك نماز که اول وي اشراق است و آخر وي تا قبل انتصاف نهار و چون در بعضی اوقات در هر دو وقت نماز گذارد از اينجا گمان بردند که مگر اينجا دو وقت و دو نماز است و آنچه گفته اند که علماء را اختلاف است در صلوة ضحی بعضی اثبات کرده و بعضی نفي نموده و بعضی سنت گفته و بعضی بدعت پس ظاهر آنست

که این اختلاف در نماز اخیر است که آنرا نماز چاشت میگویند نه در نماز اول که آنرا نماز اشراق می نامند چه این را بعضی از سنن مؤکده دانسته اند و احادیث در عدد رکعات مختلف آمده در بعضی روایات دو رکعت آمده و در بعضی شش و در بعضی هشت و در بعضی ده و در بعضی دوازده و بر هر کدام ثوابهای عظیم وارد گشته * و در مواهب لدنیة گفته که وارد شده است در نماز چاشت احادیث کثیره صحیحه مشهوره تا آنکه اخبار درین باب بدرجۀ تواتر معنوی رسیده و گفته اند که این نماز انبیا سابقین است که پیش از آنحضرت بوده اند لهذا فی مدارج النبوة فی بیان عبادات النبی و در ذکر فتح مکۀ معظمه مذکور است که تحقیق آنست که گذاردن نماز چاشت از آنحضرت دائمی نبوده اما نمازی که آنرا نماز اشراق گویند دائم بود و بر سر تأکید بود انتهى من مدارج النبوة *]

[**الصلوة الوسطی** نماز میانه کزابه از فضیلت آنست و در تعیین صلوة وسطی اختلاف است نزد حضرت عایشه و زید بن ثابت رضی الله عنهما نماز ظهر است بجهت آنکه پیش از آن دو نماز است یکی لیلی و دیگر نهاری یعنی عشاء و فجر و پس از وی نیز دو نماز بهمین صفت است یعنی عصر و مغرب و بعضی حدیث مؤید قول ایشان است و نزد علی و ابن عباس رضی الله عنهما نماز صبح است زیراچه آن در میان دو نماز روز و دو نماز شب است و نماز صبح حد مشترک است میان آنها زیراچه وقت آن من وجه روز است یعنی در اعتبار شرع بجهت آنکه اعتبار روز در شرع از ابتدای وقت صبح صادق است و من وجه شب است یعنی در اعتبار لغت و عرف زیراچه اعتبار روز در عرف و لغت از طلوع آفتاب است اما نزد اکثر علماء از صحابه و تابعین و ابو حنیفه و احمد و رضوان الله علیهم و جز ایشان نماز عصر است پس در قرآن مجید نیز محمول براین خواهد بود یعنی قوله تعالی حافظوا علی الصلوات و الصلوة الوسطی و دلائل ایشان احادیث بسیار است منجملة آن عن علی رضی الله عنه ان رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم قال یوم الخندق حبسونا عن الصلوة الوسطی صلوة العصر مالا لله بیوتهم و قبورهم نارا متفق علیه پس در بنصورت مجال اختلاف نماند و غالبا اختلافیکه در میان صحابه و تابعین رضوان الله علیهم در تعیین آن واقع است پیش از شنیدن این حدیث بود باجتهاد خود که در تأویل قرآن مجید کرده بودند و بعد ثبوت حدیث متعین شد که مراد نماز عصر است لهذا فی شرح مشکوة للشیخ عبد الحق الدهلوی *]

[**صلوة التسبیح** فی مشکوة عن ابن عباس رضی الله عنه ان النبی صلی الله علیه و سلم قال للعباس بن عبد المطلب یا عباس یا عمّاه الا اعطیک الا امنحک الا اخبرک الا افعل بک عشر خصال اذا انت نعلت ذلک غفر الله لک ذنبک اوله و آخره قدیمه و حدیثه خطاء و عمده صغیره و کبیره سره و علانیته ان تصلي اربع رکعات تقرأ فی کل رکعة فاتحة الكتاب و سورة فاذا فرغت من القراءة فی اول رکعة و انت قائم قلت سبحان الله و الحمد لله و لا اله الا الله و الله اکبر خمس عشرة مرة ثم ترک فتقولها و انت راکع عشرا ثم ترفع رأسک من الركوع

فتقولها عشرا ثم تهوي ساجدا فتقولها وانت ساجد عشرا ثم ترفع رأسك من السجود فتقولها عشرا ثم تسجد فتقولها عشرا ثم ترفع رأسك فتقولها عشرا فذلك خمس وسبعون في كل ركعة تفعل ذلك في اربع ركعات ان استطعت ان تصلّيها في كل يوم مرة افعل فان لم تفعل ففي كل جمعة مرة فان لم تفعل ففي كل شهر مرة فان لم تفعل ففي كل سنة مرة فان لم تفعل ففي عمرک مرة انتهى من المشکوة •

وشيخ عبد الحق دهلوي در شرح حديث مذکور فرموده اند مشهور و معمول در صلوة تسبیح همین طریق است که مذکور شد فرمود آنحضرت صلی الله علیه وسلم عمّ خود عباس را رضي الله عنه که بياموزم توا چیزی که كفارة نوع از ذنوب گردد پس من اوله و آخره بیان آن فرمود پس مراد بعشر خصال تسبیحات است و آن سواي قیام باشد که در حدیث معدود اند و بعضی گفته که مراد بعشر خصال تسبیحات است و آن سواي قیام ده ده بار اند و در روایت ترمذی باین طریق آمده که پانزده بار بعد از ثناء پیش از تعوذ و تسمیه و ده بار بعد از قرائت تا آخر ارکان و بعد از سجده تسبیح نیست و مخیر است که بیک سلام بگذارد یا بدو سلام و موافق مذهب امام اعظم بیک سلام است • و این حدیث را بسیاری از علمای محدثین تصحیح نموده اند و از زمان سلف از تابعین و من بعدهم الی یومنا هذا معمول و مشهور است و مشایخ طریقت بدان وصیت کرده اند • و شیخ جلال الدین سیوطی در عمل الیوم و اللیلة گفته که بخواند در رکعات صلوة تسبیح سورة الهم التکاتر و العصر و الکافرون و الاخلاص و باید که تسبیحات مذکوره که در رکوع و در سجود بخواند بعد از تسبیح رکوع و سجود که در جمیع نمازها خوانده می شود بخواند و همچنین بعد رکوع سمع الله لمن حمده ربنا لک الحمد را خوانده تسبیحات مذکوره را بخواند و در تشهد این نماز بعد التّحیات پیش از سلام این دعا آمده است یعنی اللهم انی اسئلك توفیق اهل الهدی و اعمال اهل الیقین و مفاصحة اهل التوبة و عزم اهل الصبر و جد اهل الخشية و طلب اهل الرغبة و تعبد اهل الورع و عرفان اهل العلم حتى الفاك اللهم انی اسئلك مخافة تحجرني عن معاصيك حتى اعمل بطاعتك عملا استحق به رضاك و حتى اناصحك بالتوبة خوفا منك و حتى اخلص لك النصيحة حياء منك و حتى اتوكل عليك فی الامور و حسن ظني بك سبحان خالق النور انتهى من الشرح للشيخ المرحوم ملخصه]

صلوة الاستخارة فی المشکوة فی باب التطوع عن جابر قال کان رسول الله صلی الله علیه وسلم یعلمنا الاستخارة فی الامور كما یعلمنا الصورة من القرآن یقول اذا هم احدکم بالامر فلیرک رکعتین من غیر الفریضة ثم لیقل اللهم انی استخیرک بعلمک و استقدرک بقدرتک و اسئلك من فضلك العظیم فانک تقدر و لا اقدر و تعلم و لا اعلم و انت علام الغیوب اللهم ان کنت تعلم ان هذا الامر خیر لی فی دینی و معاشی و عاقبة امری او قال فی عاجل امری و آجله فاقدرة لی و یصره لی ثم بارک لی فیه و ان کنت تعلم ان هذا الامر شر لی فی دینی و معاشی و عاقبة امری او قال فی عاجل امری و آجله فاصرفه عني و اصرفني

عنه و اقدر لي الخير حيث كان ثم ارضني به قال ويسمى صلوة الحاجة رواه البخاري • وشيخ عبد الحق دهلوي آنچه در شرح ابن حديث آورده كه خلاصه آن اين است كه آنحضرت تعليم ميكرند صحابه را دعائي استخاره و نماز آن را چنانچه تعليم ميكرند ايشان را سورة از قرآن كه مي فرمود آنحضرت چون قصد كند يكي از شما بكارى يعنى كارى كه نادر باشد وجود آن و اعتناء باشد بحصول آن مثل سفر و عمارت و تجارت و نكاح و خريد و فروخت شيعى معتد به نه مانند اكل و شرب معتاد و خريد و فروخت اشياء حقيرة بعد از آنكه از قبيل مباح باشد و تردد بود در خيريت و شريت آن پس دو ركعت نماز نقل به نيت استخاره بگذارد و در حديث ديگر آمده كه بخواند از قرآن آنچه ميسر شود و در بعض روايات تخصيص به قل يا ايها الكافرون و قل هو الله احد نيز آمده و ما ثور از سلف نيز همين است انتهى •]

[صلوة الحاجة في المشكوة في باب التطوع عن عبد الله بن ابي اوفى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كانت له حاجة الى الله او الى احد من بني آدم فليتوضأ فليحسن الوضوء ثم ليصل ركعتين ثم ليثن على الله تعالى وليصل على النبي ثم ليقل لا اله الا الله الحليم الكريم سبحان الله رب العرش العظيم والحمد لله رب العالمين اسئلك موجبات رحمتك وعزائم مغفرتك والغنيمة من كل بر والسلامة من كل اثم لا تدع له ذنبا الا غفرته ولا هما الا فرجته ولا حاجة هي لك رضى الا قضيتها يا ارحم الراحمين رواه الترمذي وابن ماجه • وفي الحموي حاشية الاشباه في البحث الثالث في النية عن عثمان بن حنيف ان رجلا ضرب البصر اتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال ادع الله لي ان يعافيني قال ان شئت دعوت و ان شئت صبرت فهو خير لك قال فادعه فامره ان يتوضأ فيحسن وضوءه ويدعو بهذا الدعاء اللهم اني اسئلك و اتوجه اليك بنبيك محمد نبي الرحمة يا محمد اني توجهت بك الى ربي في حاجتي هذه لتقضى لي اللهم فشفعة فيّ رواه و ايضا رواه الترمذي كذا في شرح المنية لابراهيم الحلبي انتهى من الحموي •]

[صلوة التهجد و آنرا صلوة الليل نيز گویند بدانکه در نماز شب از آنحضرت صلى الله عليه وسلم روايات مختلفه آمده و در هر وقتى بنوعى گذارده و مصلي مخير است دران بهر نوعى كه تمسك كند شرف اتباع دريابد و اگر در اوقات مختلفه بهر نوعى ازان دست دهد اوفق و انسب باشد سيزده و يازده و نه و هفت و پنج و از سيزده بيشتر نبود و اين همه اعداد طاق بجهت دخول وتر است پس بر اين تقدير صلوة ليل كم از دو و زياده از ده نخواهد بود و اين نماز بر آنحضرت فرض بود هكذا في شرح المشكوة للشيخ عبد الحق • و امس تهجد و شب بيداري بي تعيين مدت و بي تعيين عدد ركعات و بي تعيين قدر قراءت محزون مؤكد است و عمل آنحضرت و صحابه بحسب قوت و استعداد و نشاط مختلف مانده و در بعضى روايات وارد است كه هر كه دو آيت آخر سورة بقر را در نماز تهجد بخواند او را كفايت ميكند و نيز وارد است كه آنحضرت فرمودند ايا از شما نمى تواند شد كه سوم حصه قرآن هر شب خوانده باشد

مکاتبه عرض کردند که سیوم حصه قرآن هر شب بسیار دشوار است فرمودند که سورة قل هو الله احد برابر سوم حصه قرآن است در ثواب و لهذا اکثر مشایخ این سورة را در نماز تهجد اکثر اوقات معمول داشته اند و این را چند طریق است اول آنکه بعد سورة فاتحه در هر رکعت سه بار این سورة را بخوانند دوم آنکه در رکعت اول دوازده بار خوانند و بعد از آن یک بار در هر رکعت کم کنند تا آنکه در رکعت اخیر که دوازدهم است یکبار خوانده شود سیوم آنکه در رکعت اول یکبار بعد از آن در هر رکعت یک یک بار بیفزایند تا در رکعت اخیر که دوازدهم است دوازده بار واقع شود اما نزد فقهاء این طریق مقبول نیست زیراچه رکعت دوم از رکعت اول درازتر میگردد و این ترک افضل است و بعضی مشایخ در هر رکعت سورة مزمل را با سورة اخلاص ضم کنند * و از خواجه نقشبند منقول است که یاران خود را بخواندن سورة یس در نماز تهجد می فرمودند و ارشاد می کردند که چون درین نماز سه دل جمع شود مطلب حاصل شود اول دل شب که نیم شب است دوم دل قرآن که سورة یس است سوم دل مرد با ایمان که در آن مصروف است لهذا فی التفسیر العزیزی *

فصل الباء * الصبا بفتح صاد و باء موحدة و قصر الف بادی که از طرف مشرق آید در فصل بهار و در تذکرة الاولیاء مذکور است صبا بادیمت که از زیر عرش منخیزد و آن بوقت صبح می وزد بادی لطیف و خنک است نسیمی خوش دارد و گلها از آن بشگفتد و عاشقان راز با او گویند * و در اصطلاح عبد الرزاق کاشی صبا نفعات رحمانیه که از جهت مشرق روحانیات می آید کذا فی کشف اللغات * و در شرح اصطلاحات صوفیه ابن عطار میگوید که صبا صولت و رعب روح است و استیلاء آن بحیثیتی است که صادر شود از شخصی چیزی که موافق شرع و عقل است و دبور که ذکر یافت مقابل اینصت کذا فی لطائف اللغات [در مدارج النبوة مذکور است که صبا بادی است که مهب آن از مطلع ثریا تا بذات النعش است و مقابل آن دبور است و شمال بفتح شین و گاهی بکسر نیز خوانده میشود بادی است که از جانب شمال بجانب جنوب وزد و صحیح آنست که بادی که مهب وی میان مطلع شمس و بذات النعش باشد و آنحضرت صلی الله علیه و سلم فرمود نصرت بالصبا و اهلکت عاد بالدبور و قصه آن باین وجه است که روز خندق آنحضرت دعاء کرد باین دعاء یا مریض المکروبین و یا مجیب المضطربین اکشف همی و غمی و کربی تری منازل بی و باصحابی پس مستجاب شد دعاء و فرستاد حق تعالی جماعه از ملائکه را تا طنابهای خیمهای ایشان می بردند و میخها را میکنندند و آتش هارا می کشتند و ترسی و رعبی در دلهای ایشان پیدا شد که غیر از فرار چاره ندیدند پس آمد باد صبا و کندید میخها را و انداخت خیمها را و بر زمین افکند دیگرها را و ریخت بر روی ایشان خاک را و انداخت سنگریزها را و می شنیدند در هر گوشه از معسکر خود تکبیر را پس گریختند شباشب و گذاشتند بارهای گران را * و شیخ عماد الدین

در تفسیر خود آورده که اگر نه آن بودی که خداوند تعالی محمد را رحمة للعالمین آفریده آن باد صبا برایشان اشد بودی از باد عقیم که بر عادیان فرستاد • و ابن مردویه در تفسیر خویش از ابن عباس رضي الله تعالى عنه نکتة غریب آورده که در لیلة الاحزاب بان صبا با باد شمال گفت بیا تا برویم و رسول خدا را یاری دهیم باد شمال گفت در جواب باد صبا ان الحرة لا تسیر باللیل زن امیل سیر نمیکنند در شب پس حق تعالی برباد شمال غضب کرده وی را عقیم گردانید پس بادی که دران شب نصرت رسول خدا صلی الله علیه وسلم کرد باد صبا بود و لهذا فرمود نصرت بالصبا انتهى من المدارج •]

الصدی بالفتح فی اللغة آواز کوه و سرای و مانند آن حکما فی الصراح • قال الحكماء الهواء المتموج الحامل للصوت اذا صادم جبلا او جسما املس كجدار ونحوه و رجع بسبب مصادمة الجسم له و صرفه الى خلف رجع ذلك الهواء القهقري فيحدث في الهواء المصادم الراجع صوت شبيه بالاول وهوالصدى المسموع بعد الصوت الاول على تفاوت بحسب قرب المقام و بعده ومثل الرجوع المذكور يرجع الكرة المرمية الى الحائط • وقال الامام الرازي لكل صوت صدی لكن قد لا يحس به اما لقرب المسافة بين الصوت وعاكسه فلا يسمع الصوت والصدى في زمانين متباينين بحيث يتقوى الحس على ادراك تباينهما فيحس بهما على انهما صوت واحد كما في الحمامات والقبات الملس الصقيلة جدا و اما لان العاكس لا يكون صلبا املس فيكون الهواء الراجع كالكرة اللينة فانه لا يكون نبوها عنه الا مع ضعف فيكون رجوع الهواء عن ذلك العاكس ضعيفا ولذلك كان صوت المغني في الصحراء اضعف منه في المسقفات وان شئت الزيادة فارجع الى شرح المواقف في بحث المسموعات •

[صفاء الذهن] هو عبارة عن استعداد النفس لا استخراج المطلوب بلا تعب كذا في الجرجاني • **الصفي** هو شئ نقيس من الغنائم استصفاة النبي صلى الله عليه وسلم لنفسه قبل القسمة كسيف او فرس او امة كذا في الجرجاني •]

الصداء بالمد در اصطلاح متصرفه اندک پوششی که از ظلمت هیئة نفس بر وجه دل باشد و محبوب گرداند دل را از قبول حقائق و تجلیات انوار تا اگر در سوراخ دل برسد بعد حرمان در آید کذا فی کشف اللغات •

[الاصطفاء] نزد سالکان خالص اجتناء را گویند و قد سبق في فصل الياء من باب الجيم •]

* باب الضار المعجمة *

فصل الالف * الضوء بالفتح وسكون الواو روشني و هو غني عن التعريف و ما يقال في تعريفه فهو من خواصه واحكامه فقليل الضوء كمال اول للشفاف من حيث هو شفاف و اما اعتبرتيد

الحيثية لان الضوء ليس كمالات للشفاف في جسيمته بل في شفاليته والمرتاد بكونه كمالات اولاً انه كمال ذاتي لا عرضي • وقال الامام انه كيفية لا يتوقف ابصارها على ابصار شئى آخر وعكسه اللون فهو كيفية يتوقف ابصارها على ابصار شئى آخر هو الضوء فان اللون ما لم يصر مستنيراً لا يكون مرتباً • اعلم انهم اختلفوا فيه فزعم بعض الحكماء المتقدمين ان الضوء اجسام مغار تنفصل من المضيئ وتصل بالمستنضيئ تمسكاً بانه متحرك بالذات كما نشاهد في السراج المنقول من موضع الى موضع وكل متحرك بالذات جسم و المحققون على انه ليس بجسم بل هو عرض قائم بالمحل معدّ لحصول مثله في الجسم المقابل وليست له حركة اصلاً بل حركته وهم محض وتخييل باطل وسبب التوهم حدوث الضوء في القابل المقابل للمضيئ فيتوهم انه تحرك منه و وصل الى المقابل ولما كان حدوثه فيه من مقابلة مضيئ عال كالشمس تخيل انه ينحدر فالصواب اذن انه يحدث في القابل المقابل دفعة و ايضا سبب آخر للتوهم وهو انه لما كان حدوثه في الجسم المقابل قابلاً للوضع من المضيئ ومحاذاته اياه فاذا زالت تلك المحاذاة الى قابل آخر زال الضوء عن الاول وحدث في ذلك الآخر ظن انه يتبعه في الحركة و ايضا يرد عليهم الظل فانه متحرك بحركة صاحبه مع الاتفاق على انه ليس بجسم ثم ان القائلين بكون الضوء كيفية لا جسماً منهم من قال الضوء هو مراتب ظهور اللون و ادعى ان الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل ويختلف مراتبه بحسب القرب والبعد من الطرفين فاذا الف الحس مرتبة من تلك المراتب ثم شاهد ما هو اكثر ظهوراً من الاول حسب ان هناك بريقا ولعانا وليس الامر كذلك بل ليست هناك كيفية زائدة على اللون الذي ظهر ظهوراً اتم فالضوء هو اللون الظاهر على مراتب مختلفة لا كيفية موجودة زائدة عليه والتفوق بين اللون المستنير والمظلم بسبب ان احدهما خفي والآخر ظاهر لا بسبب كيفية اخرى موجودة مع المصعب وقد بالغ بعضهم في ذلك حتى قال ان ضوء الشمس ليس الا الظهور التام للونه ولما اشدت ظهوره وبلغ الغاية في ذلك قهر الابصار حتى خفي اللون لا لخبائه في نفسه بل لعجز البصر عن ادراك ما هو جلي في الغاية والمحققون على ان الضوء واللون متغايران حساً وذلك ان البلور في الظلمة اذا وقع عليه ضوء يرى ضوءه دون لونه اذ لا لون له وكذا المار في الظلمة اذا وقع عليه الضوء فانه يرى ضوءه لا لونه لعدمه فقد وجد الضوء بدون اللون كما وجد اللون بدونه ايضا فان السواد وغيره من الالوان قد لا يكون مضيئاً

* التقسيم * الضوء قسمان ذاتي وهو القائم بالمضيئ لذاته كما للشمس وسائر الكواكب سوى القمر فانها مضيئة لذواتها غير مستفيدة من غيرها من مضيئ آخر ويسمى هذا الضوء بالضياء ايضا وقد يخص اسم الضوء به اي بهذا القسم وعرضي وهو القائم بالمضيئ لغيره كما للقمر ويسمى نوراً اذا كان ذلك الغير مضيئاً لذاته من قوله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا اي جعل الشمس ذات ضياء والقمر ذات نور والعرضي قسمان ضوء اول وهو الحاصل من مقابلة المضيئ لذاته فيكفر جرم القمر وضوء

وجه الارض المقابل للشخص وضوء ثان وهو الحاصل من مقابلة المضيئ لغيره كضوء وجه الارض حالة الاسفار و عقيب الغروب و يسمى بالظل ايضا وقد يقال الضوء الثاني ان كان حاصل في مقابلة الهواء المضيئ يسمى ظلا و بالجملة فالضوء اما ذاتي للجسم او مستفاد من الغير و ذلك الغير اما مضيئ بالذات او بالغير فانحصرت الاقسام في الثلث و قد يقسم الضوء الى اول و ثان فالاول هو الحاصل من مقابلة المضيئ لذاته و الثاني هو الحاصل من مقابلة المضيئ لغيره فعلى هذا الضوء الذاتي غير خارج عن التقسيم و لم يكن التقسيم حاصرا كذا في شرح المواقف • اعلم ان مراتب المضيئ في كونه مضيئا ثلث ادناها المضيئ بالغير فهنا مضيئ وضوء يغايرو شيئا ثالث افاد للضوء و اوسطها المضيئ بالذات بضوء هو غيره اي الذي تقتضي ذاته ضوؤه اقتضاءً يمنع تخلفه عنه كجسم الشمس اذا فرض اقتضاؤه الضوء فهذا المضيئ له ذات وضوء يغايرو ذاته و اعلاها المضيئ بذاته بضوء هو عينه كضوء الشمس مثلا فانه مضيئ بذاته لا بضوء زائد على ذاته و ليس المراد بالمضيئ هنا معناه اللغوي اي ما قام به الضوء بل المراد به ان ما كان حاصل لكل واحد من المضيئ بغيره و المضيئ بضوء هو غيره اعنى الظهور على الابصار بسبب الضوء فهو حاصل للضوء في نفسه بحسب ذاته لا بمرزائد على ذاته بل الظهور في الضوء اقوى و اكمل فانه ظاهر بذاته و مظهر لغيره على حسب قابليته للظهور كذا في شرح التجريد في بحث الوجوب * فائدة * هل يتكيف الهواء بالضوء اولا منهم من منعه و جعل اللون شرطه و لا لون للهواء لبساطته فلا يقبل الضوء و منهم من قال به و التوضيح في شرح المواقف * فائدة * ثمه شيئين غير الضوء يترقق اي يتلا و يلعب على بعض الاجسام المستثيرة و كانه شيئا يفيض من تلك الاجسام و يكاد يسترلونها و هو اي الشئ المتترق لذلك الجسم اما لذاته و يسمى شعاعا كما للشمس من التلألئ و اللعان الذاتي و اما من غيره و يسمى حينئذ برق كما للمرأة التي حازت الشمس و نسبة البريق الى اللعان نسبة النور الى الضوء في ان الشعاع و الضوء ذاتيان للجسم و البريق و النور مستفادان من غيره [دانسنئي است كه فرق درميان ضوء و نور آن است كه ضوء بيشتر در اثر مضيئ بالذات مستعمل مي شود و نور عام است خواه اثر مضيئ بالذات باشد خواه اثر مضيئ بالعرض چنانچه در آيت شريفة هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا بان اشارت است و براي همين فائده فرمود فلما افادت ما حوله ذهب الله بنورهم يعنى اثر آن آتش بواسطه و بيواسطه همه برباد رفت و هيچ نام و نشان از ان باقي نماند و ديگر فرق آنست كه ضوء بيشتر در لمعان حسي مستعمل ميشود و نور در لمعان حسي و باطني هكذا في التفسير الفريزي]

الضياء بالكسر روشنائي و در اصطلاح صوفيه رؤيت اشياء بعين حق • بيت • دیده بكشای خدا را

می بین • عین او را بعین باقی بین • کذا في كشف اللغات •

فصل الباء الموحدة * الضرب . بالفتح و سكن الراء عند شعراء العرب والعجم الجزء الأخير

من المصراع الثاني ويسمى عجزا أيضا وقافية أيضا عند البعض كما في المطول وغيره • وعند المنطقيين هو اقتران الصغرى بالكبرى في القياس الحلي ويسمى قرينة أيضا ويجيء في فصل النون من باب القاف • وعند المحاسبين هو تحصيل عدد ثالث نسبتته إلى أحدهما كنسبة العدد الآخر إلى الواحد مثلا مضروب الخمسة في الأربعة وبالعكس وهو عشرون نسبتته إلى الخمسة كنسبة الأربعة إلى الواحد فكما أن العشرين أربعة أمثال الخمسة كذلك الأربعة أربعة أمثال الواحد ويقال أيضا بعكس النسبة هو تحصيل عدد ثالث نسبة أحدهما إليه كنسبة الواحد إلى العدد الآخر ويسمى أحد العددين مضروبا والعدد الآخر مضروبا فيه والعدد الثالث حاصل الضرب وقد يسمى بالمضروب أيضا كما يستفاد من إطلاقهم ويقال أيضا هو طلب عدد ثالث إذا قسم على أحدهما خرج العدد الآخر فإن القسمة كذلك لازمة للأربعة المتناسبة كما تقرر عندهم فالعشرون إذا قسم على الخمسة خرج الأربعة وإذا قسم على الأربعة خرج الخمسة وتحقيق التفاسير يطلب من شرحنا على ضابط قواعد الحساب المسمى بموضع البراهين ولما كان العدد قسامين لأنه إما مفرد أو مركب صار الضرب على ثلاثة أقسام لأنه إما ضرب مفرد في مفرد أو في مركب أو ضرب مركب في مركب وإضا العدد إما صحيح أو كسر أو مختلط من الصحيح والكسر فبهذا الاعتبار ينقسم الضرب إلى تسعة أقسام لكنه لا يعتبر العكس في الضرب إذ لا تأثير له فيه فيبقى خمسة أقسام ضرب الصحيح في الكسر أو في المختلط وضرب الكسر في الكسر أو في المختلط وضرب المختلط في المختلط • والضرب المنحط هو أن يضرب أحد الجنسين في الآخر ويؤخذ الحاصل منخطا بمرتبة فالحاصل من ضرب الدرجة في الدقيقة مثلا ملحطا ثوان وبدونه دقائق ولذا ذكر عبد العلي القوشجي في شرح زيج الخبيكي ضرب منخط عبارات أرآنتست كه حاصل ضرب را بر شصت قسمت كنند چنانكه قسمت منخط آنتست كه خارج قسمت را در شصت ضرب كنند انتهى • وضرب شكلی در شكلی نزد اهل رمل عبارتست از جمع جميع مراتب متجانسة هر دو شكل مضروب ومضروب فيه مثلا خواستيم كه ضرب كنيم $\frac{1}{2}$ را در $\frac{3}{4}$ مرتبة آتش هر دو جمع نموديم سه شد چه زوج را دو عدد است و فرد را يك عدد مجموع سه شد و چون سه فرد است ازو حاصل ضرب فرد شد باز مرتبة باد هر دو گرفتيم و جمع نموديم چهار شد و چهار زوج بود پس حاصل ضرب زوج شد باز مرتبة آب هر دو جمع نموديم فرد حاصل شد باز مرتبة خاک هر دو جمع كرديم دو حاصل شد كه زوج است پس حاصل ضرب $\frac{1}{2}$ در $\frac{3}{4}$ این شد $\frac{3}{8}$ وهو المطلوب هكذا في كتب الرمل وحاصل ضرب را نتیجه ولسان الامر گویند و شكل مضروب فيه را شريك نامند •

[ضرب المثل وهو ذكر شيئين ليظهر اثره في غيره ولابد في ضرب المثل من المائلة وانما سمي

مثلا لانه جعل مضربه وهو ما يضرب به ثانيا مثلا لمودة وهو ما ورد فيه اولاً ثم استعير لكل حالة اوقصة •

بوصفة لها شأن وفيها غرابة وقد ضرب الله الامثال في القرآن تذكيرا وعظا مما اشتمل منها على تفاوت في ثواب او على احباط عمل او على مدح او ذم او ثواب او عذاب او نحو ذلك وفيه تقريب المراد للعقل وتصويره بصورة المحسوس وتبكييت لخصم شديد الخصومة وقمع لصورة الجامع الآبي ولذلك اكثرها الله تعالى في كتابه وفي سائر كتبه قال الله تعالى ولقد ضربنا للناس في هذا القرآن من كل مثل لعلمهم يتذكرون • والامثال لا تتغير بل تجري كما جاءت الا ترى الى قولهم اعط القوس باربها بتسكين الياء وان كان الاصل التحريك وقولهم ضيعت اللبن في الصيف بكسر التاء وان ضرب ثانيا للمذكر هكذا في كليات ابي البقاء •]

الاضراب بكسر الهمزة عند النحاة هو الاعراض عن الشيء بعد الاقبال عليه والفرق بينه وبين الاستدراك قد سبق في فصل الكاف من باب الدال فعلى هذا معنى الاضراب الابطال لما قبله وقد يكون بمعنى الانتقال من غرض الى آخر • قال في الاتقان لفظ بل حرف اضراب اذا تلاها جملة ثم تارة يكون معنى الاضراب الابطال لما قبلها نحو قوله تعالى وقالوا اتخذوا الرحمن ولدا سبحانه بل عباد مكرمون اى بل هم عباد وقوله تعالى ام يقولون به جنة بل جاءهم بالحق وتارة يكون معناه الانتقال من غرض الى آخر في الاسناد كقوله تعالى ولدينا كتاب ينطق بالحق وهم لا يظلمون بل قلوبهم في غمرة من هذا واما اذا تلاها اى كلمة بل مفردة فهي حرف عطف ولا يقع مثله في القرآن •

المضاربة لغة السير في الارض وشرعا عقد شركة في الربح بمال من رجل وعمل من آخر [وهي ايداع اولاً وتوكيل عند العمل اى عند تصرف المضارب في رأس المال وشركة عند تحقق الربح وظهوره وغصب ان خالف وبضاعة ان شرط كل الربح لرب المال وقرض ان شرط كل الربح للمضارب كذا في الجرجاني] وصورتها ان يقول رب المال دفعته اليك مضاربة او معاملة على ان يكون لك من الربح جزء معين كالنصف والتلث ويقول المضارب قبلت وفيد الربح احتراز عن مزارعة يكون البذر فيها لرب الارض فان الحاصل من الزراعة يسمى في العرف بالخارج لا بالربح وعن الشركة في رأس المال لا غير فانه شرط مفسد للمضاربة وقولنا بمال من رجل وعمل من آخر اكتفاء بالاقول فلا يخرج به رجلان واكثر لكنه يخرج عن التعريف ما اذا كان العمل منهما فانه مضاربة ايضا وقد تفسر ايضا بدفع المال الى غيره ليتصرف فيه ويكون الربح بينهما على ما شرطت ان قيدت المضاربة ببلد او وقت او سلعة او شخص او نوع تجارة سميت مضاربة مقيدة وخاصة والاسميت مطلقة وعامة وسمي ذلك العقد بها لان المضارب يسير في الارض غالبا لطلب الربح والمضارب بكسر الراء هو الرجل الآخر الذي جعل العمل له هكذا يستفاد من جامع الرموز والبرجندي • وفي شرح المنهاج المضاربة لغة اهل العراق و اهل الحجاز يسمونها بالقرض •

المضطرب على صيغة اسم الفاعل من الاضطراب هو عند المحدثين حديث اختلف في سنه او منته الرواة المستوية في الصفات فان ترجحت صفة احدهما على صفة الآخر بان يكون احفظ او اكثر صحة للمروي عنه او غيرهما من وجوه الترجيح فالحكم للراجع ولا يضطرب اليه فالاضطراب يقع في الاسناد وفي المتن وفيهما الا ان وقوعه في الاسناد اكثر وقل ان يحكم الحديث على الحديث بالاضطراب بالنسبة الى الاختلاف في المتن دون الاسناد كما في حديث فاطمة بنت قيس قالت سئلت ابو سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن الزكوة فقال ان في المال حقاً سوى الزكوة فهذا حديث قد اضطرب لفظه ومعناه فرواه الترمذي هكذا عن رواية شريك عن ابي حمزة عن الشعبي عن فاطمة ورواه ابن ماجة عن هذا الوجه بلفظ ليس في المال حق سوى الزكوة فهذا اضطراب لا يقبل التأويل هكذا يستفاد من خلاصة الخلاصة وشرح النخبة وشرحه •

فصل الدال المهلة * التضاد بتشديد الدال يطلق على معان • منها التقابل والتضاد في الجملة وفي بعض الاحوال وبهذا المعنى وقع في تعريف الطباقي كما في المطول والظاهر ان هذا المعنى لغوي فان التضاد في اللغة بمعنى بايديكردشمني وناهتمائي والتضاد بمعنى بايديكردشمني كرددن • ومنها الطباقي والجمع بين معنيين متضادين كما نجى في فصل القاف من باب الطاء وهذا المعنى من مصطلحات اهل البدع • و يلحق به ما يسمى ايهام التضاد وهو الجمع بين معنيين غير متقابلين عبر عنهما بلفظين يتقابل معانيهما الحقيقيان نحو قول دعبل • شعر • لا تعجبي يا سلم من رجل • ضحك المشيب برأسه فبكى • يعني بالرجل نفسه وبالضحك الظهور التام فلا تضاد بين البكاء وظهور المشيب لكنه عبر عن ظهور المشيب بالضحك الذي يكون معناه الحقيقي مضاد لمعنى البكاء وانما سمي بايهام التضاد لان المعنيين المذكورين وان لم يكونا متقابلين حتى يكون التضاد حقيقياً لكنهما قد ذكرا بلفظين يوهمان بالتضاد نظرا الى الظاهر والحمل على الحقيقة كذا في المطول • ومنها كون المعنيين بحيث يمنع لذاتيهما اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة والمعنيان يسميان بالمتضادين والضدين وهو من مصطلحات المتكلمين كما في تهذيب الكلام و شرح المواقف وعليه اصطلاح الفقهاء ايضا • قال الجلي في حاشية التلويح اسم الضد في اصطلاح الفقهاء يطلق على كل من المتقابلات مطلقا مخرج به في التحقيق انتهى فقوله معنيان اي عرضان يخرج العدم والوجود لانهما ليسا عرضيين وكذا الاعداد لذلك وكذا الجوهر والعرض وهو ظاهر وكذا القديم والحادث فان القديم القائم بغيره كصفاته تعالى لا يسمى عرضا عندهم لانه قسم من الممكن الذي هو ما سوى الله تعالى ولذا حكموا بحدوثه فهذه الامور لاتضاد في شئ منها وكذا الامور الاضافية لعدم كونها موجودة عندهم وقوله يمنع اجتماعهما يخرج نحو السواد والاحلوة فانهما يجتمعان فلا تضاد بينهما وقوله لذاتيهما اي يكون منشأ اجتماع ذاتيهما وان كان بواسطة لازمة للذات

فلا ينبغي ما يقال ان التقابل بالذات انما هو بين اليجاب والسلب وفيما عداها بالواسطة
وخرج بهذا القيد العلم بالحركة والصكون معا فان هذين العلمين و ان امتنع اجتماعهما لكن
ليس ذلك لذاتيهما بل لاستلزامهما للمعلومين اللذين يمتنع اجتماعهما لذاتيهما بناء على ان
المطابقة معتبرة عندهم في العلم فلو اجتمع العلمان في شخص واحد لزم اجتماع العلمين
اعني كون شخص واحد متحركا وساكن في آن واحد فتدبر وكذا الحركة الاختيارية مع العجز
فان امتناع الاجتماع بينهما ليس لذاتيهما بل لان الحركة الاختيارية تستلزم القدرة المضادة
للعجز لكونهما متنافيين بالذات وقولهم من جهة واحدة الاولى حذفه لعدم ظهور الفائدة * وما قيل
ان فائدته ادخال الاجتماع والافتراق فانهما موجودان عندهم يمتنع اجتماعهما في محل واحد من جهة
واحدة لامن جهتين اذ يجوز ان يكون لجسم واحد اجتماع بالنسبة الى جسم وافتراق بالنسبة الى آخر
فمدفوع بان الكون الموجود امر شخصي يعرض له اعتباران فالموجود في الخارج لا تعدد فيه و ان اعتبر
مع الاضافة فهو امر اعتباري لا وجود له وكذا ما قيل ان فائدته ادخال السواد والبياض الذين في البلقة
والخططين الذين في السطح فان الاجتماع في الصورتين ليس من جهة واحدة بل من جهتين لانفعا الاجتماع
في المحل الواحد في الصورة الاولى وكون الخط والسطح والنقطة من الامور الاعتبارية عندهم والمراد
امتناع الاجتماع بعد عدم اشتراكهما في الصفات النفسية فخرج التماثل فان التماثلين عند الاشترا
لا يجتمعان ايضا * ثم اعلم ان اتحاد المحل لم تشترطه المعتزلة وقالوا الضدان معنيان يستحيل اجتماعهما
لذاتيهما في الجملة سواء كان في محل واحد او في محلين وقالوا العلم بالشئ كالسواد مثلا اذا قام بجزء
في القلب فانه يضاد الجهل بذلك الشئ بجزء آخر من القلب والا اي ان لم يكن بينهما تضاد اتصفت
الجملة بهما ان الصفات التابعة للحيرة اذا قامت بجزء من شئ ثبت حكمها للجملة والمراد بالجهل الجهل
المركب فان الجهل البسيط عديمي عندهم وزاد عليه ابو الهذيل ومن تبعه فلم يشترط المحل وذهب
الى ان ارادته تعالى تضاد كراهيته تعالى وهما صفتان حادثتان لا في محل اى ليستا في ذاته تعالى
لامتناع قيام الحوادث به ولا في غيره لامتناع قيام الصفة بغير موصوفها وهما متضادان لامتناع اجتماع
حكمهما في ذاته اعني كونه مريدا و كارهها معا لشئ واحد * ويرد عليهم الموت والحياة فانهما ليسا ضدتين
عندهم مع امتناع اجتماعهما * و اعلم ايضا ان جمهور المعتزلة على ان التماثلين يجوز اجتماعهما فهم
لا يعتبرون عدم الاشتراك في الصفات النفسية ويخرجون التماثل بقيد امتناع الاجتماع * ومنها التقابل
بين امرين وجوديين بحيث لا يتوقف تعقل كل منهما على تعقل الآخر وهذان الامران يسميان
بالمضادين والضدين وهذا من مصطلحات الحكماء فالضدان عندهم اخص مما عند المتكلمين لان
المتضايقين قد اختلف في وجودهما فعلى القول بوجودهما يكونان داخلين في الضدين على

مقتضى تعريف المتكلمين دون تعريف الحكماء وإن لم يكن المتكلمون قائلين بدخولهما في تعريف الضدين وكذا الحال في المتماثلين ثم المراد بالوجودي ما لا يكون السلب جزءا من مفهومه وبهذا القيد خرج السلب والابجاب والعدم والملكة بقولهم لا يتوقف الخ خرج التضائيف وهذا هو التضاد المشهورى سمي به لاشتهاره بين عوام الفلاسفة وقد يشترط ان يكون بين هذين الامرين غاية الخلاف والبعد كالسواد والبياض فانهما متخالفان متباعدان في الغاية دون الحمرة والصفرة اذ ليس بينهما ذلك الخلاف والتباعد فهما متعاندان لاضدان وهذا هو التضاد الحقيقي سمي به لكونه المعترفى العلوم الحقيقية هذا هو المسطور في اكثر الكتب • وفي شرح المقاصد ناقلنا عن الشيخ انه يشترط في التضاد المشهورى ايضا غاية الخلاف هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف وحاشيته للمولوي عبد الحكيم * فائدة * الفرق بين الضد والنقيض ان النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان كالعدم والوجود والاضدان لا يجتمعان لكن يرتفعان كالسواد والبياض كذا في بحر الجواهر * فائدة * قالوا قد يلزم احد المتضادين المحل اما بعينه كالبياض للثلج او لابعينه كالحركة والسكون للجسم فانه لا يخلو عنهما وقد يخلو عنهما معا اما مع اتصافه بوسط ويعبر عن ذلك الوسط اما باسم وجودي كالفاتر المتوسط بين الحار والبارد او بسلب الطرفين كما يقال لا عادل ولا جائر لمن اتصف بحالة متوسطة بين العدل والجور واما بدون الاتصاف بوسط فيخلو المحل عن الوسط ايضا كالشاف الخالي عن السواد والبياض وعن كل ما يتوسطهما من الالوان و ايضا قد يمكن تعاقب الضدين على المحل بحيث لا يخلو المحل عنهما معا بان يعدم احدهما عنه ويوجد الآخر فيه في آن واحد كالسواد والبياض او لا يمكن ذلك كالحركة الصاعدة والهابطة فانه لا يجوز تعاقبهما على محل واحد فان قلنا يجب ان يكون بينهما سكن * فائدة * التضاد لا يكون الا بين انواع جنس واحد اي لاتضاد بين الاجناس اصلا ولا بين انواع ليست مندرجة تحت جنس واحد بل تحت جنسين واما التضاد بين الانواع المندرجة تحت جنس واحد ولا يكون التضاد الا بين الانواع الاخيرة المندرجة تحت جنس قريب كالسواد والبياض المندرجة تحت اللون الذي هو جنسهما القريب وما يتوهم بخلاف ذلك نحو الفضيلة والرذيلة والخير والشر فمن العدم والملكة وضد الواحد الحقيقي لا يكون الا واحدا فالشجاعة ليس لها ضدان حقيقيان هما التهور والجبن بل لاتضاد حقيقيا الا بين الاطراف كالتهور والجبن وكل ذلك ثبت بالاستقراء كذا في شرح المواقف •

الضد بالكسرى فى اللغة ناهتا وعند المتكلمين والفقاء هو المقابل وعند الحكماء هو قسم من المقابل كما عرفت • ولغات الاضداد يجيى فى فصل الوار من باب الام •

الضماد بالكسر وتخفيف الميم عند الاطباء هو ان تُخلط أدوية بمائع و يلىن و يوضع على العضو والفرق بينه وبين الطلاء ان الطلاء ارق من الضماد لانه لا يساعد اليه ويجري معها كذا فى الاقسرائى •

وفي بحر الجواهر واصل المضد الشد يقال ضد رأسه وجرحه اذا شدة بالضمادة وهي خرقه يشد بها العضو البارث ثم نقل لوضع الدواء على الجرح وغيرة وان لم يشد •

فصل الرابع المهمة * الضرورة في اللغة الحاجة وعند اهل السلوك هي ما لابد للانسان في بقائه ويسمى حقوق النفس ايضا كما في مجمع السلوك • وعند المنطقيين عبارة عن استحالة انفكاك المحمول عن الموضوع سواء كانت ناشئة عن ذات الموضوع او عن امر منفصل عنها فان بعض المفارقات لو اقتضى الملازمة بين امرين يكون احدهما ضروريا للآخر فكان امتناع انفكاكه من خارج والمراد استحالة انفكاك نسبة المحمول الى الموضوع فتدخل ضرورة السلب • والمعتبر في القضايا الموجبة هي الضرورية بالمعنى المذكور • وقيل المعتبر فيها الضرورة بمعنى اخص من الاول وهو استحالة انفكاك المحمول عن الموضوع لذاته والصحيح الاول وتقابل الضرورة للاضرورة وهي الامكان • ثم الضرورة خمس الاولى الضرورة الازلية وهي الحاصلة ازلا وابدا كقولنا الله تعالى عالم بالضرورة الازلية والازل دوام الوجود في الماضي والابد دوامه في المستقبل • والثانية الضرورة الذاتية اي الحاصلة ما دامت ذات الموضوع موجودة وهي اما مطلقة كقولنا كل انسان حيوان بالضرورة او مقيدة بنفي الضرورة الازلية او بنفي الدوام الازلي والمطلقة اعم من المقيدة لان المطلق اعم من المقيد والمقيدة بنفي الضرورة الازلية اعم من المقيدة بنفي الدوام الازلي لان الدوام الازلي اعم من الضرورة الازلية فان مفهوم الدوام شمول الازمنة ومفهوم الضرورة امتناع الانفكاك ومتى امتنع انفكاك المحمول عن الموضوع ازلا وابدا يكون ثابتا له في جميع الازمنة ازلا وابدا بدون العكس فيكون نفي الضرورة الازلية اعم من نفي الدوام الازلي والمقيد بالاعم اعم من المقيد بالاخص لانه اذا صدق المقيد بالاخص صدق المقيد بالاعم ولا ينعكس وفيه ان هذا على الاطلاق غير صحيح فان المقيد بالمقيد بالاعم انما يكون اعم اذا كان اعم مطلقا من القيدتين او مساويا للقيد الاعم اما اذا كان اخص من القيدتين او مساويا للقيد الاخص فهما متساويان او كان اعم منهما من وجه فيحتمل العموم والتساوي كما فيما نحن بصدده • والضرورة الازلية اخص من الضرورة الذاتية المطلقة لان الضرورة متى تحققت ازلا وابدا تتحقق مادام ذات الموضوع موجودة من غير عكس هذا في الایجاب واما في السلب فهما متساويان لانه متى سلب المحمول عن الموضوع مادامت ذاته موجودة يكون مسلوبا عنه ازلا وابدا لا امتناع ثبوته في حال العدم ومباينة للاخيرين اما مباينتها للمقيدة بنفي الضرورة الازلية فظاهروا اما مباينتها للمقيد بنفي الدوام الازلي فللمباينة بين نقيض العام وعين الخاص • والثالثة الضرورة الوصفية وهي الضرورة باعتبار وصف الموضوع وتطلق على ثلاثة معان الضرورة مادام الوصف اي الحاصلة في جميع اوقات اتصاف الموضوع بالوصف العنواني كقولنا كل انسان كاتب بالضرورة مادام كاتبا بالضرورة بشرط الوصف اي ما يكون للوصف مدخل في الضرورة

كقولنا كل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة ما دام كاتباً والضرورة لاجل الوصف اى يكون الوصف منشأ الضرورة كقولنا كل متعجب ضاحك بالضرورة ما دام متعجباً * والاولى اعم من الثانية من وجه لتصادقهما في مادة الضرورة الذاتية ان كان العنوان نفس الذات او وصفا لازماً كقولنا كل انسان او كل ناطق حيوان بالضرورة وصدق الاولى بدون الثانية في مادة الضرورة اذا كان العنوان وصفاً مفارقاً كما اذا بدل الموضوع بالكاتب و بالعكس في مادة لا يكون المحمول ضرورياً للذات بل بشرط مفارق كقولنا كل كاتب متحرك الاصابع فان تحرك الاصابع ضروري لكل ما صدق عليه الكاتب بشرط اتصافه بالكاتبه وليس بضروري في اوقات الكتابة فان نفس الكتابة ليست ضرورية لما صدق عليه الكاتب في اوقات ثبوتها فكيف يكون تحرك الاصابع التابع لها ضرورياً وكذا النسبة بين الاولى والثالثة من غير فرق والثانية اعم من الثالثة لانه متى كان الوصف منشأ الضرورة يكون للوصف مدخل فيها بدون العكس كما اذا قلنا في الدهن الحار بعض الحار ذائب بالضرورة فانه يصدق بشرط وصف الحرارة ولا يصدق لاجل الحرارة فان ذات الدهن لو لم يكن له دخل في الذوبان وكفى الحرارة فيه كان الحجر ذائباً اذا صار حاراً ثم الضرورة بشرط الوصف اما مطلقة او مقيدة بنفي الضرورة الازلية او بنفي الضرورة الذاتية او بنفي الدوام الازلي او بنفي الدوام الذاتي والقسم الاول اعم من الاربعة السابقة لان المطلق اعم من المقيد والثاني اعم من الثلاثة الباقية لان الضرورة الازلية اخص من الضرورة الذاتية والدوام الازلي والدوام الذاتي فيكون نفيها اعم من نفيهما والثالث والرابع اعم من الخامس لانه متى صدقت الضرورة بشرط الوصف مع نفي الدوام الذاتي صدقت مع نفي الضرورة الذاتية او مع نفي الدوام الازلي والا لصدقت مع تحققها فتصدق مع تحقق الدوام الذاتي هذا خلف وليس متى صدقت مع نفي الضرورة الذاتية او نفي الدوام الازلي صدقت مع نفي الدوام الذاتي لجواز ثبوتها مع انتفاءهما وبين الثالث والرابع عموم من وجه لتصادقهما في مادة لا تخلو عن الضرورة والدوام وصدق الثالث فقط في مادة الدوام المجرد عن الضرورة وصدق الرابع فقط في مادة الضرورة المجردة عن الدوام الازلي وكذا بين الضرورة بشرط الوصف والضرورة الذاتية ان الضرورة قد لا تكون بشرط الوصف وقد تكون بشرط الوصف فتتصادقان اذا اتحد الوصف والذات وتصدق الضرورة المشروطة فقط ان كان الوصف مغايراً للذات نعم الضرورة ما دام الوصف اعم من الذاتية لانه متى ثبت في جميع اوقات الوصف ثبت في جميع اوقات الذات بدون العكس * الرابعة الضرورة بحسب وقت اما معين كقولنا كل قمر منخفض بالضرورة وقت الخيلولة واما غير معين بمعنى ان التعيين لا يعتبر فيه لابعث ان عدم التعيين معتبر فيه كقولنا كل انسان منقفس بالضرورة في وقت ما وعلى التقديرين فهي اما مطلقة وتسمى وقتية مطلقة ان تعين الوقت ومنقشرة مطلقة ان لم يتعين واما مقيدة بنفي الضرورة الازلية او الذاتية او الوصفية

او بنفي الدوام الازلي او الذاتي او الوصفي فهذه اربعة عشرة رسماً وعلى التقادير فالوقت اما وقت الذات اى تكون نسبة المحمول الى الموضوع ضرورة في بعض اوقات وجود ذات الموضوع واما وقت الوصف اى تكون النسبة ضرورة في بعض اوقات اتصاف ذات الموضوع بالوصف العنواني كقولنا كل معتقد نام في وقت زيادة الغذاء على بدل ما يتحلل وكل نام طالب للغذاء وقتاً من اوقات كونه نامياً فالاقسام تبلغ ثمانية وعشرين والاضابة في النسبة ان المطلق اعم من المقيد والمقيد بالقيد اعم وكل واحد من السبعة بحسب الوقت المعين اخص من نظيره من السبعة بحسب الوقت الغير المعين فان كلما يكون ضرورياً في وقت معين يكون ضرورياً في وقت ما من غير عكس وكل واحد من الاربعة عشر بحسب وقت الذات اعم من نظيره من الاربعة عشر بحسب وقت الوصف لان وقت الوصف وقت الذات من غير عكس فكل ما هو ضروري في وقت الوصف فهو ضروري في وقت الذات والسرف في صيرورة ما ليس بضروري ضرورياً في وقت ان الشيء اذا كان منتقلاً من حال الى حال آخر فربما تؤدي تلك الانتقالات الى حالة تكون ضرورة له بحسب مقتضى الوقت ومن ههنا علم انه لابد ان يكون للوقت مدخل في الضرورة ولذات الموضوع ايضا كما ان للقمر مدخلا في ضرورة الانخساف فانه لما كان بحيث يقتبس النور من الشمس و تختلف تشكيلاته بحسب اختلاف او ضاعه منها فلماذا او لحيلولة الارض وجب الانخساف . الخامسة الضرورة بشرط المحمول وهي ضرورة ثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه بشرط الثبوت او السلب ولا فائدة فيها لان كل محمول فهو ضروري للموضوع بهذا المعنى * فائدة * اذا قيل ضرورة او ضرورة مطلقة او قيل كل ج ب بالضرورة و ارسلت غير مقيدة بامر من الامور فعلى اية ضرورة تقال فقال الشيخ في الاشارات على الضرورة الازلية وقال في الشفاء على الضرورة الذاتية واما لم يطلق الشيخ الضرورة المطلقة على غيرها من الضرورات لانها مشتملة على زيادة من الوصف والوقت فهي كالجزم من المحمول . اعلم ان ما ذكر من الضرورة والامكان هي التي تكون بحسب نفس الامر وقد يكونان بحسب الذهن وتسمى ضرورة ذهنية و امكانا ذهنيان فالضرورة الذهنية ما يكون تصور طرفيها كانيا في جزم العقل بالنسبة بينهما والامكان الذهني ما لا يكون تصور طرفيه كانيا فيه بل يتردد الذهن بالنسبة بينهما والضرورة الذهنية اخص من الخارجية لان كل نسبة جزم العقل بها بمجرد تصور طرفيها كانت مطابقة لنفس الامر والا ارتفع الامان عن البديهيات ولا ينعكس اى ليس كلما كان ضرورياً في نفس الامر كان العقل جازماً به بمجرد تصور طرفيه كما في النظريات الحققة فيكون الامكان الذهني اعم من الامكان الخارجي لان لقيض اعم اخص من نقيض الاخص .

الضرورة المطلقة عند المنطقيين قضية موجهة بسيطة حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع

او بضرورة سلبه عنه مادام ذات الموضوع موجودة كقولنا كل انسان حيوان بالضرورة ولا شئ من الانسان

بحجر بالضرورة سميت ضرورة لاشتغالها على الضرورة و مطلقة لعدم تقييد الضرورة فيها بوصف او وقت هكذا
في شرح المطالع •

الضرورة الشعرية هو حفظ وزن الشعر الداعي الى جواز ما لا يجوز في النثر و هو عند الاكثر

مشرة امور على ما هو في الشعر المنسوب الى الرمخشي • شعر •

ضرورة الشعر عشر عد جملتها • قطع و وصل و تخفيف و تشديد • مد و قصر و اسكان و تحريك • و منع
صرف و صرف تم تعديد بالقص هو في الهمزة الوصلية فان الاصل فيه الوصل بما قبله و قد يقطع في الشعر
كما في همزة باب الافتعال و غيره و الوصل كما في الهمزة القطعية فان الاصل فيه القطع عما قبله و قد
يوصل في الشعر كما في همزة باب الافعال و التخفيف كما في الحرف المشدد و التشديد في الحرف
الخفيف و المد في الالف المقصورة و القصر في الالف الممدودة و الاسكان في المتحرك و التحريك
في الساكن و منع الصرف في المنصرف و الصرف في غير المنصرف هكذا في شروح الالفية • [

الضروري لغة يطلق على ما اكره عليه و على ما تدعو الحاجة اليه دعاء قويا كالاكل مما يخصه
و على ما سلب فيه الاختيار على الفعل و الترك كحركة المرتعش [و في الجرجاني الضرورة مشتقة
من الضرر و هو النازل مما لا مدفع له و في الحموي حاشية الاشياء ههنا خمس مراتب ضرورة و حاجة
و منفعة و زينة و فضل فالضرورة بلوغه حدا ان لم يتناول الممنوع هلك او قارب الهلاك و هذا يبيح
تناول الحرام و الحاجة كالجائع الذي لو لم يجد ما يأكله لم يهلك غير انه يكون في جهد و مشقة و هذا لا يبيح
تناول الحرام و يبيح الفطر في الصوم و المنفعة كالذي يشتهي خبز البر و لحم الغنم و الطعام الدسم و الزينة
كالمستهي بالحلوى و السكر و الفضول التوسع باكل الحرام و الشبهة انتهى] و في عرف العلماء يطلق على
معان • منها مقابل النظري اي الكسبي فالمتكلمون على انها اي الضروري و الكسبي قسمان للعلم
الحادث فعلم الله تعالى لا يوصف بضرورة و لا كسب و المنطقيون على انها قسمان لمطلق العلم و علم الله
تعالى داخل عندهم في الضروري لعدم توقفه على نظر نفعه القاضي ابو بكر من المتكلمين بانه العلم
الذي يلزم نفس المخلوق لزوما لا يجد المخلوق الى الانفكاك عنه سبيلا اي لزوما لا يقدر المخلوق
على الانفكاك عن ذلك العلم مطلقا اي لا بعد الحصول و لا قبله فان عدم القدرة من جميع الوجوه اقوى
و اكمل من عدمها من بعض الوجوه و من بعض ولا يخفى ان المطلق ينصرف الى الفرد الكامل فخرج
بهذا النظري فانه يقدر المخلوق على الانفكاك عنه قبل حصوله بان يترك النظر فيه و ان لم يقدر
على الانفكاك عنه بعد حصوله و اما مع تفسيرنا قوله لا يجد بقولنا لا يقدر لانك اذا قلت فلان يجد الى
هكذا سبيلا يفهم منه انه يقدر عليه و اذا قلت لا يجد اليه سبيلا فهم منه انه لا يقدر عليه و اما اخترنا
ذلك التفسير لدفع ما اورد على الحد من انه يلزم خروج العلوم الضرورية بسرهما لانها تنفك

بطريان امداد العلم من النوم والغفلة وبفقد مقتضيه كالحس والوجدان والقوات والتجربة وتوجه العقل . فان قلت الانفكاك مقدورا كان او غير مقدور ينافي للزوم المذكور في التعريف فلا يرد باقي بحاله . قلت المراد بالزوم معناه اللغوي وهو الثبوت مطلقا ثم قيده بكون الانفكاك عنه غير مقدور فأخر كلامه تفسير لاوله وتلخيص التعريف ما قيل من ان الضروري هو ما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق ولا شك انه اذا لم يكن تحصيله مقدورا لم يكن الانفكاك عنه مقدورا وبالعكس لانه لا معنى للقدرة الا التمكن من الطرفين فانما كان التحصيل مقدورا يكون تركه الذي هو الانفكاك مقدورا وكذا العكس اي اذا كان الانفكاك مقدورا يكون تركه الذي هو التحصيل مقدورا فمودى العبارتين واحد فمن الضروريات المحسوسات بالحواس الظاهرة فانها لا تحصل بمجرد الاحساس المقدور لنا والا لما عرض الغلط بل يتوقف على امور غير مقدورة لانعلم ماهي ومتى حصلت وكيف حصلت بخلاف النظرية فانها تحصل بمجرد النظر المقدور لنا فان حصولها دائر على النظر وجودا وعدما فنكون مقدورة لنا اذ لا معنى لمقدورية العلم الا مقدورية طريقه وذا لا ينافي توقفها على تصور الاطراف فتدبر فانه زلت فيه الاقدام ومنها المحسوسات بالحواس الباطنة كعلم الانسان باله و لذته ومنها العلم بالامور العادية ومنها العلم بالامور التي لا سبب لها ولا يجد الانسان نفسه خالية عنها كعلمنا بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان . فان قلت اليس ذلك العلم حاصلنا بمجرد الالتفات المقدور لنا فيكون مقدورا قلت الالتفات قدر مشترك بين جميع العلوم فليس ذلك سببا لحصوله بل لخصوصية الاطراف مدخل فيه ومعنى كون مجرد الالتفات كانيا فيه انه لا احتياج فيه الى سبب آخر لانه سبب تام والنظري هو العلم بالمقدور تحصيله بالقدرة الحادثة والقيد الاخير لاخراج العلم الضروري لانه مقدور التحصيل فينا بالقدرة القديمة . وقال القاضي ابوبكر واما النظري فهو ما يتضمنه النظر الصحيح . قال الآمدي معنى تضمنه له انهما بحال لو قدر انتفاء الآفات و امداد العلم لم ينفك النظر الصحيح عنه بلا ايجاب كما هو مذهب البعض ولا توليد كما هو مذهب البعض الآخر فان مذهب القاضي ان حصوله عقيب النظر بطريق العادة حال كون انفكاك النظر عنه مختصا حصولا بالنظر فخرج العلم بالعلم بالشيء الحاصل عقيب النظر فانه غير منفك عن العلم بالشيء عند القاضي والعلم بالشيء عقيب النظر لا ينفك عن النظر لانه لا يكون له اختصاص بالنظر لكونه تابعا للعلم بالشيء سواء كان العلم بالشيء حاصل بالنظر او بدونه . ولا يخفى ان تضمن الشيء للشيء على وجه الكمال انما يكون اذا كان كذلك فلا يرد ان دلالة التضمن على القيد خفية فمن يرى ان الكسب لا يمكن الا بالنظر لانه لا طريق لنا الى العلم مقدور سواء فان الالهام والتعليم لكونهما فعل الغير غير مقدورين لنا وكذلك التصفية اذ المراد منه ان يكون مقدورا لكل او الاكثر والتصفية ليس مقدورا الا بالنسبة الى الاقل الذي يفني مزاجه بالمجاهدات الشاقة فالنظري والكسبي عنده متلازمان فان كل علم مقدور لنا يتضمنه النظر الصحيح

وكل ما يتضمنه النظر الصحيح فهو مقدور لنا ومن يرى جواز الكسب بغير النظر بناء على جواز طريق آخر مقدور لنا وإن لم نطلع عليه جعله اخص بحسب المفهوم من الكسبي لكنه أى النظري يلزم الكسبي عادة بالاتفاق من الفريقين • [أعلم أن الضروري قد يقال في مقابلة الاكتسابي ويفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق أى يكون حاملا من غير اختيار للمخلوق والاكتسابي هو ما يكون حاملا بالكسب وهو مباشرة الاسباب بالاختيار كصرف العقل والنظر في المقدمات في الاستدلالات والاصفاء وتقليب الحدة ونحو ذلك في الحسيات فلاكتسابي اعم من الاستدلالي لانه الذي يحصل بالنظر في الدليل فكل استدلالى اكتسابي دون العكس كالابصار الحامل بالقصد والاختيار وقد يقال في مقابلة الاستدلالي ويفسر بما يحصل بدون فكر ونظر في دليل فمن ههنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا أى حاملا بمباشرة الاسباب بالاختيار وبعضهم ضروريا أى حاملا بدون الاستدلال ههنا في شرح العقائد النسفي للتفتازاني] • وقال المنطقيون العلم بمعنى الصورة الحاصلة اما بديهي وهو الذي لم يتوقف حصوله على نظر وكسب ويسمى بالضروري ايضا واما نظري وهو الذي يتوقف حصوله على نظر وكسب اي البديهي العلم الذي لم يتوقف حصوله المعتبر في مفهومه فلا يلزم ان يكون للحصول حصول والتوقف في اللغة درنگ كردن تعديته بعلی يتضمن معنى الترتيب فيفيد قيد التوقف انه لولا لما حصل وقيد الترتيب التقدم فيؤول الى معنى الاحتياج ولذا قيل الضروري ما لا يحتاج في حصوله الى نظر فبالقيد الاول دخل العلم الذي حصل بالنظر كالعلم بان ليس جميع التصورات والتصديقات بديهيا ولا نظريا وبالقيد الثانى العلم الضروري التابع للعلم النظري كالعلم بالنظري فانه وان كان يصدق عليه انه لولا النظر لما حصل لكنه ليس مترتبا على النظر على العلم المستفاد من النظر وان المتبادر من الترتيب الترتيب بلا واسطة وبما ذكرنا ظهر ان تعريفهما بما لا يكون حصوله بدون النظر والكسب وبما يكون حصوله به بنقصان طرفا وعكسا بالعلمين المذكورين فظهر انه لا يرد على التعريفين ان العلوم النظرية يمكن حصولها بطريق الحدس فلا يصدق تعريف النظر على شئ من افراده لانه انما يرد لو فسر التوقف على النظر بمعنى انه لولا لامتنع العلم اما اذا فسر بما ذكرنا اعني لولا لما حصل فلا • وتفصيل ذلك ان طرق العلم منحصرة بالاستقراء في البداهة والاحساس والتواتر والتجربة والحدس فاذا كان حصوله بشئ سوى النظر لم يكن الناظر محتاجا في حصوله الى النظر ولا يصدق انه لولا لما حصل العلم واذا لم يكن حصوله بما عداه كان في حصوله محتاجا اليه و يصدق عليه انه لولا لما حصل العلم • ثم ان البديهي والنظري يختلف بالنسبة الى الاشخاص فربما يكون نظري لشخص بديهيا لشخص آخر وبالعكس فقيد الحيثية معتبر في التعريف وان لم يذكروا واما اختلافهما بالنسبة الى شخص واحد بحسب اختلاف الاوقات فمحل بحث لان الحصول معتبر في مفهومهما

اولا وهو بالنظر اوبدونه وبما حررنا اندفع الشكوك التي عرضت للنظرين فتدبر * تمييزه * قد استفيد من تعريفى البديهي والنظري المطلقين تعريف كل واحد من البديهي والنظري من التصور والتصديق فالتصور البديهي كتصور الوجود والشيء والتصديق البديهي كالتصديق بان الكل اعظم من الجزء والتصور النظري كتصور حقيقة الملك والجن والتصديق النظري كالتصديق بحدوث العالم • ثم التصديق عند الامام لما كان عبارة عن مجموع الادراكات الاربعة فانما يكون بديهيا اذا كان كل واحد من اجزائه بديهيا ومن ههنا تراه في كتبه الحكيمية يستدل ببداهة التصديقات على بداهة التصورات وعلى هذا ذهب البعض الى عدم جواز استناد العلم الضروري الى النظري واما عند الحكم فمناط البداهة والكسب هو نفس الحكم فقط فان لم يحتج في حصوله الى نظري يكون بديهيا وان كان طرفاه بالكسب وعلى هذا ذهب البعض الى جواز استناد العلم الضروري الى النظري هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف وما حققه المولوي عبد الحكيم في حاشيته وحاشية شرح الشمسية وما في شرح المطالع وعلم من هذا انه لا فرق ههنا بين المتكلمين والمنطقيين الا بجعلهم الضروري والنظري من اقسام العلم الحادث وجعل المنطقيين الضروري والنظري من اقسام مطلق العلم • ومنها مرادف البديهي بالمعنى الاخص على ما ذكر المولوي عبد الحكيم اي بمعنى الاول ويؤيده ما مر ان الضرورة الذهنية ما يكون تصور طرفيها كافيا في جزم العقل بالنسبة بينهما على ما ذكر شارح المطالع ثم قال في آخر بحث الموجهات البديهي يطلق على معنيين احدهما ما يكفي تصور طرفيه في الجزم بالنسبة بينهما وهو معنى الاول والثاني ما لا يتوقف حصوله على نظر وكسب انتهى • ومنها اليقيني الشامل للنظري والضروري فالضروري على هذا ما لا تأثير لقدرتنا في حصوله سواء كان حصوله مقدورا لنا بان يكون حصوله عقيب النظر عادة بخلق الله تعالى لا بتأثير قدرتنا فيه او لم يكن حصوله مقدورا لنا وعلى هذا قال الامام الرازي العلوم كلها ضرورية لانها اما ضرورية ابتداء او لازمة لها لزوما ضروريا انتهى فان القسم الاول اي الضروري ابتداء هو البديهي والضروري والقسم الثاني هو الكسبي هكذا يستفاد من شرح المواقف وحاشيته للمولوي عبد الحكيم في المقصد الرابع من مرصد العلم •

[الضرر هو سيلان الدم من الجراحة كذا في حدود الامراض •]

الضمار بالكسر وفتح الميم المخففة لغة المخفي صفة من الاضرار وهو الاخفاء وشرعا مال زائل اليد غير مرجو الوصول غالبا كذا في جامع الرموز في كتاب الزكوة كالمال المغصوب اذا لم يكن عليه بينة او الوديعة المجردة فانها في حكم المغصوب •

الاضمار عند اهل العربية يطلق على معان • منها اسكان الثانی المتحرك من الجزء كما في عنوان الشرف وعليه اصطلاح العروضيين • وفي بعض رسائل العروض العربي الاضمار الوقص كلاهما لا يكونان

الانفي متفاعلين انتهى والركن الذي فيه الاضمار يسمى مضمرًا بفتح النيم [مثل اسكن تاد متفاعلين ليبقى متفاعلين فينتقل الى مستعملين *] ومنها الحذف قال المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواظف في آخر الموقف الاول الاضمار اعم مطلقا من المجاز بالنقصان لانه معتبر فيه تغير الاعراب بسبب الحذف بخلاف الاضمار نحو ان اضرب بعصاك الحجر فانفجرت اي فضرب فانفجرت انتهى ومثل هذا في القرآن كثير وقد يفرق بين الحذف والاضمار ويقال ان المضمر ما له اثر في الكلام نحو القمر قدرناه والحذوف ما لا اثر له كقوله تعالى واسأل القرية اي اهلها كما يجيء في لفظ المقتضي * وفي المكمل الحذف ما ترك ذكره من اللفظ والنية لا استقلال الكلام بدونه كقولك اعطيت زيدا فيقتصر على المفعول الاول ويحذف المفعول الثاني والاضمار ما ترك من اللفظ وهو مراد بالنية والتقدير كقوله تعالى واسأل القرية اي اهلها ترك ذكر الاهل وهو مراد لان سؤال القرية محال انتهى * ومنها الاتيان بالضمير وهو اي الضمير ويسمى بالمضمر ايضا اسم كني به عن متكلم او مخاطب او غائب تقدم ذكره بوجه ما سبقوهم اسم خرج حرف الخطاب وبقولهم كني به خرج لفظ المتكلم والمخاطب والغائب والمراد بالغائب غير المتكلم والمخاطب اصطلاحا فان الحاضر الذي لا يخاطب يكنى عنه بضمير الغائب وكذا يكنى عن الله تعالى بضمير الغائب وفي توصيف الغائب بقولهم تقدم احتراز عن الاسماء الظاهرة فانها كلها غيب لكن لا بهذا الشرط وقولهم بوجه ما متعلق بتقدم اي تقدم ذكره بوجه ما سواء كان التقدم لفظا بان يكون المتقدم ملفوظا تحقيقا مثل ضرب زيد غلامه او تقديرا مثل ضرب غلامه زيد او كان التقدم معنى بان يكون المتقدم مذكورا من حيث المعنى لا من حيث اللفظ سواء كان ذلك المعنى مفهوما من لفظ بعينه نحو اعدلوا هو اقرب للتقوى فان مرجع ضمير هو العدل المفهوم من اعدلوا او من سياق الكلام نحو ولا يوبه الآية لانه لما تقدم ذكر الميراث دل على ان ثمة مورثا فكانه تقدم ذكره معنى او كان التقدم حكما اي اعتبارا لكونه ثابتا في الدهن كما في ضمير الشأن والقصة لانه انما جئ به من غير ان يتقدم ذكره قصدا لتعظيم القصة بذكرها مبهمة ليعظم وقعها في النفس ثم يفسرها فيكون ذلك ابلغ من ذكره اولا مفسرا وكذا الحال في ضمير نعم رجلا زيد ورب رجلا [قال السيد السند الشريف الجرجاني الاضمار قبل ذكر المرجع جائز في خمسة مواضع الاول في ضمير الشأن مثل هو زيد قائم وفي ضمير القصة نحو هي هند قائمة والثاني في ضمير رب نحو رب رجلا والثالث في ضمير نعم نحو نعم رجلا زيد والرابع في تنازع الفعلين على مذهب اعمال الفعل الثاني نحو ضربني واكرمني زيد والخامس في بدل المظهر عن المضمر نحو ضربته زيدا انتهى] * اعلم ان الضمير يقابله الظاهر وسمى مظهرا ايضا * قال الامام الرازي في التفسير الكبير الاسماء على نوعين مظهرة وهي الالفاظ الدالة على ماهية المخصوصة من حيث هي هي كالسواد والبياض والحجر والانسان ومضمرة وهي الالفاظ الدالة على شئ ما هو المتكلم او المخاطب او الغائب من غير دلالة على ماهية

ذلك المعين انتهى * التقسيم * للضمير تقسيمات الاول ينقسم الى متصل ومنفصل فالمنفصل المستقل بنفسه اي في التلفظ غير محتاج الى كلمة اخرى قبله يكون كالجزء منها بل هو كالاسم الظاهر كانت في اما انت منطلقا والمتصل غير المستقل بنفسه في التلفظ اي المحتاج الى عامله الذي قبله ليتصل به ويكون كالجزء منه كاللف في ضربا كذا في الفوائد الضيائية * والثاني الى مرفوع وهو ما يبنى به عن اسم مرفوع كهو في فعل هو فانه كناية عن الفاعل الغائب ومنصوب وهو ما يبنى به عن اسم منصوب نحو ضربت اباك فاياك كناية عن اسم منصوب ومنجور وهو ما يبنى به عن اسم مجرور نحو بك * والثالث الى البارز والمستكن المسمى بالمستتر ايضا فالبارز ما لفظ به نحو ضربت والمستكن ما نوي منه ولذا يسمى منوبا ايضا نحو ضرب اي ضرب هو والمستكن اما ان يكون لازما اي لا يسند الفعل الا اليه وذلك في اربعة افعال وهي افعل و نفعل و تفعل للمخاطب و افعل او غير لازم وهو ما يسند اليه عامله تارة والى غيره اخرى كالمنوي في فعل و بفعل وفي الصفات تقول ضرب زيد وما ضرب الا هو وزيد ضارب غلامه وهذ زيد ضاربتة هي * ثم اعلم ان الضمير المرفوع المتصل قد يكون بارزا وقد يكون مستكنا و اما ضمير المنصوب والمجرور المتصل فلا يكونان الا بارزين لان الاستتار من خواص المرفوع المتصل لشدة اتصاله بالعامل وانما قيد المرفوع بالمتصل لامتناع استتار المنفصل في العامل لانفصاله هذا كله خلاصة ما في الضوء والحاشية الهندية الا ان فيها ان هذا التقسيم للمتصل وهكذا في الفوائد الضيائية ومن انواع الضمير ضمير الشأن والقصة وهو ضمير غائب يتقدم الجملة ويعود الى ما في الذهن من شأن او قصة فان اعتبر مرجعه مذكرا سمي ضمير الشأن وان اعتبر مونثا سمي ضمير القصة رعاية للمطابقة نحو انه زيد قائم وتفسر ذلك الضمير لابهامه الجملة المذكورة بعده * فائدة * قد يوضع المظهر موضع المضمر وذلك اي وضع المظهر موضع المضمر ان كان في معرض التخييم جاز قياسا والا فعند سيده بجوز في الشعر ويشترط ان يكون بلفظ الاول * وعند الاخفش يجوز مطلقا عليه قوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات انا لانضيق اجر من احسن عملا اي لانضيق اجرهم كذا ذكر عبد الغفور في بحث المجتد والخبر .

الاضمار على شريطة التفسير هو عند النحاة حذف عامل الاسم بشرط تفسير ذلك العامل بما بعده وذلك الاسم يسمى بالمضمر على شريطة التفسير والمضمر عامله على شريطة التفسير ثم ان ذلك الاسم قد يكون مرفوعا بفعل مضمر يفسره الظاهر نحو هل زيد خرج فارتفع زيد بفعل مضمر يفسره الظاهر اي هل زيد خرج وليس ارتفاعه بالابتداء لان هل يقتضى الفعل فلا يليه الاسم الا نادرا وهكذا حكم الاسم الواقع بعد لو وان واذا وهلا والا ونحو ذلك لما فيها من اقتضاء الفعل وقد يكون منصوبا نحو قولك عبد الله ضربته فعبد الله منصوب باضمار فعل يفسره الظاهر بمعنى ضربت عبد الله ضربته هكذا في الضوء *

الضبط • الضابطة • الضاعوط • ضغط العين (٨٨٦) ضغط القلب • الاضجاع • المضارع • ضفدع اللسان الضلع

[فصل الطاء المهملة * الضبط في اللغة عبارة عن الجزم وفي الاصطلاح اساع الكلام كما يحق

سماعه ثم فهم معناه الذي اريد به ثم حفظه ببذل مجهوده والثبات عليه بمذاكرته الى حين ادائه الى غيره كذا في الجرجاني •]

[الضابطة حكم كلي ينطبق على جزئيات والفرق بين الطابطة والقاعدة ان القاعدة تجمع فروعا

من ابواب شتى والضابطة تجمعها من باب واحد هكذا في الفن الثاني من الاشياء والنظائر •]

[الضاعوط هو الكابوس كذا في حدود الامراض •]

[ضغط العين علة يجد العليل في وسط العين كانه جفاد ينضغط ويكون معه ألم شديد وامتناع

عن الحركة و يرمض و يدمع و محل هذه العلة الجلد به هكذا في حدود الامراض •]

[ضغط القلب بالفتح مرض يحس الانسان قلبه كانه يضغط ويعصر ثم يقشق عليه ويسيل من

نمه لعاب كثير و سببه سوداء قليل يقرشم على القلب كذا في حدود الامراض •]

فصل العين المهملة * الاضجاع بالجيم اسم الامالة كما يجيى في فصل الام من باب الميم •

المضارع بكسر الراء عند اهل العروض اسم بحر من البحور المشتركة بين العرب والعجم وهو

مفاعيلن فاعلاتن مفاعيلن مرتان كما في عنوان الشرف • و در عروض سيفي ميگوريد اصل اين بحر

مثنى است يعني مفاعيلن فاعلاتن چهار بار و مسدس هم مستعمل مى شود • وعند النحاة فعل يشبه

الاسم باحد حروف نايت لفظا لوقوعه مشتركا بين الحال والاستقبال وتخصيصه بالسین اوسوف او الام

كما يقع الاسم مشتركا بين المعاني وتخصص احدها بالقرينة ومعنى واستعمالا ايضا وصيغته يفعل

واخواته وطريقة اخذه من الماضي معروفة في الكتب النحوية والصرفية • وقال البعض المضارع

حقيقة في الحال مجاز في الاستقبال كما في الروافي • ومضارع المضاف عندهم هو مشابه المضاف

ويجيى في فصل الفاء •

[ضفدع اللسان غدة صلبة تعرض تحت اللسان شبيهة بالضفدع ما يفيد دراء الاشقها فيخرج

منها حجر صلب ذو خشونة كذا في حدود الامراض •]

الضلع بالكسر وسكون اللام وفتحها لغة صغير من عظام الجنب ويستعمل بمعنى الحاجب • وفي

امطلاح المهندسين والمجاسيدين يطلق على خط مستقيم من الخطوط المحيطة بالزوايا وبالسطوح ذوات

الزوايا وعلى الجذر قالوا كل عدد يضرب في نفسه يسمى جذرا في المجاسبات وعلما في المساحة

وذلك لان اهل المساحة يسمون الخطوط المستقيمة المحيطة بالزوايا وبالسطوح ذوات الزوايا بالاضلاع

والسطح المربع الذي زواياه قوائم و اضلاعه متساوية وهو الحاصل من ضرب ضلع من اضلاعه في نفسه

فالمجذور في العدد بمنزلة السطح المربع والجذر بمنزلة الضلع فبهذا الاعتبار يطلق الضلع على الجذر

والمربع على المجذور • أعلم أن الشكل الذي اضلاعه اربعة يسمى بنى الاضلاع الاربعة و الذي اضلاعه ازيد من الاربع يسمى بكثير الاضلاع فان احاطت به خمسة اضلاع يسمى ذا خمسة اضلاع فان كانت تلك الاضلاع متساوية يسمى الخمس و ان احاطت به ستة اضلاع فان كانت متساوية يسمى بالسدس و قس على هذا الى العشرة ثم يقال بعد العشرة ذو احد عشر ضلعا و ذو اثنى عشر ضلعا و هكذا الى غير النهاية سواء كانت تلك الاضلاع متساوية او لم تكن هكذا يستفاد من شرح خلاصة الحساب • و ضلع الكرة قد مر بيانه في لفظ السطح في فصل الحاء من باب السين •

فصل الفاء * الضعف بالفتح و الضم و سكون العين خلاف القوة و يسمى لا قوة ايضا وهو قسم من الاستعداد كما يجيء • وعند اهل الصرف كون الكلمة بحيث يقع في ثبوتها كلام كما مر في لفظ الشاذ • و عند اهل المعاني ان يكون تأليف اجزاء الكلام على خلاف القانون النحوي المشهور فيما بين الجمهور و هو مغل بفساحة الكلام و المراد بشهرته ظهوره على الجمهور فلا يرد ان قانون جواز الاضمار قبل الذكر ايضا مشهور فلا يكون مثل ضرب غلامه زيدا ضعيفا ان كل من سمع قانون عدم الجواز سمع قانون الجواز لكن يرد على ما ذكرنا ان العرب لم يعرف القانون النحوي فكيف يكون الخلو عن مخالفة القانون النحوي معتبرا في مفهوم الفصاحة في لغتهم فالصواب ان يقال و علامة الضعف ان يكون تأليف اجزاء الكلام الخ كما في الاطول و الفرق بينه و بين التعقيد اللفظي يجيء في فصل الدال من باب العين • و در جامع الصنائع گوید ضعف تأليف آنکه لفظی را که البته مقدم باید داشت مؤخر کند و آنرا که مؤخر باید کرد مقدم کند مثاله • شعر • مجنون عشق را دگر امروز حالت است • اسلام دين ليلى و ذكر ضلالت است • مى بایست لفظ امروز را بر لفظ دگر مقدم ذکر کند انتهى • و عند المحديثين كون الحديث بحيث لا يوجد فيه شرط واحد او اكثر من شروط الصحيح او الحسن و ذلك الحديث يسمى ضعيفا • [و ضعف الحديث يكون تارة لضعف بعض الرواة من عدم العدالة او سوء الحفظ او تهمة فى العقيدة و تارة بعلة اخرى مثل الارسل و الانقطاع و التدليس كذا فى الجرجاني] و تنفاوت مراتب الضعف كمراتب الصحة و الحسن فاعلاها بالنظر الى طعن الراوي ما انفرد به الوضع ثم المتهم به ثم الكذاب ثم الفاسق ثم فاحش الغلط ثم فاحش المخالفة ثم المختلط ثم المبتدع ثم مجهول العين او الحال و بالنظر الى السقط المعلق بحذف السند كله من غير ملتزم الصحة ثم المعضل ثم المرسل الجلي ثم الخفي ثم المدلس و لا انحصار في هذه المراتب هكذا في شرح النخبة • و قال القسطلاني الضعيف ما قصر عن درجة الحسن و تنفاوت درجاته فى الضعف بحسب بعده من شروط الصحة و المضعف ما لم يجمع على ضعفه بل الضعف في متنه او سنده لبعضهم و تقوية لبعض الآخر و هو اعلى من الضعيف • و فى البخاري منه انتهى • [و الضعيف من اللغات ما انحط عن درجة الفصيح و المنكر منها

أضعف منه وأقل استعمالاً بحيث أنكره بعض أئمة اللغة و لم يعرفه والمتروك منها ما كان قديماً من اللغات ثم ترك و لم يستعمل هكذا في كليات أبي البقاء • [

التضعيف هو عند المحاسبين زيادة عدد على نفسه كزيادة الأربعة على الأربعة التي تحصل منها ثمانية فذلك العدد يسمى مضاعفاً بالفتح والذي يحصل من تلك الزيادة يسمى حاصل التضعيف كاثمانية في المثال المذكور وقد يستعمل التضعيف بمعنى الضرب كما في بعض حواشي تحرير اقليدس والمضعف عند المحدثين عرفت قبيل هذا •

المضاعف اسم مفعول من ضاعف يضاعف هو في اصطلاح الصرفيين أن يجتمع الحرفان التمثالان أو المتقاربان في كلمة أو كلمتين أو التقى أحد المثلين بالآخر في كلمة واحدة وقد افترق بينهما بأحد المثلين الآخرين على سبيل التضايف أي الاختلاط ويقال له اسم أيضاً لشدة كذا في بعض شروح المراح فقولوه هو أن يجتمع الخ إشارة إلى مضاعف الثلاثي وقوله التقى الخ إشارة إلى مضاعف الرباعي وفيه صخافة للمشهور وهو أن المضاعف في الثلاثي هو ما كرر فيه حرفان أصليان على ما مر في لفظ البناء لأنه على هذا يكون مثل التود مضاعفاً مع أنه ليس مضاعفاً على المشهور ويكون مثل قد جاء اشراطها أيضاً مضاعفاً وهو ليس بمضاعف على المشهور [والحاصل أن المضاعف من الثلاثي مجرد أو مزيداً فيه ما كان عينه ولامه من جنس واحد كرت وأعد ومن الرباعي ما كان فاء ولامه الأولى من جنس واحد وكذلك عينه ولامه الثانية من جنس واحد نحو ززل وتقلقل كذا في الجرجاني •]

الإضافة هي عند النحاة نسبة شيء إلى شيء بواسطة حرف الجر لفظاً أو تقديرًا مراداً والشئ يعم الفعل والاسم والشئ المنسوب يسمى مضافاً والمنسوب إليه مضافاً إليه وتفيد بواسطة حرف الجر احتراز عن مثل الفاعل والمفعول نحو ضرب زيد عمرو فان ضرب نسب إليهما لكن لا بواسطة حرف الجر واللفظ بمعنى الملفوظ مثاله مررت بزید فان مررت مضاف وزيد مضاف إليه والتقدير بمعنى المقدّر مثاله غلام زيد فان الغلام مضاف بتقدير حرف الجر إلى زيد ان تقديره غلام لزيد وقولنا مراداً حال أي حال كون ذلك التقدير أي المقدّر مراداً من حيث العمل بابقاء اثره وهو الجر فخرج منه قمت يوم الجمعة فانه وان نسب إليه قمت بالحرف المقدّر وهو في لكنه غير مراد ان لو اريد لانجر وكذا ضربته تأديباً وهذا مبني على مذهب سيبويه والمصطلح المشهور فيما بينهم ان الإضافة نسبة شيء إلى شيء بواسطة حرف الجر تقديرًا وبهذا المعنى عدت في خواص الاسم وشرط الإضافة بتقدير الحرف ان يكون المضاف اسماً مجرداً عن التنوين وهذه قسمان معنوية أي مفيدة معنى في المضاف تعريفًا اذا كان المضاف إليه معرفة أو تخصيصاً اذا كان نكرة وتسمى إضافة محضة أيضاً وعلامتها ان يكون المضاف غير صفة مضافة إلى معمولها سواء كان ذلك المعمول فاعلها أو مفعولها قبل الإضافة كغلام زيد وكريم البلد

وهي بحكم الاستقراء إما بمعنى اللام فيما عدا جنس المضاف إليه وظرفه نحو غلام زيد وإما بمعنى من في جنس المضاف نحو خاتم فضة وإما بمعنى في في ظرفه نحو ضرب اليوم وإضافة العام من وجه إلى الخاص من وجه إضافة بيانية بتقدير من كخاتم فضة وإضافة العام مطلقا إلى الخاص مطلقا إضافة بيانية أيضا إلا أنه بمعنى اللام عند الجمهور وبمعنى من عند صاحب الكشف كشجر الاراك ولفظية أي مفيدة للخفة في اللفظ وتسمى غير محضة أيضا وعلامتها أن يكون المضاف صفة مضافة إلى معمولها مثل ضارب زيد وحسن الوجه وحرفها ما هو ملائمتها أي ما يتعدى به إصل الفعل المشتق منه المضاف نحو راغب زيد فإنه مقدر بالي أي راغب إلى زيد إذا جعلت إضافته إلى المفعول وليست منها إضافة المصدر إلى معموله خلافا لابن برهان وكذا إضافة اسم التفضيل ليست منها خلافا للبعض • أعلم أن القول بتقدير حرف الجر في الإضافة اللفظية هو المصرح به في كلام ابن الحاجب لكن القوم ليسوا قائلين بتقدير الحرف في اللفظية فعلى هذا تعريف الإضافة لا يشتملها ففي تقسيم الإضافة بتقدير الحرف إلى اللفظية والمعنوية خدشة وقد تكلف البعض في إضافة الصفة إلى مفعولها مثل ضارب زيد بتقدير اللام تقوية للعمل أي ضارب لزيد وفي إضافتها إلى فاعلها مثل الحسن الوجه بتقدير من البيانية فإن ذكر الوجه في قولنا جاءني زيد الحسن الوجه بمنزلة التمييز فإن في اسناد الحسن إلى زيد إبهاما فإنه لا يعلم أن أي شيء منه حسن فإذا ذكر الوجه فكانه قال من حيث الوجه هكذا يستفاد من الكافية وشروحه والارشاد والوافي • وعَدَّ الحكماء يطلق بالاشتراك على ثلاثة معان • الأول النسبة المتكررة أي نسبة تعقل بالقياس إلى نسبة أخرى معقولة أيضا بالقياس إلى الأولى كالأبوة فإنها تعقل بالقياس إلى البنوة وأنها أي البنوة أيضا نسبة تعقل بالقياس إلى الأبوة وهي بهذا المعنى تعد من المقولات من أقسام مطلق النسبة فهي إخص منها أي من مطلق النسبة فإذا نسبنا المكان إلى ذات المتمكن مثلا حصل للمتمكن باعتبار الحصول فيه هيئة هي الابن وإذا نسبناه إلى المتمكن باعتبار كونه ذا مكان كان الحاصل إضافة لأن لفظ المكان يتضمن نسبة معقولة بالقياس إلى نسبة أخرى هي كون الشيء ذا مكان أي متمكنا فيه فالمكانية و المتمكنية من مقولة الإضافة وحصول الشيء في المكان نسبة معقولة بين ذات الشيء والمكان لا نسبة معقولة بالقياس إلى نسبة أخرى فليس من هذه المقولة فاتضح الفرق بين الإضافة ومطلق النسبة وتسمى الإضافة بهذا المعنى مضافا حقيقيا أيضا • والثاني المعروف لهذا العارض كذات الأب المعروفة للأبوة • والثالث المعروف مع العارض وهذان يسميان مضافا مشهوريا أيضا فلفظ الإضافة كلفظ المضاف يطلق على ثلاثة معان العارض وحده والمعرض وحده والمجموع المركب منهما هكذا في شرح المواقف لكن في شرح حكمة العين أن المضاف المشهور هو المجموع المركب حيث قال والمضاف يطلق بالاشتراك على نفس الإضافة كالأبوة والبنوة وهو الحقيقي وعلى المركب منها ومن معروضها وهو المضاف المشهور كالأب والابن

و على المعروف وحده انتهى • قال السيد السند في حاشيته الظاهر ان اطلاق المضاف على المعروف من حيث انه معروف لا من حيث ذاته مع قطع النظر عن المعروضية لا يقال فما الفرق بينه وبين المشهورى لانا نقول العارض مأخوذ ههنا بطريق العررض وهناك بطريق الجزئية • فان قلت الاب هو الذات المتصفة بالابوة لا الذات و الابوة معا و الا لم يصدق عليه الحيوان • قلت المضاف المشهورى هو مفهوم الاب لا ما صدق عليه و الابوة داخله فى المفهوم و ان كانت خارجة عما صدق عليه • و التفصيل ان الابوة مثلا يطلق عليها المضاف لانها نفس مفهومه بل لانها فرد من افراده فله مفهوم كلى يصدق على هذه الاضافات و لذا اعتبرت الابوة مع الذات المتصفة بها مطلقة او معينة و يحصل مفهوم مشتمل على الاضافة الحقيقية و عيّن بارائه لفظ الاب اطلق المضاف عليه لانها مفهومه بل لانه فرد من افراد مفهومه فله معنى كلى شامل لهذه المفهومات المشتملة على الاضافات الحقيقية ثم اذا اعتبر معروف الاضافات على الاطلاق من حيث هي معروضات و عيّن لفظ بارائه حصل له مفهوم ثالث مشتمل على المعروف و العارض على الاطلاق لا يصدق على الابوة و لا على مفهوم الاب بل على الذات المتصفة بها فكما ان مفهوم الاب مع تركيبه من العارض و المعروف لا يصدق الا على المعروف من حيث هو معروف فكذلك المفهوم الثالث للمضاف و ان كان مركبا من العارض و المعروف على الاطلاق لا يصدق الا على المعروف من حيث هو معروف فقد ثبت ان المضاف يطلق على ثلاثة معان و ارتفع الاشكال انتهى • تنبيه • قولهم المضاف ما تعقل ماهيته بالقياس الى الغير لا يراد به انه يلزم من تعقله تعقل الغير ان حينئذ تدخل جميع الماهيات البينة للوازم فى تعريف المضاف بل يراد به ان يكون من حقيقته تعقل الغير فلا يتم الابتغال الغير اى هو فى حد نفسه بحيث لا يتم تعقل ماهيته الا بتعقل امر خارج عنها و اذا قيد ذلك الغير بكونه نسبة يخرج سائر النسب وبقى التعريف متناولا للمضاف الحقيقي و احد القسمين من المشهورى اعنى المركب و اما القسم الآخر منه اعنى المعروف وحده فليس لهم غرض يتعلق به فى مباحث الاضافة و لو اريد تخصيصه بالحقيقي قيل ما لا مفهوم له الا معقولا بالقياس الى الغير على الوجه الذى سبق فان المركب مشتمل على شئى آخر كالانسان مثلا * التقسيم * للاضافة تقسيمات • الاول الاضافة اما ان تتوافق من الطرفين كالجوار و الاخوة و اما ان تتخالف كالابن و الاب و المتخالف اما محدد كالضعف و النصف و لا كالقل و الاكثر • و الثاني انه قد تكون الاضافة بصفة حقيقية موجودة اما فى المضافين كالعشق فانه لا ادراك للعاشق و جمال المعشوق و كل واحد من العاشقية و المعشوقية انما يثبت فى محلها بواسطة صفة موجودة فيه و اما فى احدهما فقط كالعالمية فانها بصفة موجودة فى العالم و هو العلم دون المعلوم فانه منصف بالمعلومية من غير ان تكون له صفة موجودة تقتضى اتصافه به و قد لا تكون بصفة حقيقية اصلا كاليمين و اليسار ان ليس للمتيامن صفة حقيقية بها صار متيا منا و كذا المتياسر • و الثالث قال ابن سينا تكاد تكون الاضافات

منحصرة في اقسام المعادلة والتي بالزيادة والتي بالفعل والانفعال ومصدرهما من القوة والتي بالمحاكاة فاما التي بالمعادلة فكالجمازرة والمشابهة والمماثلة والمساواة واما التي بالزيادة فاما من الكم وهو الظاهر واما من القوة فكالغالب والقاهر والمانع واما التي بالفعل والانفعال فكالابن والابن والقاطع والمنقطع واما التي بالمحاكاة فكالعلم والمعلوم والحس والمحسوس فان العقل يحاكي هيئة المعلوم والحس يحاكي هيئة المحسوس • والرابع الاضافة قد تعرض المقولات كلها بل الواجب تعالى ايضا كالاول فالجوهري كالأب والابن والكم كالصغير والكبير والكيف كالأحر والأبرد والمضاف كالقرب والابعد والابن كالأعلى والأسفل ومتى كالاقدام والاحداث والوضع كالاشد انحاء او انتصبا والملك كالاكسى والاعرى والفعل كالاتقطع والانفعال كالاشد تسخنا * فائدة * قد يكون لها من الطرفين اسم مفرد مخصوص كالأبوة والبنوة او من احدهما فقط كالمبدئية اولاً يكون لها اسم مخصوص لشيء من طرفيها كالأخوة * فائدة * قد يوضع لها ولموضوعها معا اسم فيدل ذلك الاسم على الاضافة بالتضمن سواء كان مشتقاً كالعالم او غير مشتق كالجناح وزيادة توضيح المباحث في شرح المواقف •

التضاييف كون الشئيين بحيث لا يمكن تعقل كل واحد منهما الا بالقياس الى الآخر كذا في المطول في بحث الوصل والفصل [وفيل كون الشئيين بحيث يكون تعلق كل واحد منهما سبباً لتعلق الآخر به كالأبوة والبنوة ومآل التعريفين واحد والمتضاييفان هما المتقابلان الوجوديان اللذان يعقل كل منهما بالقياس الى الآخر او يقال بحيث يكون تعلق كل منهما سبباً لتعلق الآخر به كذا في الجرجاني •]

المضاف قد عرفت معناه في ضمن ذكر لفظ الاضافة [وهو ان المضاف كل اسم اضيف الى اسم آخر فان الاول يجزئ الثاني ويسمى الجار مضافاً والمجرور مضافاً اليه والمضاف اليه كل اسم نسب اليه شيئاً بواسطة حرف الجر لفظاً نحو مررت بزيد او تقديراً نحو غلام زبد وخاتم فضة مراداً واحتراز بقوله مراداً عن الظرف نحو صمت يوم الجمعة فان يوم الجمعة نسب اليه شيئاً وهو صمت بواسطة حرف الجر وهو في وليس ذلك الحرف مراداً والا لكان يوم الجمعة مجروراً الا ان يقال انه منصوب بنزع الخافض نحو اتيتك خفوق النجم اي وقت خفوق النجم كذا في الجرجاني] واما المشبه بالمضاف ويقال له المضارع للمضاف ايضا فهو عند النحاة عبارة عن اسم تعلق به شيء هو من تمام معناه اي يكون ذلك الشيء من تمام ذلك الاسم معنى لا لفظاً فخرج الاسم الذي يتم بشيء لفظاً كالمضاف والتثنية والجمع والاسم المنون ومعنى التمامية معنى ان ذلك الاسم لا يفيد ما قصد منه تاماً بدون ضمه اما ان لا يفيد بدونه شيئاً كما في يا ثلثة وثلثين او يفيد معنى ناقصاً كما في يا طالعا جبلا ويا حليماً لا تعجل لكون النسبة الى المعمول والصفة معتبرة معه وتلك لا تحصل الا بذكرهما الا ترى ان المقصود بالنداء في يا طالعا جبلا ليس مطلق الطالع بل طالع الجبل وفي يا حليماً لا تعجل ليس مطلق

الحليم بل الحليم الموصوف بعدم العجلة * قال في العباب الذي يدل على ان الصفة من تمام الموصوف
انك اذا قلت جاءني رجل ظريف وجدت دلالة لتجدها اذا قلت جاءني رجل لان الاول يفيد الخصوص
وون الثاني فمشابه المضاف ثلثة اقسام لان ذلك الشيء الذي تعلق بمشابه المضاف معنى اما معمول له
نحو يا خيرا من زيد و يا طالعا جبلا و يا مضروبا غلامه و يا حسنا وجه اخيه فاسم الفاعل و اسم المفعول
و الصفة المشبهة و اسم التفضيل و نحوها من الصفات مع معمولاتها من قبيل المشابه للمضاف و اما معطوف
عليه عطف النسق على ان يكون المعطوف والمعطوف عليه اسما لشيء واحد سواء كان علما نحو يا زيد او عمرو
اذا سميت شخصا بذلك المجموع او لم يكن نحو يا ثلثة و ثلثين لان المجموع اسم لعدد معين و انتصب الجزء
الاول للنداء و الثاني بناء على الحال السابق اعني متبعة المعطوف للمعطوف عليه في الاعراب و ان
لم يكن فيه معنى العطف وهذا خمسة عشر الا انه لم يركب لفظه تركيبا امتزاجيا بل ابقى على حالة العطف
فلا فرق في مثل هذا بين ان يكون علما و لا فانه مضارع للمضاف لارتباط بعضه ببعض من حيث المعنى كما
في يا خيرا من زيد و هذا ظاهر مذهب سيبويه * و قال الاندلسي و ابن يعيش هو انما يضارع المضاف
اذا كان علما و اما اذا لم يكن علما فلا يقال عندهما في غير العلم يا ثلثة و ثلثين بل يا ثلثة و الثلثون
كيازيد و الحارث هذا اذا قصدت جماعة معينة و يقال يا ثلثة و ثلثين اذا قصدت جماعة غير معينة و الاول
اولى اي قول سيبويه لطول المنادى قبل النداء و ارتبطا ببعضه ببعض من حيث المعنى و اما
قيد المعطوفان بكونهما اسما لشيء واحد اذ لو لم يكن كذلك لم يكن شبيها للمضاف لجواز جعله مفردا
معرفة لاستقلاله نحو يا رجل و امرأة * و اما نعت هو جملة او ظرف نحو يا حانظا لابنسي و الا يا نخلة
من ذات عرق و اما المنعوت بالمفرد نحو يا رجلا صالحا فليس مما ضارع المضاف على الصحيح و هذا
القسم الثالث لا يعتبر في باب النداء لا مطلقا و ذلك لان الصفة بمنزلة الجزء من الموصوف فيكون
مجموعهما اسما لشيء واحد و هو الذات الموصوفة كما في يا ثلثة و ثلثين في العدد بخلاف سائر التوابع
من البدل و عطف البيان و التأكيد فلا يجوز ان يكون المنادى المتبوع لها مضارعا للمضاف فالمنعوت
باعتبار خروج النعت عنه غير داخل في تعريف شبه المضاف و باعتبار كونه كالجزء منه داخل في
تعريفه فاذا كان النعت جملة او ظرفا فهو مما ضارع المضاف في باب المنادى لا ما اذا كان مفردا لان نحو
يا حانظا لا ينسي من باب نداء الموصوف بتقدير انه كان موصوفا بالجملة قبل النداء فكان مضارعا
للمضاف كالمعطوف عليه قبل النداء لامتناع تعريف صفته اذ الجملة لا تعرف بحال فعند قصد التعريف
في المنادى الموصوف بالجملة لابد من هذا التقدير لئلا يلزم توصيف المعرفة بالنكرة بخلاف الموصوف
بالمفرد فان قصد التعريف فيه لا يحوج الى جعله من باب نداء الموصوف حتى يكون مما ضارع المضاف
لامكان تعريف صفته بادخال اللام بان يقال يا رجلا صالحا فاشتراط الجملة في كون المنادى المنعوت

شبهها للمضاف إنما هو ليرتفع احتمال كونه كما هو اصله فيؤكد جانب الجزئية وتحقق المشابهة بلا ريب
فإن المعتبر للشبه بالمضاف لا شبه الشبه بخلاف المنعوت بالمفرد • فإن قيل فليجعل الجملة صلة الذي بتقدير
يا حافظ الذي لا ينسى حتى لا يضطر إلى جعله من باب نداء الموصوف قبل النداء موضع الاختصار الاترى
إلى الترخيم وحذف حرف النداء وفي ذكر الموصول اطالة ومن هنا ظهر الفرق بين جعل الموصوف
بالجملة والظرف شبهها للمضاف في باب المندائ دون باب لا نفى الجنس فلا يقال لا حلما لا يحل بل
لا حلیم لا يجعل لتحقيق الشبه بتأكد جانب الجزئية في الاول دون الثاني • وأدفع ما قيل ان معنى تمامته في
تعريف شبه المضاف ان ذلك الشيء من تمامه في اعتباراتهم لداع معنوي كما في القسمين الاولين
اولا اضطراري كما في القسم الثالث لان كونه من تمامه في اعتباراتهم لا يخلو من ان يكون من حيث
المعنى او من حيث اللفظ والثاني باطل فتعين الاول هذا كله خلاصة ما حققه المولوي عبد الغفور
وعبد الحكيم والهداد في حواشى الكافية •

فصل القاف * ضيق النفس عند الاطباء هو الربو كما في القانونجة • وفي الاتسرائي

ضيق النفس عبارة عن ان لا يجد الهواء المتصرف فيه بالتنفس منفذا الاضيقا لا يجري فيه الا قليلا قليلا واما
الآفة في النفس آفة العصب والحجاب فالاولى ان يعد من باب عسر النفس لا من ضيقه ان المراد بضيقه
ان يكون آفة سببها ضيق المجرى وآفة العصب والحجاب ليست من ضيقه في شيء • وضيق النفس
اعم من الخناق في الوجود • واما الربو فهو عسر في النفس يشبه نفس صاحبها نفس المتعب وهو
ان لا يخلو عن سرعة وتواتر ومغسواء كان معه اول هذا كلام الشيخ والسمرقندي لم يفرق بين ضيق النفس والبر
وجعل الالفاظ الثلاثة مترادفة • [وفي حدود الامراض قال القرشي اذا كان دخول الهواء عند الاستنشاق
وخروجه عند رد النفس كانا هو في مذهب ضيق قيل له ضيق النفس انتهى] •

التضييق عند اهل المعاني هو إيجاز التقدير ويجيب في فصل الزاء المعجمة من باب الواو •

فصل الكاف * الضحك بالكسر والفتح وسكون الحاء وبكسرتين وبفتح الاول وكسر الثاني

كما في المنتخب [وهو كيفية غير راسخة تحصل من حركة الروح الى الخارج دفعة بسبب تعجب
يحصل للضحك كذا في الجرجاني • وفي كليات ابى البقاء ان القهقهة هي بدو نواجذه مع صوت
والضحك بلا صوت والتبسم دون الضحك نظير ذلك النوم والنعاس والسفة • وقيل انبساط الوجه
بحيث يظهر الاسنان من السرور ان كان بلا صوت فتبسم وان كان بصوت يسمع من بعيد فقهقهة • والضحك
انتهى] قيل هو والقهقهة مترادفان وهو ان يقول قه قه الا ان الاكثرين على ان الضحك هو ما يكون
مسموعا له فقط والقهقهة ما يكون مسموعا له ولغيره • وما لا يكون مسموعا له ولغيره يسمى تبسما كذا يستفاد
من جامع الرموز والبرجندي • والضحك اسم فاعل من الضحك بمعنى خذله كذله وضاحكة يكي

از چهار دندان که از پس و پیش بود و شواصک جمع فاشکه و وبرا فاشکه ازان جهت گوبند که در خنده پیدا میشود کذا فی بحر الجواهر و فاشک نزد اهل رمل اسم شکلی است که آنرا لیسان نیز گویند بدین صورت ۛ

[الضمّة علی وزن الصفرة من یضحک علیه الناس ووزن الهمزة من یضحک هو علی الناس کذا فی الجرجانی •]

فصل اللام • الضلالة مقابل الاهتداء كما ان الضلال مقابل الهداية و یجئ فی فصل الیاء

من باب الیاء •

[الضلال فی مقابلة الهدی و النبی فی مقابلة الرشد یقال ضل بعیری و لا یقال غوی و الضلال ان لا یجد السالك الی مقصده طریقا صلا و الغواية ان لا یكون له الی المقصد طریق مستقیم • وقیل الضلال ان تخطئ الشیء فی مكانه و لم تهتد الیه و النسیان ان تذهب عنه بحیث لا یخطر ببالك • وقیل الضلال العدول عن الطریق المستقیم و یضاده الهدایة • وقیل فقدان ما یوصل الی المطلوب • وقیل هی سلوك طریق لا یوصل الی المطلوب فالهدایة انما تحقق بسلوك طریق واحد مستقیم لان الطریق المستقیم واحد و الضلالة من وجوه شتی لان خلاف المستقیم متعدد هكذا فی کلیات ابی البقاء •]

[الضال المملوك الذی ضل الطریق الی منزل مالک من غیر قصد بخلاف الآبق فانه الذی فر من منزل المالك قصدا کذا فی الجرجانی •]

[فصل السیم • الضمة هی عبارة عن تحریک الشفتین بالضم عند النطق فحدث من ذلك صوت خفی مقارن للحرف ان امتد کان واوا وان قصر کان ضمة و الفتحّة عبارة عن فتح الشفتین عند النطق بالحروف و حدوث الصوت الخفی الذی یسمى فتحة و کذا القول فی الکسرة و السکون عبارة عن خلو العضو عن الحركات عند النطق بالحروف و لا یحدث بغير الحرف صوت فینجزم عند ذلك ای ینقطع فلدلک یسمى جزما اعتبارا بانجزام الصوت و هو انقطاعه و سکونا اعتبارا بالعضو الساکن فقولهم ضم و فتح و کسر هو من صفة العضو اذا سمیت ذلك رفعا و نصبا و جرا و جزما فهو من صفة الصوت و عبّروا عن هذه بحركات الاعراب لانه لا یكون الا بسبب و هو العامل كما ان هذه الصفات انما تكون بسبب و هو حركة العضو و عبّروا عن احوال البناء بالضمّة و الفتحّة و الکسرة و السکون لانه لا یكون بسبب اعنی بعامل كما ان هذه الصفات یكون وجودها بغير آلة و الضمة و الفتحّة و الکسرة بالتأ و واقعة علی نفس الحركة لا یشتروط كونها اعرابية او بدائیة لكنها اذا اطلقت بلا قرینة یراد بها الغیر الاعرابیة و یسمى ایضا رفعا و نصبا و جرا اذا كانت اعرابية كما عرفت و لا یختص بها بل معناها شامل للحروف الاعرابیة ایضا • قال بعضهم الضم و الفتح و کسر مجردة عن التأ القاب البناء و الوقف و السکون یختص بالبنائی و الجزم بالأعرابی

الضمان • ضمان الدرك • ضمان الرهن (٨٩٥) ضمان المبيع • مضمون الجملة • مضمون اللغتين

و سمى مبيوعه حركات الاعراب رفعاً ونصباً وجراً وجزماً وحركات البناء ضمّاً وفتحاً وكسراً ووقفاً فإذا قيل هذا الاسم مرفوع أو منصوب أو مجرور علم بهذه الألقاب أن عاملاً عمل فيه يجوز زواله ودخول عامل يعمل خلاف عمله هكذا في كليات إبي البقاء •]

فصل النون • الضمان بالفتح وتخفيف الميم هو الكفالة كما يجيئ في فصل اللام من باب الكف [والصحيح أن الضمان أعم من الكفالة لأن من الضمان ما لا يكون كفالة كما يظهر من تفسير ضمان الغصب وهو عبارة عن رد مثل الهالك إن كان مثلياً أو قيمته إن كان قيمياً وتقدير ضمان العدوان بالمثل ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وتقديره بالقيمة ثابت بالسنة وهو قوله عليه الصلوة والسلام من اعتق شقصاً له في عبد قوم عليه نصيب شريكه إن كان موسراً وكلاهما ثابت بالاجماع المنعقد على وجوب المثل أو القيمة عند فوات العين هكذا في كليات إبي البقاء •]

[ضمان الدرك وهو التزام تخليص المبيع عند الاستحقاق أو رد الثمن إلى المشتري بان يقول تكفلت بما يدركك في هذا البيع كذا في الجرجاني •]

[ضمان الرهن وهو كونه مضموناً بالأقل من الدين أو القيمة كذا في الجرجاني •]
[ضمان المبيع وهو كونه مضموناً بالثمن سواء كان مثل القيمة أو أقل أو أكثر كذا في الجرجاني •]

مضمون الجملة عند النحاة قد يراد به مصدر تلك الجملة المضاف إلى الفاعل أي فيما إذا كان مناط الفائدة نسبة المسند إلى الفاعل فمضمون قام زيد مثلاً قيام زيد وإلى المفعول أي فيما إذا كان مناط الفائدة النسبة الإبقائية فمضمون ضرب زيد على البناء للمفعول ضرب زيد بمعنى مضرورية زيد والمصدر المقيد بالحال فيما إذا كان مناط الفائدة الحال نحو أصحب مع زيد مسروراً فاما أن تنفعه أو ينفعك فان مضمون الجملة هنا صحبة زيد وقت السرور فاحفظه فانه من المواهب الدقيقة الجليلة هكذا ذكر المولوي عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية في بحث المفعول المطلق وقد يراد به ما يفهم من الجملة ولم تكن الجملة موضوعة له كالاعتراف المفهوم من قولنا له علي ألف درهم والحق المفهوم من قولنا زيد قائم كذا ذكر أبو البقاء في حاشية الفوائد الضيائية في هذا المقام •

مضمون اللغتين نزد بلغاه آنست كه كاتب يا شاعر كلامی آرد كه متضمن دو لغت باشد یعنی در دو زبان توان خواند مثال • شعر • بهای خان داری بابها کن • هوا داری و نادانی رها کن • معنى فارسي ظاهر است اما معني عربي اينكه بها نام شخصى است مضاف بسوي باد متكلم يعني بهاي من خان

داري يعني خيلقت کرد در سراي من با بها کن يعني بر در سراي من باش هوا داري يعني فرود آمد
در سراي من وناداني يعني ندا کرد مرا رها کن يعني پس سراي باش کذا في مجمع الصنائع و امير خسرو
دهلوي قدس سره اين را بذى الرويتين مسمى ساخته و فرق ميان اين و ميان ذو المعنيين فامض
آنست که اینجا تمام تركيب متضمن دولفت است و اینجا تضمن دولفت در یک لفظ است چنانکه
در جامع الصنائع گفته •

التَّضْمِين عند اهل العربية يطلق على معان • منها اعطاء الشيء معنى الشيء وبعبارة اخرى
ايقاع لفظ موقع غيره لتضمنه معناه ويكون في الحروف والافعال وذلك بان تضمن حرف معنى حرف
او فعل معنى فعل آخر ويكون فيه معنى الفعلين معا وذلك بان يأتى الفعل متعديا بحرف ليس
من عادته التعدى به فيحتاج الى تأويله او تأويل الحرف ليصح التعدى به والاول تضمين الفعل والثاني
تضمين الحرف واختلفوا ايها الاولى فقال اهل اللغة وقوم من النحاة التوسع في الحروف لانه في الافعال
اكثر مثاله عينا يشرب بها عباد الله فيشرب انما يتعدى بمن فتعديته بالباء اما على تضمينه معنى يروي
ويتلذذ او تضمين الباء معنى من واما في الاسماء فان تضمين اسم بمعنى اسم لا فائدة معنى الاسمين
معا نحو حقيق على ان لا اقول على الله الا الحق ضمن حقيق معنى حريص ليفيد انه محقوق بقول
الحق وحريص عليه وهو اي التضمن مجاز لان اللفظ لم يوضع للحقيقة والمجاز معا فالجمع بينهما مجاز كذا
في الاتقان في نوع الحقيقة والمجاز لكن في چلبي التلويح في الخطبة وفي چلبي المطول في بحث
تقديم المسند ما يخالف ذلك حيث قال التضمن ان يقصد بلفظ معناه الحقيقي و يراى معه معنى آخر
تابع له بلفظ آخر دل عليه بذكر ما هو من متعلقاته فاللفظ في صورة التضمن مستعمل في معناه الحقيقي
والمعنى الآخر مراد بلفظ آخر كميلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فتارة يجعل المذكور اصلا والمحدوف
حالا وتارة يعكس • فان قلت اذا كان المعنى الآخر مدلولاً عليه بلفظ آخر محدوف لم يكن في ضمن المذكور
فكيف قيل انه متضمن اياه • قلت لما كان مناسبة المعنى المذكور بمعونة ذكر صلة قرينة على اعتباره جعل كانه
في ضمنه انتهى • ومنها حصول معنى في لفظ من غير ذكر له باسم هو عبارة عنه وهو من انواع اليجاز •
قال القاضي ابوبكر وهو نوعان احدهما ما يفهم من البينة كقولك معلوم فانه يوجب انه لابد له من عالم
وثانيهما من معنى العبارة كقوله تعالى بسم الله الرحمن الرحيم فانه تضمن تعليم الاستفتاح في الامور باسمه
تعالى على جبة التعظيم له و التبرك باسمه كذا في الاتقان في نوع اليجاز والاطناب • ومنها ان يكون
ما بعد الفاصلة متعلقا بها اى بتلك الفاصلة كقوله تعالى وانكم لتبرون عليهم مصليين وبالليل وهو ان
كان عيبا في النظم ولكنه ليس بعيب في النثر كذا في الاتقان في نوع الفواصل والتضمن كما يكون
في النثر كذلك يكون في النظم بان يكون ما بعد القافية متعلقا بها ويؤيده ما في وقع المدارك في

تفسير سورة قريش ان التضمين في الشعر هو ان يتعلق معنى البيت بالذي قبله تعلقا لا يصح الابه ودرجامع الصنائع گوید یکی از عیوب نظم است تضمین و آن بیتی نویسند که مفید معنی تمام باشد بی لفظ قافیه بعده قافیه که بصورت میباید آورد لفظی آرد که متعلق بیت دوم بود مثاله • شعر •

ای توسلطان نیکوان و منت • بنده گشته بدیده و سرتو • هیچ وقتی مرا نگفت بلطف • شاد باش ای
شهی ز خلق نکر • لفظ تو که قافیه بیت اول است متعلق بیت دوم شده • و فرق میان تضمین
و حامل موقوف همین است که درو لفظ قافیه متعلق است و در حامل موقوف بیت تمام متعلق باشد •

و منها ادراج کلام الغير في اثناء كلامه لقصد تأكيد المعنى او تركيب النظم وهذا هو النوع البديعي قال
ابن ابي الاصبع ولم اظفر في القرآن بشيء منه الا في موضعين تضمنتا فصلين من التوراة والانجيل قوله
و كتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس الآية و قوله محمد رسول الله الآية و مثله ابن النقيب
و غيره بايداع حکايات المخلوقين كقوله تعالى حكاية عن الملائكة اتجعل فيها من يفسد فيها
و عن المنافقين انؤمن كما آمن السفهاء و قالت اليهود و قالت النصارى و كذلك ما اودع فيه
من اللغات الاعجمية كذا في الاتقان في نوع بدائع القرآن • و في المطول في الخاتمة التضمين ان يضمن
الشعر شيئا من شعر الغير بيتا كان او ما فوقه او مصراعا او مادونه مع التنبيه عليه اي على انه من شعر
الغير ان لم يكن ذلك مشهورا عند البلغاء و ان كان مشهورا فلا احتياج الى التنبيه و بهذا يتميز عن الاخذ
و السرقة و هذا هو الاكثر وقد يضمن الشاعر شعرة شيئا من قصيدته الاخرى فالحسن ان يقال هو ان يضمن
الشعر شيئا من شعر آخر الخ و ربما سمي تضمين البيت و ما زاد على البيت استعانة و تضمين المصراع
فما دونه ايداعا و رفوا و اما تسميته بالايداع فلان الشاعر قد اودع شعرة شيئا من شعر الغير و هو بالنسبة الى شعرة
قليل مغلوب و اما تسميته بالرفو فلانه رفا خرق شعرة بشعر الغير • و اعلم ان تضمين مادون البيت ضربان
احدهما ان يتم المعنى بدون تقدير الباقي كقول الحريري يحكي ما قاله الغلام الذي عرضه ابو زيد للبيع
• شعر • على اني سانشد عند بيعي • اضاعوني و ابي فتي • اضاعوا • المصراع الثاني للعرجي و المعنى تام
بدون التقدير و معنى الانشاد ذكر شعر الغير ففيه تنبيه على ان المصراع من شعر الغير و ثانيهما ان لا يتم
بدونه كقول الشاعر • شعر • كنا معا امس في بؤس نكابه • و العين و القلب متا في قذى و اذى • و الآن
اقبلت الدنيا عليك بما • تهوي فلا تنس ان الكرام اذا • اشار الى بيت ابي تمام و لابد من تقدير
الباقي منه • لان المعنى لا يتم بدونه و اعلم ايضا انه لا يضر في التضمين التغيير اليسير لما قصد تضمينه
كقول البعض في يهودي به داء الثعلب • شعر • اقول لمعشر غلطوا و عضوا • من الشيخ الرشيد و انكره •
هو ابن جلا و طلاع الثنايا • متى يضع العمامة يعرفوه • فالبيت لسجيم بن وثيل و اصله انا ابن جلا
و طلاع الثنايا متى اضع العمامة يعرفوني • و احسن التضمين ما زاد على الاصل بنكتة اي يشتمل البيت

او المصراع فی شعر الشاعر الثاني علی لطيفة لا توجد فی شعر الشاعر الاول کالتورية والتشبيه والامثلة كلها
تطلب من المطول • ومنها ان يجيء قبل حرف الروي او ما فی معناه ما ليس بلزم فی القافية
او السجع مثل التزام حرف او حركة تحصل القافية او السجع بدونها وسمى ايضا بالتشديد والاعنات
والالتزام و لزم ما لا يلزم وهذا المعنى من المحسنات اللفظية والمراد بما فی معنى حرف الروي
الحرف الذي وقع فی قواصل الفقر موقع حرف الروي فی قوافي الابيات و ايضا المراد ان يجيء ذلك
فی بيتين او اكثر او قرينتين (او اكثر) والا ففي كل بيت يجيء قبل حرف الروي ما ليس بلزم فی القافية
مثلا قول الشاعر • شعر • قفا نبتك من ذكرى جيب و منزل • بسقط اللوى بين الدخول فحومل •
قد جاء قبل اللام ميم مفتوحة وهو ليس بلزم فی القافية واما بتحقيق الالتزام لوجيء بها فی البيت الثاني
ايضا ومثال التزام حرف مع حركة فی النثر قوله تعالى فاما اليتيم فلا تقهر و اما السائل فلا تنهر فانه التزم
فيها الهاء المفتوحة قبل الراء التي بمنزلة حرف الروي وقوله فلا اقسم بالخنس الجوار الكنس فانه التزم
فيها النون المشددة قبل السين ومثال التزام حرفين مع الحركات فيه قوله تعالى والطور وكتاب
مسطور ومثال التزام ثلاثة احرف معها قوله تعالى تذكروا فاذا هم مبصرون و اخوانهم يمدونهم
فی النفي ثم لا يقصرون ومثال التزام الحرف بدون الحركة فيه قوله تعالى اقتربت الساعة
وانشق القمر وان يروا آية يقولو سحر مستمر ومثال التزام حركة بدون الحرف فيه قوله تعالى
قل هو الله احد الله الصمد وعلى هذا القياس امثلة الشعر • فان قلت ذكر فی الايضاح ان ذلك قد يكون
في غير الفاصلتين ايضا كقول الحريري ما اشتهر العسل من اختار الكسل فانه كما التزم فی العسل
والكسل الفاصلتين السين كذلك التزم التاء فی اشتهر واختار فهل يدخل مثل ذلك فی التفسير
المذكور قيل يحتمل ان يراد بكون الملزم قبل حرف الروي او ما فی معناه اعم من ان يكون ذلك
الملزم فی حروف القافية او الفاصلة او في غيرها لان جميع ما فی البيت او القرينة يصدق عليه انه
قبل حرف الروي او ما فی معناه لكن هذا بعيد جدا والظاهر ان الالتزام انما يطلق على ما كان
فی القافية او الفاصلة لانهم فسروه بان يلتزم المتكلم فی السجع او التقفية قبل حرف الروي ما لا يلزم
من مجيء حركة او حرف بعينه او اكثر فمعنى ما فی الايضاح ان مثل هذا الاعتبار الذي يسمى
بالالتزام قد يجيء في كلمات الفقر او الابيات غير القواصل او القوافي هكذا يستفاد من المطول والاتقان •

تضمین المزدوج نزد اهل بديع چنانست که در بيتی يا نثری دو لفظ يا سه لفظ و يا بيشترو الفاظ

متوازن پيش از قافيه در حشوبيت آرد و يا پيش از سجع مثاله • بيت • در زلف تو چند بند باشم •
بكشاي رخ و خلاص فرما • چند و بند مزدوج اند • كذا في جامع الصنائع [و در قرآن است و چنانك
من سبأ، بنبا و در حديث است و المؤمنون هيئون ليئون و در شعر است • بيت •

تعود رسم الوهب و النهب فی الصبا • و هذان وقت العطف و العنف دأبه • کذا فی الجرجاني • [الضنائن هم الحضا من اهل الله تعالى الذين یضن بهم لنفاستهم عنده تعالى كما قال علیه الصلوة و السلام ان لله ضنائن من خلقه البسم النور الساطع یحییهم فی عافية و یمیتهم فی عافية کذا فی الامطلاحات الصوفية •]

فصل الیاء * المضاهاة بین الحضرات و الاکوان هي انتساب الاکوان الى الحضرات الثلث اعني حضرة الوجوب و حضرة الامکان و حضرة الجمع بينهما فکل ما کان من الاکوان نسبتہ الى الوجوب اقوى کان اشرف و اعلى فکان حقيقة علوية روحية او ملکوتية او سيطرة فليکية و کل ما کان نسبتہ الى الامکان اقوى کان اخس و ادنى فکان حقيقة سفلية عنصرية بسيطة او مرکبة و کل ما کان نسبتہ الى الجمع اشد کان حقيقة انسانية و کل انسان کان الى الامکان اميل و کانت احکام الکثرة الامکانية فيه اغلب کان من الکفار و کل من کان الى الوجوب اميل و کان احکام الوجوب فيه اغلب کان من السابقين الانبياء و الاولياء و کل من تسارى فيه الجهتان کان مقتصدا من المؤمنین و بحسب اختلاف الميل الى احدى الجهتين اختلف المؤمنون فی قوة الايمان و ضعفه کذا فی الامطلاحات الصوفية • المضاهاة بین الشئون و الحقائق هي ترتب الحقائق الکونية على الحقائق الالهية التي هي الاسماء و ترتب الاسماء على الشئون الذاتية فالاکوان ظلال الاسماء و الاسماء ظلال الشئون کذا فی الامطلاحات الصوفية • [

* باب الطاء المهملة *

فصل الباء الموحدة * الطب بالحركات الثلث و تشديد الموحدة فی اللغة السحر كما فی المنتخب • و فی الامطلاح علم بقوانين تعرف منها احوال ابدان الانسان من جهة الصحة و عدمها و صاحب هذا العلم یسمى طبیباً و قد سبق فی المقدمة • و طبیب القلب نزد صوفیه شخصی را گویند که عارف بود بعلم توحید و قادر باشد بارشاد و تکمیل مريدان کذا فی کشف اللغات • و در طائف اللغات میگوید که در اصطلاح صوفیه طب روحانی علمی است بکمالات قلوب و امراض آن و دواي آن و کیفيت حفظ صحت آن و اعتدال جسماني و روحاني آن و رد امراض که متوجه است بسرى آن قلب و طبیب در اصطلاح شان عبارت است از شیخی که عارف باشد بطب روحاني و قادر باشد بر ارشاد و تکمیل خلق •

الطرب بفتحین در اصطلاح صوفیه عبارتست از انص با حق تعالى كما فی بعض الرسائل •

المطرب نزد صوفیه فیض رسانندگان و ترغیب کنندگان را گویند که بکشف رموز و بیان حقائق دلهای عارفان را معمور دارند و نیز بمعنی آگاه کنندگان عالم رباني آید کذا فی بعض الرسائل • و در کشف اللغات میگوید که مطرب پیر کامل و مرشد مکمل را گویند •

التطريب بالراء المهملة هو عند متأخري القراء ان يترنم بالقرآن فيمد في غير محل المد ويزيد

في المد ما لا تجيزه العربية كذا في الدقائق المحكمة وهو من البدعات كما في الاقتان •

الطلب بفتح الطاء واللام لغة محبة حصول الشيء على وجه يقتضى السعي في تحصيله لولا مانع من الاستحالة والبعد كما في التمني • وعند اهل العربية يطلق على قسم من الكلام الانشائي الدال على الطلب بالمعنى المذكور كما يستفاد من الاطول وقد يطلق على القاء كلام دال على الطلب كما يطلق الانشاء على القاء كلام انشائي كما في الجليلي وابى القاسم • وهذا اي كون الطلب من اقسام الانشاء مذهب المحققين والبعض على انه واسطة بين الخبر والانشاء ثم انواع الطلب على ما ذكره الخطيب في التلخيص خمسة التمني والاستفهام والامر والنهي والنداء ومنهم من جعل الترجي قسما سادسا من الطلب ومنهم من اخرج التمني والنداء من اقسام الطلب بناء على ان العاقل لا يطلب ما يعلم استحالة فالتمني ليس طلبا ولا يستلزمه وان طلب الاقبال خارج عن مفهوم النداء الذي هو صوت يهتف به الرجل وان كان يلزمه ولا بد من ان يعد النداء والالتماس من اقسام الطلب ايضا [ثم اعلم ان الطلب ان كان بطريق العلو سواء كان عاليا حقيقة اولا فهو امر وان كان بطريق التسفل سواء كان سافلا في الواقع اولا فدعاء وان كان بطريق التساوي فالتماس واما عرفا فالتماس لا يستعمل الا في مقام التواضع والمطلوب ان كان مما لا يمكن فهو التمني وان كان ممكنا فان كان الغرض حصول امر في ذهن الطالب فهو الاستفهام وان كان حصول امر في الخارج فان كان ذلك الامر انتفاء فعل فهو النهي وان كان ثبوته فان كان باحد حروف النداء فهو النداء والا فهو الامر هكذا في كليات ابى البقاء •] وطلب در اصطلاح سالكان آنرا گویند که شب و روز در یاد او باشد چه در خلا و چه در ملا چه در خانه و چه در بازار اگر دنیا و نعمتش و عقبی و جنتش بوی دهند قبول نکند بلکه بلا و محنت دنیا قبول کند همه خلق از گناه توبه کنند تا در دوزخ نیفتند و او توبه از حلال کند تا در بهشت نیفتد همه عالم طلب مراد کنند و او طلب مولی و رؤیت او کند و قدم بر توکل نهد و سوال از خلق شرک داند و از حق شرم و بلا و محنت و عطا و منع ورد و قبول خلق بروی یکسان باشد کذا فی کشف اللغات • و در لطائف اللغات میگوید که طالب در اصلاح سالکان آنکه از شهوات طبیعی و لذات نفسانی عبور نماید و پرده پندار از روی حقیقت بردارد و از کثرت برودت رود تا انسان کامل گردد و این مقام را فنا فی الله گویند که نهایت سیر طالبانست • و حضرت شرف الدین یحیی منیری فرموده که طالب را در هیچ منزل آرام نی بلکه در هر دو کون بروی حرام است سکون حرام علی قلوب الاولیاء •

طلب الموائبة و الاشهاد و الخصومة اما طلب الموائبة اي المسارعة من التوب فهو عند الفقهاء

طلب الشفيع الشفعة في مجلس علم فيه بالبيع سمي به ليدل على غاية التعجيل • وطلب الاشهاد

و يسمى بطلب التقرير ايضا وهو اشهاد الشفيح على طلبه للشفعة عند العقار بان يقول يا قوم اشهدوا اني طلبت الشفعة في هذا العقار • وطلب الخصومة هو ان يطلب الشفعة عند القهقري اذا لم يستلم المشتري العقار اليه بان يقول للقاضي ان فلانا اشتري عقارا حدوده هكذا وانا شفيعه بعد بي حدوده هكذا فمرة ليستلمه الي كذا في جامع الرموز في كتاب الشفعة •

الطليبي بياء النسبة عند اهل المعاني هو الكلام الملقى مع المتردد في الحكم كقولك للمتردد ان زيدا قائم والتأكيد في مثل هذا الكلام حسن هكذا يستفاد من الاطول في باب الاسناد الخبري •

المطلوب هو ما يطلب بالدليل ويقابله الضروري وعلى هذا قيل كل من التصور والتصديق ضروري ومطلوب • ونرى الرشيدية المطلوب اعم من الدعوى وهو اما تصوري كما هيبة الانسان او تصديقي مثل العالم حادث وسمى من حيث انه موضع الطلب اي كانه يقع فيه الطلب مطلبا ايضا وقد يقال المطلوب دون المطلوب لما يطلب به التصورات مثل قولهم الانسان ما هو والتصديقات كقولهم هل العالم حادث انتهى •

الاطناب بالنون قال اهل البلاغة الاطناب والابجار من اعظم انواع البلاغة حتى نقل عن البعض انه قال البلاغة هي الابدان والاطناب قال صاحب الكشاف كما انه يجب على البليغ في مظان الاجمال ان يجعل ويوجز فذلك الواجب عليه في موارد التفصيل ان يفصل [كما اذا كان الكلام مع المجهول فيؤتى بكلام طويل لان كثرة الكلام توجب طول الصلابة معه وكثرة الالتفات منه كما قال الله تعالى حكاية عن قول موسى عليه السلام في جواب قوله تعالى ما تلك يمينك يا موسى فقال هي عصاي اتوكأ عليها واهش بها على غنمي ولي فيها مآرب اخرى كذا في الجرجاني] واختلف هل بين الابدان والاطناب واسطة وهي المساواة اولها وهي داخلية في قسم الابدان السكائي وجماعة على الاول لكنهم جعلوا المساواة غير محسوبة ولا مذمومة لانهم فسروها بالمتعارف من كلام اوساط الناس الذين ليسوا في رتبة البلاغة وفسروا الابدان باداء المقصود باقل من المتعارف والاطناب بادائه باكثر منه وابن الاثير وجماعة على الثاني فقالوا الابدان التعبير عن المراد بلفظ غير زائد والاطناب بلفظ ازيد • وقال القزويني الاقرب ان يقال ان المقبول من طرق التعبير عن المراد تأدية اصله اما بلفظ مساو لاصل المراد او ناقص عنه واف او زائد عليه لفائدة الاول المساواة والثاني الابدان والثالث الاطناب واحترز بقوله واف عن الاخلال بقوله لفائدة عن الحشو والتطويل فعنده تثبت المساواة واسطة وانها من قسم المقبول كذا في الاتقان لكن قال الجليلي في حاشية المطول ان الاطناب في اصطلاح السكائي يعنى المساواة فتعريفه باداء المقصود باكثر منه لا يلائم مذهبه انتهى • قال صاحب الاطول اما ان هذا التعميم المذكور اصطلاح السكائي فغير ثابت انتهى فقول صاحب الاتقان اولي • ثم قال صاحب الاطول المساواة عند السكائي هي متعارف الارسط الذين يكتفون باداء اصل المعنى على ما ينبغي

أي كلامهم في مجرى عرفهم في تأدية المعاني وربما يشتمل متعارفهم على الحذف ومع ذلك لا يصح
 اختصارا وإيجازا لأنه متعارفهم فان عرفهم في طلب الاقبال يا زيد وهو مشتمل على الحذف وفي
 التحذير اياك والاسد و امرأ ونفسه وحمدا وسقيا وهي لا تحمد في باب البلاغة من الاوساط ولا تحمد ايضا
 من البليغ معهم لأنه لا يقصد معهم بكلامه مزية سوى التجريد عن المزايا وبذلك يرتقي عن اصوات
 الحيوانات ولا تدم ايضا لا منهم ولا من البليغ واما التكلم بمتعارفهم اذا عرى عن المزية فلا يحمد من البليغ
 معهم ويذم منه مع البليغ واذا اشتمل على المزايا التي هم غافلون عنها كما في اياك والاسد فمعهم لا يحمد
 من البليغ ولا يذم ومع البليغ يحمد لان البليغ قصد به مزايا تتعلق بالابحازات التي فيها فالإيجاز عنده
 اداء المقصود باقل من المتعارف والاطناب اداء باكثر منه لكن يرد على السكاكي امران أحدهما انهم جعلوا
 نحوهم الرجل زيد من الاطناب ولا عبارة للاوساط غيره وتأتيهما انه لم يحفظ تعريف الإيجاز عن دخول الاخل
 وتعريف الاطناب عن دخول الحشو والتطويل ولذا عدل عنه القزويني وقال الاقرب الخ وفيما ذكر
 القزويني ايضا انظار الأول انه ان اراد بالمقبول المقبول مطلقا سواء كان من البليغ او من الاوساط فالزائد
 والمناقص غير مقبولين من الاوساط لانها خروج عن طريقهم للداع وان اراد المقبول من البليغ
 فليس المحاريب والناتص الوافيان مقبولين مطلقا بل اذا كانا لداع والثاني ان قولنا جادني انسان
 وقولنا جادني حيوان ناطق كلاهما مسا وبانه اصل المراد بلفظ مسار فينبغي ان لا يكون احدهما اطنابا
 والآخر ايجازا وبالجمله لا يشتمل تعريف الإيجاز ايجاز القصر وامثال ان قولنا حمدا لك ونظائره مساواة
 بتعريف السكاكي وإيجاز بتعريف القزويني فنزاعه مع السكاكي في نقل اصطلاح القوم في مثله لا يسمع
 بدون سند قوي ولوقيل المراد المحاريب بحسب الاوساط فتعريفه يؤرل الى ما ذكره السكاكي والرابع
 الإيجاز والاطناب والمساواة مختصة بالكلام البليغ كما عرف فلا يتم تعريف الإيجاز والاطناب
 ما لم يقيد بالبلاغة لجواز ان يكون الناقص الوافي غير فصيح وكذا الزائد لفائدة انتهى ما قال
 صاحب الاطول • أعلم انه قال السكاكي قد يوصف الكلام بالاختصار لكونه اقل من عبارة المتعارف
 كما سبق وقد يوصف به لكونه اقل من العبارة اللائقة بالمقام بحسب مقتضى الظاهر نحو رب
 اني وهن العظم مني واشتعل الرأس شيبا فانه اطناب بالنسبة الى المتعارف وهو قولنا ياربي
 شخت لكنه إيجاز بالنسبة الى ما يقتضيه المقام لانه مقام بيان انقراض الشباب ونزول المشيب فينبغي
 ان يبسط الكلام فيه غاية البسط فعلم ان للإيجاز معنيين احدهما كون الكلام اقل من عبارة المتعارف والثاني
 كونه اقل مما هو مقتضى ظاهر المقام وانه لا يفرق بين الإيجاز والاختصار وان توهمه البعض كما يجيز
 في لفظ الإيجاز ثم ان بين الإيجازين عموم من وجه لتصادفهما فيما هو اقل من عبارة المتعارف
 ومقتضى المقام جميعا كما اذا قيل رب شخت بحذف حرف النداء ويا الاضامة وصدق الاول بدون

الثاني كما في قوله اذا قال الخميس نعم بحذف المبتدأ فانه اقل من المتعارف وهو هذا نعم وليس اقل من مقتضى المقام لان المقام لضيقه يقتضي حذف المسند اليه وصدق الثاني بدون الاول كما في قوله تعالى رب اني وهن العظم مني ويمكن اعتبار هذين المعنيين في الاطناب ايضا والنسبة بين الاطنابين ايضا عموم من وجه لان الاطناب بالمعنى الاول دون الثاني يوجد في قوله تعالى رب اني وهن العظم مني واشتعل الرأس شيئا وبالمعنى الثاني دون الاول يوجد في ما اذا قيل هذا نعم بذكر المبتدأ بناء على مناسبة خفية مع ذلك المقام ويوجد بالمعنيين فيما اذا زيد في هذا المثال نظرا الى ما ذكر من المناسبة الخفية فقول هذا نعم فاعتمدوه وكذا بين الابقاز بالمعنى الثاني وبين الاطناب بالمعنى الاول عموم من وجه لوجودهما في قوله تعالى رب اني وهن العظم مني ووجود الاطناب بالمعنى الاول دون الابقاز بالمعنى الثاني فيما اذا قال هذا نعم فسوقه اذا طابق المقام على مامر وبالعكس فيما اذا قال يا ربي قد شئت وكذا بين الابقاز بالمعنى الاول و الاطناب بالمعنى الثاني لوجودهما في غزال فاصطادوه اذا طابق المقام عند كون الامر بالاصطياد مقصودا اصليا للمتكلم فان متعارف الاوساط هذا غزال فاصطادوه ومقتضى ظاهر المقام غزال ووجود الابقاز بالمعنى الاول دون الاطناب بالمعنى الثاني في قوله قد شئت وبالعكس في قوله هذا نعم عند مناسبة خفية * واعلم ايضا انه كما يوصف الكلام بالابقاز و الاطناب باعتبار كونه ناقصا عما يساري اصل المراد او زائدا عليه وهو الاكثر كذلك قد يوصف الكلام بهما باعتبار كثرة حروفه وقلتها بالنسبة الى كلام آخر مساره اي لذلك الكلام في اصل المعنى وانما قيد المعنى بالاصل لعدم امكان المساواة في تمام المراد فان لابقاز مقاما ليس للاطناب وبالعكس ولا يوصف بالمساواة بهذا الاعتبار اذ ليس المساواة بهذا الاعتبار مما يدعو اليه المقام بخلاف الابقاز و الاطناب هكذا يستفاد من الاطول والمطول وابي القاسم * واعلم ايضا ان البعض على ان الاطناب بمعنى الاسهاب والحق انه اخص من الاسهاب فان الاسهاب التطويل لفائدة او لا لفائدة كما ذكره التنوخي وغيره * **التمسيم*** الاطناب قسمان اطناب بسط و اطناب زيادة فالاول الاطناب بتكثير الجمل كقوله تعالى ان في خلق السموات والارض آية في سورة البقرة اطنب فيها ابلغ اطنب لكون الخطاب مع الثقليين وفي كل عصر وحين للعالم منهم والجاهل والمؤمن منهم والكافر والمنافق والثاني يكون بانواع الاول دخول حرف فاكثر من حروف التأكيد والثاني الاحرف الزائدة والثالث التأكيد والرابع التكرير والخامس الصفة والسادس البدل والسابع عطف البيان والثامن عطف احد المترادفين على الآخر والتاسع عطف الخاص على العام وعكسه والعاشر الإيضاح بعد الإبهام والحادي عشر التفسير والثاني عشر وضع الظاهر موضع المضمرة والثالث عشر الإيغال والرابع عشر التذييل والخامس عشر الطرد والعكس والسادس عشر التكميل المسمى بالاحتراس ايضا والسابع عشر التتميم والثامن عشر الاستقصاء والتاسع عشر الاعتراض والعشرون

التجليل وتكديته التقرير فان النفوس ابعث على قبول الاحكام المعللة من غيرها كذا في الاتقان
و تفصيل كل في موضعه •

الطيب هو ضد الخبيث فاذا وصف به الله تعالى اريد به انه منزّه عن النقائص مقدس عن
الآفات والعيوب واذا وصف به العبد مطلقا اريد به انه المتعري عن زائل الاخلاق وقبائح الاعمال
و المتكلي باضداد ذلك واذا وصف به الاموال اريد به كونه حلالا من خيار المال كذا في شرح المصابيح
للقاضي في اول كتاب البيع • ودر ترجمه مشکوة ميگويد طيب ضد خبيث است بمعني طاهر نظيف
و گاهی مأخوذ از طيب النفس گردد و گاهی از طيب رائحه آيد و بمعني حلال آيد و گاهی اطلاق ميکنند
بر اخص از حلال كه پاك بي شبهه كراهت بود •

فصل الحاء المهملة * الطرح هو الحذف وقد سبق في فصل الفاء من باب الحاء و عند
المجاسدين يطلق على اسقاط العدد الاقل مرة بعد اخرى من العدد الاكثر كما يستفاد من اطلاقاتهم
و التفريق هو اسقاطه من الاكثر مرة •

المطارح جمع مطرح است بمعني جاي انداختن چيزی • و مطارح شعاعات نزد منجمان
انظار يست كه قسي آن انظار از معدل النهار باشد واقع ميان افق حادث آن كوكب و عظيمه كه ثلث
يابع ياسدس از معدل النهار فصل كند و فطاب اين عظيمه بر مدار يومي باشد كه بقطب حادث آن
كوكب گذرد و در جهت عرض افق حادث آن كوكب بود • و مطارح انوار نزد منجمان انظار يست كه
قسي آن انظار از معدل النهار باشد ميان افق حادث كوكب و نصف النهار حادث و در دائره ميل كه
يكي از ان ثلثي از قوس النهار حادث جدا كند و يكي ثلث قوس الليل كذا ذكر عبد العلي البرجذني
في شرح زيج الغ بيگي و در لفظ نظر در فصل راء از باب نون نيز خواهد آمد •

فصل الدال الطرد بالفتح و سكون الراء و فتحها قد يستعمل في باب المعرفة و قد يستعمل
في باب العلل اما الاول فقال في التلويح في تعريف اصول الفقه اما الطرد فهو صدق المحدود على
ما صدق عليه الحد مطردا كلياً اي كلما صدق عليه الحد صدق المحدود عليه و هو معنى
قولهم كلما وجد الحد وجد المحدود و بالاطراد يصير الحد مانعاً عن دخول غير المحدود فيه و اما العكس
فاخذة بعضهم من عكس الطرد بحسب متفاهم العرف و هو جعل المحمول موضوعاً مع رعاية الكمية
بعينها كما يقال كل انسان ضاحك و بالعكس العرفي اي كل ضاحك انسان و كل انسان حيوان و لا عكس
اي ليس كل حيوان انسانا فنقولنا كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود عكسه كلما صدق عليه المحدود
صدق عليه الحد فصار حامل الطرد حكماً كلياً بالمحدود على الحد و العكس حكماً كلياً بالحد على
المحدود و بعضهم اخذت من ان عكس الاثبات نفياً ففسره بانه كلما انتفى الحد انتفى المحدود اي

كلما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود فصار العكس حكما كلياً بما ليس بمحدود على ما ليس بحد و الحاصل واحد و هو ان يكون الحد جامعاً لافراد المحدود كلياً انتهى • واما الثاني اي الطرد المستعمل في باب العلل فهو الدوران كما مر في فصل الرأى من باب الدال و يسمى بالاطراد ايضا كما يجيىء وبالطرد والعكس ايضا كما مر •

الطرد والعكس عند الاصوليين هو الدوران كما مر و عند اهل المعاني من انواع اطناب الزيادة و هو ان يؤتى بكلامين يقرر الاول بمنطوقه مفهوم الثاني و بالعكس كقوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون و قوله تعالى ليستأذنكم الذين ملكت ايمانكم و الدين لم يبلغوا الحكم منكم ثلث مرات الى قوله ليس عليكم و لا عليهم جناح بعدهن فمنطوق الامر بالاستئذان في تلك الاوقات خاصة مقرر لمفهوم عدم الجناح فيما عدوها و بالعكس • قيل هذا النوع من الاطناب يقابله في الاجاز نوع الاحتباك كذا في الاتقان في نوع الاجاز و الاطناب و فائدة الطرد و العكس التخصيص على الحكم المفهوم من الكلام الاول و التصريح به • و بعضى از اهل معاني اين را بر عكس اطلاق كند • و در جامع الصنائع طرد عكس اين صنعت چنانست كه سخنى را بترتيبى براند بعده بارگرداند مثاله • شعر • حسن ابروت ماه نو دارد • نه كه ابروت حسن ماه نو است • و آنكه در اصطلاح گويند كلام الملوك ملوك الكلام هم از اين قبيل است انتهى كلامه و همچنين است عادات السادات سادات العادات •

الاطراد هو مرادف للطرد فالاطراد المستعمل في التعريفات ما وقع في شرح الطوائف من ان معروف الشيء يجب ان يساويه صدقا اي يجب ان يصدق المعروف على كل ما صدق عليه المعروف و هو الاطراد و المنع و بالعكس اي يجب ان يصدق المعروف على كل ما يصدق عليه المعروف و هو الجمع و الانعكاس انتهى و الاطراد في باب العلل هو الدوران قال في نور الانوار شرح المدار الاطراد معناه دوران الحكم مع الوصف وجودا و عدما و قيل وجودا فقط و العلة الثابتة بالطرد تسمى طردية انتهى • اعلم ان مرجع ما قيل ان الاطراد هو دوران الحكم مع الوصف وجودا فقط اي الاطراد المستعمل في التعريفات وكذا الحال في الطرد • وفي التلويح الاطراد في العلة انه كلما وجدت العلة وجد الحكم و معنى الانعكاس انه كلما انتفت العلة انتفى الحكم كما في الحد على المحدود وهذا اصطلاح متعارف انتهى • و الاطراد عند اهل البدع من المحسنات المعنوية و هو ان يؤتى باسم الممدوح او غيره و اسماء آبائه على ترتيب الولادة من غير تكلف في السبك كقوله عليه السلام الكريم بن الكريم بن الكريم بن يوسف بن يعقوب بن اسحاق بن ابراهيم و كقول المتنبي • شعر • ان يقتلوك فقد ثلثت عروشهم • بعثيبة بن حارث بن شهاب • يقال ثل الله عروشهم اي هدم ملكهم كذا في البحراني و المراد من التكلف في السبك ان يقع الفصل بين الاشياء بلفظ غير دال على نسب كقولك رأيت زيدا الفاضل بن عمر و بن بكر سمي بالاطراد لان تلك الاسماء في تحدرها و نزولها كالماء الجاري

الاستطرد • الطهارة • الطاهر • طاهر الظاهر (٩٠٦) طاهر الباطن • طاهر السر • طاهر السر والعانية
تطهير السرائر

في اطراد وسهولة انسجامه اي سيلانه كذا في المطول والجليل • وفي الاتقان الاطراد هو ان يذكر المتكلم
اسماء آباء الممدوح مرتبة على حكم ترتيبها في الولادة • قال ابن ابي الاصبع و منه في القرآن قوله تعالى
حكاية عن يوسف و اتبعت ملة آبائي ابراهيم واسحاق ويعقوب قال انما لم يأت به على الترتيب
المألوف فان العادة الابتداء بالاب ثم بالجد ثم بالجد الاعلى لانه لم يرد ههنا مجرد ذكر الآباء وانما ذكرهم
ليذكر ملتهم التي اتبعها فبدأ بصاحب الملة ثم بمن اخذها منه أولاً فأولاً على الترتيب و مثل قول
اولاد يعقوب نعبد الهك و اله آبائك ابراهيم واسماعيل واسحاق انتهى •

الاستطرد عند البلغاء هو ان يذكر عند سرق الكلام لغرض ما يكون له نوع تعلق به ولا يكون السوق
لاجله كذا في حواشي البيضاوي في تفسير قوله وليس البر بان تأتوا البيوت من ظهورها وهو قريب
من حسن التخلص كقوله تعالى يا آدم قد انزلنا عليكم لباسا يواري سوآتكم وريشا ولباس التقوى ذلك خير
قال الزمخشري هذه الآية وردت على سبيل الاستطرد عقب ذكر بدو السوآت وخصف الورق عليها اظهارا
للمنة فيما خلق من اللباس و لما في العربي وكشف العورة من الاهانة والفضيحة واشعارا بان الستر باب
عظيم من ابواب التقوى وقد خرج على الاستطرد صاحب الاتقان قوله لن يستنكف المسيح ان يكون
عبداً لله ولا الملائكة المقربون فان اول الكلام ذكر الرد على النصارى الزاعمين بنوة المسيح ثم استطرد
الرد على الزاعمين بنوة الملائكة • وفي بعض التفاسير مثال الاستطرد هو ان يذهب الرجل الى موضع
مخصوص صائدا فعرض له ميد آخر فاشتغل به واعرض عن السير الى ما قصد و اشباهه انتهى كلامه
و الفرق بينه وبين حسن التخلص سبق في لفظ التخلص في فصل الصاد من باب الخاء المعجمة
وفي الجرجاني الاستطرد سرق الكلام على وجه يلزم منه كلام آخر وهو غير مقصود بالذات بل بالعرض
فيؤتى على وجه الاستتباع انتهى • [

فصل الرء * الطهارة لغة النظافة و خلافتها الدنس و شرعا النظافة المخصوصة المتنوعة التي

وضوء وغسل وتيمم وغسل البدن و الثوب ونحوه كما في الدرر •

[**الطاهر** من عصمه الله عن المخالفات •

طاهر الظاهر من عصمه الله عن المعاصي •

طاهر الباطن من عصمه الله عن الوسواس والهواجس والتعلق بالانغيار •

طاهر السر من لا يذهل عن الله طرفة عين •

طاهر السر والعانية من قام بتزوية حقوق الحق و الخلق جميعا لسعيه برعاية الجانبين

كل ذلك في الاصطلاحات الصوفية • [

تطهير السرائر قد مر في المقدمة في بيان علم السلوك •

الاطوار السبعة هي عند الصوفية عبارة عن الطبع والنفس والقلب والروح والسر والنجفي والاخفي كما في شرح المثنوي •

الطيرة بالكسر وفتح الياء المثناة التحتانية وربما تسكن الياء فال بد • قال السيد الشريف في شرح المشكوة قيل الفال عام فيما يسر ويسوء والطيرة فيما يسوء فقط والطيرة في الاصل بالسوانح والبوارح من الطيور والطباء وغيرها فكانهم كانوا يعتقدون لذلك تأثيرا في جلب منفعة او دفع مضرة فنهاهم النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك انتهى كلامه • قال القاضي العيانة الزجرو هو التفأل باسماء الطيور واصواتها والوانها كما يتفأل بالعقاب على العقوبة والغراب على الغربة وبالهدد على الهدى والفرق بينها وبين الطيرة انها قد تكون تشاوما وقد تكون تسعدا والطيرة هي التشاوم بها وقد تستعمل بالتشاوم بغيرها •

الطائر بمعنى پرندة و نیز نوعی است از صوفیه چنانکه در فصل فا از باب صاد مهمله گذشت •

فصل الزاء * الطرز بالفتح وسكون الزاء در لغت بمعنی شکل و هیئت است و در اصطلاح

بلغاء مقصدی را گویند از مقاصد نظم که بصفتی از اوصاف نظم مخصوص گردانیده باشد و این را طریق نیز گویند و جمله طرزها نه طرز اول طرز حکیمانه و این طرز شیخ سنائی است مشکل و مشتمل بر مواعظ و تشبیهات و امثال و معرفت سلوک و متعلق آن و کلام جامع است و خوب درم طبعانه و این طرز خاقانی است و تعریف آن غلو در مشکلات نظم است چنانچه اغلاقات و اغراقات و تشبیهات بدیع و تحمیلات لطیف و کنایات و تصویرات غریب و عبارات لائقه سیوم فاضلانه و این طرز انوری است و این طرز مشتمل است بر الفاظ معتبر بالاستعراق و بلاغت و ابداع علویست معتبر چهارم مترسلانه و این طرز ظهیر است و این عبارتست از تصرفات در ایهام ذو المعنیین و تشبیهات نو و اغراقات بلیغ پنجم محققانه و این طرز عبد الواسع جبلی است و تعریف آن ملایمت و جزالت است در ایراد مطابقات و مشابهاات و تقسیمات و تفسیرات و تفصیل الفاظ و سیاق ششم ندیمانه و این طرز فردوسی و نظامی است مشتمل بر بیان قصص و حکایات و تواریخ و فصاحت معانی بدیع و تشبیهات عجیب هفتم عاشقانه و این طرز سعدی است و این حاوی ملایمت و ذوق است هشتم خسروانه و این طرز حضرت امیر خسرو دهلوی است و این جامع جمیع لطائف نظم و محتوی تمام کمالات سخن است نهم باحفصانه و آن کلامی است مشتمل بر الفاظیکه آنها را در استعمال مهجور داشته اند گفته اند اگر زبان پخته فارسی را از الفاظ عربی چاشنی دهند اگر گوارا آید مترسلانه خوانند و اگر فاگوار آید باحفصانه خوانند و حضرت امیر خسرو فرموده که دانش پنج است و آن چون پنج گنج حکیمانه و فاضلانه و عاشق خوب طبعانه و شاعرانه یک ثمره اند و محققانه و مدققانه را شاعرانه گفته اند و ندیمانه خوب طبعانه را نام نهاده اند

کذا فی جامع الصنائع •

فصل السين * الطمس عند الصوفية هو ذهاب سائر الصفات البشرية في صفات انوار الربوبية

كذا نقل عن شيخ عبد الرزاق الكاشي وهكذا في كشف اللغات •

فصل الشين المعجمة * الطرش بالفتح وسكون الراء هو نقصان السمع وقد يطلق على آفته

كذا في بحر الجواهر • وفي الاقسرائي آفة السمع قد تكون بعدم التجويف الكائن في داخل الاذن المشتمل على الهواء الراكذ الذي به يسمع الصوت بتموجه وتسمى صمما وقد تكون بسبب مبطل للقوة السامعة مع سلامة العضو وتسمى وقرا وقد تكون بسبب منقص لها وتسمى طرشا مثل ان يسمع من القريب لا من البعيد وقد يطلق الصم على القسمين الآخرين وقد يراد بالطرش مطلق آفة السمع سواء كان لفساد الآلة او لغيره وسواء كان بطلانا او نقصانا انتهى كلامه •

فصل العين * الطبيعة بالفتح وكسر الموحدة في اللغة السجية التي جبل عليها الانسان وطبع

عليها سواء صدرت عنها صفات نفسية او كاطباع بالكسر ان الطباع ماركب فينا من المطعم والمشرب وغير ذلك من الاخلاق التي لا تزايلنا وكذا الغريزة هي الصفة الخلقية اي التي خالقت عليها كانها غرزت فيها هكذا ذكر صاحب الاطول والسيد السند ولا تخرج سجية غير الانسان من الحيوانات فان قيد الانسان وقع اتفاقا لا يقصد منه الاحتراز وايضا هذا تعريف لفظي فيجوز بالاخص و لكونه تعريفا لفظيا لا يلزم تعريف الشيء بنفسه من قوله وطبع عليها كما في العلمي في فصل الفلك قابل للحركة المستديرة • والطبع بالفتح وسكون الباء ايضا بمعنى الطبيعة • قال في الصراح الطبع سرشت مردم كه بران آفريده شدند وهو في الاصل مصدر طبيعة طباع كذلك انتهى • والطبيعة في اصطلاح العلماء تطلق على معان منها مبدأ اول لحركة ما هي فيه وسكونه بالذات لا بالعرض والمراد بالمبدأ المبدأ الفاعلي وحده وبالحركة انواعها الاربعة اعنى الاينية والوضيعة والكمية والكيفية وبالسكون ما يقابلها جميعا وهي بانفرادها لا تكون مبدأ للحركة والسكون معا بل مع اتصاف شرطين هما عدم الحالة الملازمة وجودها ويراد بها هي فيه ما يتحرك ويسكن بها وهو الجسم ويحتز به عن المبادئ القسرية والصناعية فانها لا تكون مبادي لحركة ماهي فيه وبالأول عن النفوس الارضية فانها تكون مبادي لحركات ماهي فيه كالانماء مثلا الا انها تكون مبادي باستخدام الطبائع والكيفيات وتوسط الميل بين الطبيعة والجسم عند التحرك لا يخرجها عن كونها مبدأ اول لانه بمنزلة آلة لها والمراد بقولهم بالذات احد المعنيين الاول بالقياس الى المتحرك اي انها تحرك بذاتها لا عن تسخير قاسر اياها والثاني بالقياس الى المتحرك وهو ان يتحرك الجسم بذاته لا عن سبب خارج ويراد بقولهم لا بالعرض ايضا احد المعنيين الاول بالقياس الى المتحرك وهو ان الحركة الصادرة عنها لا تصدر بالعرض كحركة السفينة والثاني بالقياس الى المتحرك وهو انها تحرك الشيء الذي ليس متحركا بالعرض كصنم من نحاس

فانه يتحرك من حيث هو منم بالعرض والطبيعة بهذا المعنى تقارب الطبع الذي يعم الاجسام حتى الفلك كذا قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات في البسائط فعلى هذا يكون ضمير هي راجعا الى المبدأ بتأويل الطبيعة وقوله بالذات احتراز عن طبيعة المقسور وقوله لا بالعرض احتراز عن مبدأ الحركة العرضية ولا يخفى ان قوله بالذات على هذا مستدرك لان مبدأ الحركة القسرية لا يكون في الجسم بل في القاسر وقيل ضمير هي راجع الى حركة و يلزم على هذا استدراك قوله ماهي فيه ان يكفي ان يقال انه مبدأ اول للحركة والسكون ثم التحقيق ان مبدأ الحركة القسرية قوة في ذات المقسور اوجدها القاسر فيه فبقيد ما هي فيه لا يخرج مبدأ الحركة القسرية ولا بقوله بالذات و ايضا قوله لا بالعرض مستدرك ويمكن ان يقال ان ضمير هي راجع الى المبدأ و يكون قوله ما هي فيه احترازا عن مبدأ الحركة العرضية فانه ليس في المتحرك بالعرض ومعنى قوله بالذات ان حصول المبدأ في الجسم المتحرك بالذات فخرج مبدأ الحركة القسرية فان حصوله فيه بسبب القاسر ومعنى قوله لا بالعرض لا باعتبار العرض وهو اشارة الى ان الحركة مثلا في الكرة المتحركة من حيث انها كرة تعرض للجسم والكرة معا عرضا واحدا الا انه للجسم لذاته وللكرة بتوسطه لكن اطلاق الطبيعة على مبدأ تلك الحركة بالاعتبار الاول لا بالاعتبار الثاني فتأمل هكذا ذكر عبد العلي البرجندي في حاشية الجعفي في الخطبة ومنها مبدأ اول لحركة ما هي فيه وسكونه بالذات لا بالعرض من غير ارادة وهذا المعنى لا يشتمل لما له شعور فيكون اخص من الاول قال السيد السند في حاشية المطول في فن البيان الطبيعة قد يخص بما يصدر عنها الحركة والسكون فيما هو فيه اولا وبالذات من غير ارادة وهكذا ذكر المحقق الطوسي في شرح الاشارات وفي بعض شرح التجريد ان استعمال الطبيعة في هذا المعنى اكثر منه في الاول حيث قال ان الطباع يتغالو ماله شعور و ارادة و مالا شعور له والطبيعة في اكثر استعمالاتها مقيدة بعدم الارادة والطبع قد يطلق على معنى الطباع وقد يطلق على معنى الطبيعة انتهى كلامه * و في بعض حواشي شرح هداية الحكمة ان الطبيعة ايضا تطلق على سبيل الندرة مرادفة للطباع كما صرح به بعض المحققين ومنها مبدأ اول لحركة ماهي فيه وسكونه بالذات لا بالعرض على نهج واحد من غير ارادة وهذا المعنى اخص من الاولين قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات الطبيعة مبدأ اول لحركة ماهي فيه وسكونه بالذات لا بالعرض و شرح هذا كما عرفت ثم قال و ربما يزداد في هذا التعريف قولهم على نهج واحد من غير ارادة و حينئذ يختصص المعنى المذكور بما يقابل النفس وذلك لان المتحرك يتحرك اما على نهج واحد اولا على نهج واحد وكلاهما بارادة او من غير ارادة فمبدأ الحركة على نهج واحد ومن غير ارادة هو الطبيعة و بارادة هو القوة الفلكية ومبدأها لا على نهج واحد من غير ارادة هو القوة النباتية و بارادة هو القوة الحيوانية والقوى الثلاث تسمى نفوسا انتهى و مما يؤيده ما وقع في شرح حكمة العين في بيان النفس النباتية من ان الانعال

الصاهرة من صور انواع الاجسام • منها ما يصدر عن ادراك و ارادة وينقسم الى ما يكون الفعل الصادر منه على وتيرة واحدة كما للانفالك والى ما لا يكون على وتيرة واحدة بل على جهات مختلفة كما للحيوان • ومنها ما لا يصدر عن ارادة و ادراك وينقسم الى ما يكون على وتيرة واحدة وهي القوة السخرية كما يكون للبساط العنصرية كميل الاجزاء الارضية الى المركز والى ما لا يكون على وتيرة واحدة بل على جهات مختلفة كما يكون للذبات والحيوان من افاعيل القوة التي توجب الزيادة في الاقطار المختلفة و للقوة السخرية خصوصا باسم الطبيعة و الثلاثة الباقية يسمونها النفس • ومنها الصورة النوعية بل الصورة الجسمية ايضا كما مر في فصل الرأ من باب الصاد • ومنها الحقيقة كما ذكر عبد العلي البرجندي في حاشية الجمنيني وهذا هو المراد بالطبيعة الواقعة في تعريف الخاصة المطلقة • ومنها المفهوم الذي اذا اخذ من حيث هو هو لا يمنع وقوع الشركة وهذا من مصطلحات اهل المنطق كذا ذكر عبد العلي البرجندي ايضا في تلك الحاشية • ومنها قوة من شأنها حفظ كمالات ما هي فيه على ما ذكر عبد العلي البرجندي ايضا هناك والظاهر ان الفرق بين هذا المعنى و المعنى الاول ان المبدء الفاعلي في المعنى الاول سبب لوجود الحركة والسكون والقوة المذكورة في هذا المعنى سبب فاعلي للحفاظ لا للوجود فان الحركة والسكون ايضا من الكمالات والله اعلم • ومنها قوة من قوى النفس الكلية سارية في الاجسام فاعلة لصورها المنطبعة في موادها • ومنها حقيقة الهيئة فعالة للصور كلها • في شرح الفصوص للجاسمي في الفص الاول الطبيعة في عرف علماء الرسوم قوة من قوى النفس الكلية سارية في الاجسام الطبيعية السفلية و الاجرام فاعلة لصورها المنطبعة في موادها الهيولانية • وفي مشرب الكشف والتحقيق حقيقة الهيئة فعالة للصور كلها وهذه الحقيقة تفعل الصور الاسماوية بباطنها في المادة العمانية فان النشأة واحدة جامعة بتحقيقها للصور الحقائقية الوجودية و الصور الخلقية الكونية روحانية كانت او مثالية او جسمانية بسيطة او مركبة • والصور في طور التحقيق الكشفي علوية و سفلية و العلوية حقيقيّة وهي صور الاسماء الربوبية و الحقائق الوجودية و مادة هذه الصور هي ولاها العماء و الحقيقة الفعالة لها احد جمع ذات الالهية و امانية وهي حقائق الارواح العقلية المهيمنة و النفسية و مادة هذه الصور الروحانية هي النور و اما الصور السفلية فهي صور الحقائق الامكانية وهي ايضا منقسمة الى علوية و سفلية فمن العلوية ما سبق من الصور الروحانية ومنها صور عالم المثال المطلق و المقيد و اما السفلية فمنها صور عالم الاجسام الغير العنصرية كالعرش و الكرسي و مادتها الجسم الكلي و منها صور العناصر و العنصرية و من العنصرية الصور الهوائية و النارية و المارجية و مادة هذه الصور الهواء و النار و ما اختلط معهما من الثقليين الباقين من الاركان المغلوبين في الخفيفين و منها الصور السفلية الحقيقية وهي ما غلب في نشأته الثقيلان وهما الارض و الماء على الخفيفين وهما النار و الهواء وهي ثلث صور معدنية و صور نباتية و صور حيوانية

وكل من هذه العوالم يشتمل على صور شخصية لاتتناهى ولا يحصىها الا الله سبحانه والحقيقة الفعالة الالهية فاعلة بباطنها من الصور الاسماوية و بظاهرها الذي هو الطبيعة الكلية التي هي مظهرها اصل مرور العوالم كلها انتهى كلامه • ومنها القوة المدبرة لبدن الانسان من غير ارادة ولا شعور وهي مبدأ كل حركة وسكون بالذات على ما قال بقراط كما في بحر الجواهر ومنها المزاج الخاص بالبدن • ومنها الهيئة التركيبية ومنها حركة النفس في بحر الجواهر قال العلامة اسم الطبيعة يقال في عرف الطب على اربعة معان احدها على المزاج الخاص بالبدن وثانيها على الهيئة التركيبية وثالثها على القوة المدبرة ورابعها على حركة النفس والاطباء ينسبون جميع احوال البدن الى الطبيعة المدبرة للبدن والفلاسفة ينسبون ذلك الى النفس ويسمون هذه الطبيعة قوة جسمانية انتهى • وقال عبد العلي البرجندي في شرح حاشية الجعيني وقد تطلق الطبيعة على النفس كما وقع في عبارة الاطباء الطبيعة تقاوم المرض في البحران انتهى فالمراد بالنفس هي النفس الناطقة •

الطباع بالكسر هو مبدأ اول لحركة ما هي فيه وسكونه بالذات و يطلق ايضا على الصورة النوعية • قال السيد السند في حاشية المطول قد اطلق في الاصطلاح الطبيعة والطباع على الصورة النوعية وقالوا الطباع اعم منها لانه يقال على مصدر الصفة الذاتية الاولى لكل شئ والطبيعة قد تخص بما تصدر عنه الحركة والسكون فيما هو فيه اولاً وبالذات من غير ارادة •

والطبع بالفتح والسكون يطلق تارة مرادفا للطباع وتارة مرادفا للطبيعة كما عرفت ويؤيد الثاني ما في مشكوة الانوار من ان الطبع عبارة عن صفة مركزة في الاجسام حالة فيها وهي مظلمة اذ ليس لها معرفة و ادراك ولا خبر لها من نفسها ولا ما يصدر منها وليس له نور يدرك بالبصر الظاهر انتهى • وطبع الماء عند الفقهاء هو الرقة والسيلان وقيل هو كونه سيالا مرطبا مستنذا للعطش ويرد على كلا القولين ان ماء بعض الفواكه ايضا موصوف بالصفات المذكورة فلذا قال البعض طبع الماء هو الرقة والسيلان ودفع العطش والانبات هكذا في البرجندي والجلي حاشية شرح الوقاية • والمطبعة قسم من الحجابة وقد مرت في فصل الياء من باب الحاء المهملة •

الطبيعي هو ما يكون مستندا الى الذات سواء كان استنادا الى نفس الذات او جزئه او لازمه سواء كان مساويا او اعم فالطبيعة المنسوب اليها حينئذ بمعنى الحقيقة ويراد ايضا بالطبيعي ما يكون مستندا الى الصورة النوعية وقد سبق في لفظ الخبر في فصل الرأ من باب الخاء المعجمة والامور الطبيعية ما يبتني عليها وجود الانسان كما مر ايضا ويطلق الطبيعي ايضا على علم من العلوم المدونة الحكيمة فان علم الحكمة ينقسم الى عملي ونظري والحكمة النظرية تنقسم الى علم طبعي ورياضي والهي مسمى بما بعد الطبيعة وبما قبل الطبيعة ايضا • والطبيعيون هم اهل العلم الطبيعي • و يطلق الطبيعيون ايضا على

فرقة يعبدون الطبائع الاربع اي الحرارة و البرودة و الرطوبة و اليابوسة لانها اصل الوجود اذ العالم مركب منها و تسمى هذه الفرقة بالطبائعية كذا في الافسان الكامل •

الطلوع بالضم مقابل الغروب و هما يطلقان على معنيين احدهما ان الطلوع هو وقوع الكوكب و نحوه كجزء من فلك البروج فوق الافق سواء كان ابدى الظهور او لم يكن و بهذا المعنى يقال اذا طلعت الشمس فالنهار موجود و الغروب هو وقوعه تحت الافق سواء كان ابدى الخفاء او لم يكن و ثانيهما ان الطلوع انفصال الكوكب عن محيط الافق متوجها الى فوق سواء كان قبله تحت الافق او لم يكن و بهذا المعنى يقال طالع وقت كذا هو جزء كذا من البروج و الغروب انفصاله عنه متوجها الى تحت و على هذا المعنى لا يقال للكوكب الابدي الظهور طالع و لا لابدي الخفاء غارب • اعلم ان المنجمين يعتبرون الطلوع و الغروب بالنسبة الى الافق الحقيقي فما كان فوق الافق الحقيقي يسمى طالعا و ما كان تحته يسمى غاربا و العامة يعتبرونهما بالنسبة الى الافق الحسي بالمعنى الثاني • ثم ان المنجمين يسمون خروج المنزل من ضياء الفجر طلوعه و اذا طلع منزل غاب رقيبته و هو الخامس عشر منه سمي بالرقيب تشبيها له برقيب يرصده ليسقط في المغرب اذا ظهر ذلك في المشرق و يسمون غروب الرقيب وقت الصبح سقوطه و يسمون المنازل التي يكون طلوعها في مواسم المطر الانواء و يسمون رقباءها اذا طلعت في غير مواسم المطر البوارح و هم ينسبون الامطار الى الانواء و الرياح الى البوارح و اصل النوء السقوط و الطلوع و البارح الريح الحار فسمي المنزل بهما تجوزا و قيل النوء طلوع منزل و غروب رقيبته معا و الاصح هو الاول و بعضهم ينسبون الامطار الى طلوع المنازل و الرياح الى سقوطها و اذا مضت مدة السقوط او الطلوع و لم يحدث شيئا من الريح او المطر يقولون جذى نجم كذا • اعلم ان الطالع جزء من منطقة البروج يكون على الافق الشرقي في وقت مخصوص فان كان ذلك الوقت زمان ولادة شخص يقال له طالع ذلك الشخص و ان كان ذلك الوقت شيئا آخر ينسب اليه ثم الجزء المقابل للطالع يسمى الغارب و السابغ ايضا و منصف ما بين الطالع و الغارب فوق الارض على نصف النهار يسمى العاشر و ما يقابله تحت الارض يسمى الرابع و هذه الاربعة تسمى بالاوراد الاربعة في احوال المولود • قال عبد العلي البرجندي و ينبغي ان يستثنى من ذلك ما اذا انطبقت منطقة البروج على الافق اذ لا يطلق على جزء منها الطالع و ايضا لا يكون جزء من منطقة البروج على نصف النهار فوق الارض و لا تحته و انما سمي بالعاشر لانه في الغالب يكون من البرج العاشر للبروج الطالع و قد يكون من البرج التاسع او الحادي عشر له و كذا الحال في الرابع و ههنا اشكال وهو ان في المواضع التي عرضها ازيد من تمام الميل الكلي اذا كان قطب البروج في ارتفاعه الاعلى كان اول الحمل طالعا و اول الميزان غاربا و اول السرطان على نصف النهار فوق الارض في ارتفاعه الادنى و اول الجدي على

نصف النهار تحت الارض فان اعتبر العاشر اول السرطان على مقتضى تعريف العاشر فهو ليس من البرج العاشر للطالع بل من الرابع له وان اعتبر العاشر اول الجدي كما هو كذلك في المعمورة فهو ليس فوق الافق فلا يكون تعريف العاشر جامعا و الظاهر ان ما ذكر من تعريف الطالع والعاشر مخصوص بالمعمورة هذا كله خلاصة ما ذكره عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة وبدرست باب وحاشية الجفني * وتعديل الطالع قوس من منطقة البروج بين النصف الشرقي من افق البلاد وبين دائرة عرض تمر بمطالع الاعتدال من الجانب الاقرب والقوس الواقعة من منطقة البروج بين نصف النهار وبين دائرة وسط سماء الرؤية من الجانب الاقرب تسمى تعديل العاشر كذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح زيج الخ بيكي * وطالع نزد اهل رمل اول خانه است از خانهاى شانزده گانه رمل *

المطلع بفتح الميم واللام او كسرهما لغة هو زمان الطلوع وعند الشعراء هو المصراع بتشديد الراء وقد سبق في فصل العين من باب الصاد * ومطلع الاعتدال عند اهل الهيئة هو نقطة تقاطع المعدل والافق سميت به لان الاعتدالين يطلعان منها ابدا كذا ذكر السيد السند في شرح الملخص * ومطلع نزد صوفيه شهود متكلم است در وقت تلاوت كلام او كما قال الامام جعفر الصادق لقد تجلى الله لعباده في كلامه ولكن لا يبصرون كذا نقل من عبد الرزاق الكاشي * المطالع جمع مطلع بمعنى زمان الطلوع وكذا المغارب جمع مغرب بمعنى زمان الغروب وقد جرت عادة اهل الهيئة بتسمية اجزاء معدل النهار ازمانا على التجزؤ بناء على ان الزمان مقدار حركتها وقد يسمى جزء واحد منها مطلع توسعا وقس على ذلك المغارب وكذا الحال في مطالع القوس ومغارب * اعلم انه لا شك انه اذا كان جزء من منطقة البروج على الافق الشرقي في غير عرض تسعين كانت بازائه نقطة من معدل النهار عليه وتسمى نقطة المطالع بالقوس من معدل النهار بين الاعتدال الربيعي وبين تلك النقطة تسمى مطلع ذلك الجزء بشرط مرورها على الافق الشرقي مع قوس من البروج من اول الحمل الى ذلك الجزء على التوالي ان كان الطلوع مستويا ومن ذلك الجزء الى اول الحمل على خلاف التوالي ان كان الطلوع معكوسا مثلا اذا طلع الثور والحمل معكوسين وبلغ اول الحمل الى الافق كان مطلع رأس الجوزاء قوسا من المعدل مبتدئة من النقطة الطالعة مع رأس الجوزاء الى اول الحمل وان اخذ الافق الغربي مكان الشرقي تسمى تلك القوس مغارب ذلك الجزء فالمطالع او المغارب من اول الحمل تكون على التوالي ان كان طلوع البروج وغروبه مستويا وعلى خلافه ان كان معكوسا وكان المناسب ان يجعل مبدأ المطالع والمغارب في الافاق الجنوبية اول الميزان الا ان اهل العمل اخذوا مبدأها هناك اول الحمل ايضا وبعضهم يأخذ مبدأ المطالع والمغارب بخط الاستواء نظيرة الانقلاب الشتوي لان بعض الاعمال يسهل بذلك كمعرفة ساعات نصف النهار وتسوية البيوت وغير ذلك مما لا يحصى هذا الذي ذكرنا مطالع الجزء وتسمى بمطالع البروج ايضا واما مطالع القوس فهي قوس

من معدل النهار التي تطلع مع قوس مفروضة من فلک البروج فانه اذا طلع من الافق قوس من فلک البروج فلا بد ان يطلع معها قوس اخرى من المعدل سواء كانت ازيد من القوس الاولى او انقص منها او مساويا لها والقوس التي تغرب معها يقال لها مغارب ولو قيل المعدل بتمامه او بعض منه اذا طلع مع قوس مفروضة الخ لكن الاولى ليستعمل ما اذا كان مطالع ستة بروج تمام المعدل و مطالع ستة اخرى نقطة منه و يقال للقوس من فلک البروج درج السواء لانها تحسب متساوية اولا و ينسب اليها مطالعها فتختلف بالزيادة والنقصان فان وضع المعدل والمنطقة بالنسبة الى الافق يختلف فايتهما تحسب اجزاؤها ولا متساوية يختلف اجزاء الاخرى بالنسبة اليها و تسمى درج السواء التي بازاء المطالع طوالع والتي بازاء المغارب غوارب • ثم المطالع سواء كانت مطالع الجزء او مطالع القوس كما في شرح بيست باب تختلف بحسب اختلاف الآفاق في العروض لان المعدل تختلف او ضاعه بالنسبة الى الآفاق المختلفة العرض انتصابا واضطجاعا فان كان الافق عديم العرض يسمى مطالع خط الاستواء و مطالع الفلك المستقيم و مطالع الكرة المنتصبة و يخص باسم المطالع بالقبة اذا كان مبدؤها نظيرة الانقلاب الشتوي و ان كان ذا عرض يسمى مطالع البلد و مطالع الافق المائل و مطالع الفلك المائل هذا الذي ذكرنا ما هو اذا اخذ المطالع من الآفاق الغير الحادثة واما المطالع المأخوذة من الآفاق الحادثة فتسمى مطالع مصححة فهي قوس من معدل النهار ما بين الاعتدال الربيعي وبين تقاطع المعدل مع ربع من ارباع الافق الحادث الذي يكون فيه الكوكب وعلى هذا القياس المغارب واما مطالع طلوع الكوكب فقوس من معدل النهار على التوالي من اول الحمل الى الافق الشرقي حين طلوع ذلك الكوكب و مطالع غروب الكوكب قوس منه على التوالي من اول الحمل الى الافق الشرقي حين غروب ذلك الكوكب و يسمى بمطالع نظير درجة الغروب ايضا والدرجة من منطقة البروج التي على الافق الشرقي مع ذلك الكوكب تسمى درجة طلوع الكوكب والتي معه على الافق الغربي تسمى درجة غروبه و مطالع طلوع الكوكب بافق الاستواء تسمى مطالع الممر كما ان درجة طلوع الكوكب بافق الاستواء تسمى درجة الممر اذ لا اختلاف هناك اذ افق الاستواء دائرة من دوائر الميل فمطالع الممر مطلقا هي مطالع درجة ممر الكوكب وهي قوس من معدل النهار من اول الحمل الى نقطة منه فوق نصف النهار حين بلوغ ذلك الكوكب نصف النهار هكذا يستفاد مما ذكره عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة و شرح بيست باب وحاشية الجفميني •

الطوالع هي درجة السواء التي بازاء المطالع كما عرفت قبيل هذا • و **طوالع** در اصطلاح صوفيه اول چیزی که پیدا شود از تجلیات اسماء الهیه بر باطن بنده و ارسته گرداند اخلاق او را بنور باطن کذا في كشف اللغات •

الطاعة هي عند المعتزلة موافقة الارادة وعند اهل السنة والجماعة موافقة الامر لا موافقة الارادة

ومحل النزاع ان المأمور به هل يجب ان يكون مراداً ام لا فالمعتزلة على الوجوب و اهل السنة على عدم الوجوب فان الله قد يأمر بما لا يريد فانه أمَرَ ابالهب مثلاً بالايمان مع علمه بان صدور الايمان منه محال والعالم يكون الشيء محالاً لا يريد فثبت ان الامر قد يوجد بدون الارادة فوجب القطع بان طاعة الله تعالى عبارة عن موافقة امره لا عن موافقة ارادته كذا يستفاد من التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله و اطيعوا الرسول الآية في سورة النساء [والطاعة اعم من العبادة لان العبادة غلب استعمالها في تعظيم الله تعالى غاية التعظيم والطاعة تستعمل موافقة امر الله تعالى و امر غيره و العبودية اظهار التذلل و العبادة ابلاغ منها لانها غاية التذلل والطاعة فعل المأمور ولوندا و ترك المنهيات ولو كراهة ف قضاء الدين و الانفاق على الزوجة ونحو ذلك طاعة الله وليس بعبادة و تجوز الطاعة لغير الله في غير المعصية ولا تجوز العبادة لغير الله تعالى والقربة اخص من الطاعة لا اعتبار معرفة المتقرب اليه فيها و العبادة اخص منهما هكذا في كليات ابى البقاء •]

التطوع عند اهل الشرع هو النفل كما يجيء في فصل الام من باب النون •

المطاوعة هي عند اهل العربية حصول الاثر عند تعلق الفعل المتعدي بمفعوله نحو جمعته فاجتمع فيكون مطاوعاً اي موافقاً لفاعل الفعل المتعدي وهو جمعت كذا قال السيد السند في حاشية ايساغوجي •

الاستطاعة هي تطلق على معنيين احدهما عرض بخلقه الله تعالى في الحيوان يفعل به الافعال الاختيارية وهي علة للفعل والجمهور على انها شرط لاداء الفعل لاعلة وبالجمله هي صفة يخلتها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الاسباب والآلات فان قصد فعل الخير خلق الله قدرة فعل الخير وان قصد فعل الشر خلق الله قدرة فعل الشر و اذا كانت الاستطاعة عرضاً وجب ان تكون متقارنة للمفعول بالزمان لا سابقة عليه والالزم وقوع الفعل بالاستطاعة وقدرة عليه لامتناع بقاء الاعراض • وقيل هي قبل الفعل • وقيل ان اريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير فالحق انها مع الفعل والا فقبله واما امتناع بقاء الاعراض فمبني على مقدمات صعبة البيان وثانيتها سلامة الاسباب والآلات والجوارح كما في قوله تعالى والله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً وهي على هذا يجوز ان تكون قبل الفعل وصحة التكليف مبني على هذا • فان قيل الاستطاعة صفة المكلف وسلامة الاسباب ليست صفة له فكيف يصح تفسيرها بها قلنا المراد سلامة اسباب وآلات له و المكلف كما يتصف بالاستطاعة يتصف بذلك حيث يقال هو ذو سلامة الاسباب الا انه لتركبه لا يشتق منه اسم فاعل يحمل عليه بخلاف الاستطاعة هكذا في شرح العقائد النسفية في بحث افعال العباد [والاستطاعة الحقيقية وهي القدرة التامة التي يجب عندها صدور الفعل فهي لا تكون الا مقارنة للفعل • والاستطاعة الصحيحة وهي ان يرتفع

العوانع من المرض وغيره كذا في الجرجاني •

فصل الناء * الطرفة بالضم وسكون الراء در لغت بمعنی شکفت است و نزد بلغاء آنست که خارق عادت و یا اخلاق معتاد را ذکر کند بروجبی که متضمن حسن و لطافت باشد و لفظ طرفة و عجب و آنچه بمعنی اوست آوردن لازم است لفظا یا تقدیرا مثاله • شعر • قبه ها آراسته دیوارها در جز و کل • مفرش از دیبا بساط از پرنیان آورده اند • نخل زابریشم کل از زر بار از درو گهر • نوبهار طرفة در فصل خزان آورده اند • كذا في جامع الصنائع •

الطرف بالفتح و السكون فی اللغة النهاية الطرفان الثنئیه و الاطراف الجمع و معنی الطرف الصباحي و الطرف المسائي يذكر في بيان عرض الوراب في فصل الضاد المعجمة من باب العين و الطرفان عند فقهاء الحنفية هما ابوحنيفة و محمد رحمهما الله تعالى سميا بذلك لان احدهما في طرف الاستاذ و الآخر في طرف التلميذ •

[**المطرف** و هو السجع الذي اختلفت فيه الفاصلتان فی الوزن نحو ما لكم لا ترجون لله وقارا و قد خلقكم اطوارا فقلوه وقارا و اطوارا مختلفان فی الوزن كذا في الجرجاني و در مجمع الصنائع آورده که سجع مطرف آنست که در دو مصراع یا در دو قرینه الفاظ مقابل یکدیگر باشند که متفق باشند در حروف رومی و مختلف باشند در وزن و تعداد حروف مثال آن در قرآن شریف آمده ما لكم لا ترجون لله وقارا و قد خلقكم اطوارا و در فارسی • بیت • یکشب خلاص ده دلم از بار انتظار • روزی چو باد بر من آشفته کن گذار • اما تجنیس مطرف آنست که کاتب یا شاعر دو لفظ بیارَد از یک جنس که در همه حروف موافق باشند مگر در حرف آخرین متباین باشند مثال از حدیث الخیل المعقود بنواصیها الخیر و مثال در پارسی • فرد • عدلت آفاق شسته از آفات • طبعمت آزاده بود از آزار • و اگر حرف مختلف قریب المخرج باشد مطرف مضارع نامند و اگر بعید المخرج بود مطرف لاحق گویند انتہی •]

الاطرافية هي فرقة من الخوارج العجاردة اتباع غالب وهم على مذهب الحمزية الا انهم عذروا اهل الاطراف فيما لم يعرفوه من الشرع اذا اتوا بما يعرفون لزومه من جهة العقل ووافقوا اهل السنة في اصولهم وفي نفي القدر اي اسناد الانفال الى قدرة العبد كذا في شرح المواقف •

الطواف بالفتح لغة الدوران حول الشيء وشرعا هو الدوران حول البيت الحرام و طواف الزيارة و يسمى ايضا طواف الفرض و طواف يوم النحر و طواف الركن و طواف الافاضة هو الدوران حول البيت في يوم من ايام النحر سبع مرات و طواف الصدر و يسمى ايضا طواف الوداع و طواف آخر العهد بالبيت هو طواف البيت عند ارادة الرجوع الى مكانه و هذا الطواف سنة و الاول اي طواف الزيارة

ركن من اركان الحج وطواف القدوم ويسمى ايضا طواف التحية وطواف اللقاء وطواف عهد بالبيت وطواف اول العهد هو طواف البيت عند دخول مكة كذا في جامع الرموز في كتاب الحج •

فصل القاف * الطبقة بالفتح وسكون الموحدة لغة القوم المتشابهون وفي اصطلاح المحققين عبارة عن جماعة اشتركوا في السن ولقاء المشايخ والاخذ عنهم فاما ان يكون شيوخ هذا الراوي شيوخ ذلك او يماثل او يقارن شيوخ هذا شيوخ ذلك و بهما اكتفوا بالتشابه في الاخذ وقد يكون الشخص الواحد من طبقتين باعتبارين بان يكون الراوي من طبقة لمشايبته بتلك الطبقة من وجه ومن طبقة اخرى لمشايبته بها من وجه آخر كانس بن مالك فانه من حيث ثبوت صحبته للنبي صلى الله عليه وآله وسلم يعد من طبقة العشرة المبشرة لهم بالجنة مثلا ومن حيث صغر السن يعد في طبقة من بعدهم فمن نظر الى الصحابة باعتبار الصحبة جعل الجميع طبقة واحدة كما صنع ابن حبان وغيره ومن نظر اليهم باعتبار قدر زائد كالسبق الى الاسلام وشهود المشاهد الفاضلة جعلهم طبقات والى ذلك مال صاحب الطبقات ابو عبد الله محمد بن سعد البغدادي وكذلك من جاء بعد الصحابة وهم التابعون من نظر اليهم باعتبار الاخذ من الصحابة فقط جعل الجميع طبقة واحدة كما صنع ابن حبان ايضا ومن نظر اليهم باعتبار اللقاء قسمهم كما فعل محمد بن سعد ولكل وجه ومعرفة الطبقات من المهمات وفائدتها الامن من تداخل المشتبهين وامكان الاطلاع على تعيين التدليس والوقوف على حقيقة المراد من العنفة كذا في شرح النخبة وشرحه • الطباق بالكسر عند اهل البدع من المحسنات المعنوية ويسمى ايضا بالمطابقة والتطبيق والتضاد والتكافؤ وهو الجمع بين المتضادين وليس المراد بالمتضادين الامرين الوجوديين المتواردين على محل واحد بينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض بل اعم من ذلك وهو ما يكون بينهما تقابل وتناف في الجملة وفي بعض الاحوال سواء كان التقابل حقيقيا او اعتباريا وسواء كان تقابل التضاد او تقابل الازيجاب والسلب او تقابل العدم والملكة او تقابل التضاييف او ما يشبه شيئا من ذلك كذا في المطول [وفيل المطابقة ويسمى بالطباق ايضا وهي ان يجمع بين الشيئين المتوافقين وبين ضديهما ثم اذا شرطت المتوافقين بشرط وجب ان تشترط ضديهما بضد ذلك الشرط كقوله تعالى فاما من اعطى واتقى وصدق بالحسنى فسنيسره للإسرى وامان بخل واستغنى وكذب بالحسنى فسنيسره للعصرى آية فاعطاء والاتقاء والتصديق ضد البخل والاستغناء والتكذيب والمجموع الاول شرط للإسرى والمجموع الثاني شرط للعصرى كذا في الجرجاني] والتقييد بالمتضادين باعتبار الاخذ بالاقل للاحتراز عن الأكثر فانه جار فيما فوق المتضادين ايضا وانما قال في بعض الاحوال ليشتمل طباق السلب كما في قوله تعالى لكن أكثر الناس لا يعلمون يعلمون الآية فان بينهما وان لم يكن التقابل موجودا بناء على تعلق العلم بشيئين وعدم العلم بشيئين آخر الا ان التقابل بينهما في الحالة التي علق كل واحد منهما بشيئين واحد ونظر

الى مجرد مفهوميهما مع قطع النظر عما يتعلقانه كذا في بعض الحواشي • فالطباق ضربان طباق الایجاب سواء كان الجمع فيه بلفظين من نوع اسمين نحو وتحسبهم ايقاظا وهم رقود او فعلين نحو يحيي ويميت او حرفين نحو لها ما كسبت و عليها ما اكتسبت فان في الالام معنى الانتفاع وفي على معنى النضر او كان من نوعين وهذا ثلاثة اقسام اسم مع فعل او حرف وفعل مع حرف لكن الموجود هو الاول فقط نحو او من كان ميتا فاحييناه فان الموت والاحياء مما يتقابلان في الجملة وطباق السلب وهو ان يجمع بين فعلي مصدر واحد احدهما مثبت والآخر منفي او احدهما امر والآخر نهى نحو ولكن اكثر الناس لا يعلمون يعلمون ظاهرا من الحيوة الدنيا ولا تخشوا الناس واخشوني • ومن الطباق ماسماه البعض تدبيجا وقد مر ومنه ما يخص باسم المقابلة كما يجيء ويلحق بالطباق شيان احدهما الجمع بين معنيين يتعلق احدهما بما يقابل الآخر نوع تعلق مثل السببية واللزوم نحو اشداء على الكفار رحماء بينهم فان الرحمة وان لم تكن مقابلة للشدّة لكنها مسببة عن اللين الذي هو ضد الشدة ومنه قوله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا لان ادخال النار يستلزم الاحراق المضاد للاغراق وتانيهما ما يسمى ايهام التضاد كما مر كذا في المطول • قيل لوجه لالتحاق النوع الاول بالطباق لانه داخل في تعريفه لان منا في اللازم مناف لللزوم فبين المذكورين تناف في الجملة فيكون طباقا لا ملحاقه انتهى • ويريد هذا جعله صاحب الاتقان من الطباق وتسميته بالطباق الخفي قال المطابقة ويسمى الطباق الجمع بين متضادين في الجملة وهو قسمان حقيقي ومجازي والثاني يسمى التكنؤ وكل منهما اما لفظي او معنوي واما طباق ايجاب او سلب فمن امثلة ذلك فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا وانه هو اضحك وابكى وتحسبهم ايقاظا وهم رقود ومن امثلة المجازي او من كان ميتا فاحييناه اي ضالا فهديناه ومن امثلة طباق السلب تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك ومن امثلة المعنوي ان انتم لا تكذبون قالوا ربنا يعلم انا اليكم لمرسلون معناه ربنا يعلم انا لصادقون وجعل لكم الارض فراشا والسماء بناء • قال ابو علي الفارسي لما كان البناء رفعا للمبني قبل بالفراش الذي هو على خلاف البناء ومنه نوع يسمى الطباق الخفي كقوله تعالى مما خطيبتهم اغرقوا فادخلوا نارا لان الغرق من صفات الماء فكانه جمع بين الماء والنار • قال ابن المعتز من املح الطباق واخفاه قوله تعالى ولكم في القصص حيوّة لان معنى القصص القتل فصار القتل سبب الحيوّة ومنه نوع يسمى ترصيع الكلام ومنه نوع يسمى المقابلة انتهى ما في الاتقان •

المطابقة هي عند المتكلمين الاتحاد في الاطراف كطاسين فانه عند انكباب احدهما على الآخر تطابقت اطرافهما كذا في شرح الطوائع وشرح المواقف في بحث الوحدة • وعند اهل البديع هي الطباق كما عرفت ويطلق على المشكلة ايضا • وعند المنطقيين يستعمل بمعنى الصدق فانهم يقولون

الكلي مطابق للجزئي بمعنى انه صادق عليه فالصادق عندهم هو المطابق بالكسر وقد يستعمل اهل البيان المطابقة بمعنى صدق المطابق بالفتح على المطابق بالكسر ولذا قيل في المختصر شرح التلخيص مطابقة الكلام للمقتضى صدقه عليه على عكس ما يقال ان الكلي مطابق للجزئي هكذا ذكر الجليلي في حاشية المطول في تعريف علم المعاني •

المطابق بالكسر عند الصرفيين هو مضاعف الرباعي كما في الضربى •

التطبيق كالتصريف عند اهل البديع هو الطباق كما مر وعند اهل النظر عبارة عن ايراد الدليل على

وجه المدعى وهو مرادف التقريب كما يجيى ويطلق ايضا على برهان التطبيق كما سبق •

الطريق في اللغة بمعنى راه وعند الفقهاء هو قسمان الطريق العام ويسمى بالنافذ و بطريق العام ايضا و أطريق الخاص ويسمى بالطريق الغير النافذ وطريق الخاص ايضا وقد سبق في لفظ السنة في فصل الكاف من باب السين • وعند اهل القراءة قسم من احوال الاسناد وقد سبق • وعند الشعراء هو الطرز وقد سبق في فصل الزاء المعجمة • وعند المتكلمين والاصوليين هو الذي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى المطلوب فان كان المطلوب تصورا سمي طريقه معرنا وان كان تصديقا سمي طريقه دليلا و انما اعتبر امكن التوصل لان الطريق لا يخرج عن كونه طريقا بعدم التوصل بل يكفيه امكانه وتيد النظر بالصحيح لان النظر الفاسد لا يستلزم المطلوب فلا يمكن ان يتوصل اليه به اذ ليس في نفسه وسيلة له وقد سبق توضيح التعريف في لفظ الدليل في فصل اللام من باب الدال [وعند اهل الحقيقة عبارة عن مراسم الله تعالى واحكامه التكليفية المشروعة التي لارخصة فيها فان تتبع الرخص سبب لتفغيس الطبيعة المقتضية للوقفة والفترة في الطريق هكذا في الجرجاني] وعند اهل الرمل اسم شكل فيه النقاط فقط هكذا :

الطريقة هي اصطلاح الصوفية طريق موصل الى الله تعالى كما ان الشريعة طريق موصل الى الجنة وهي اخص من الشريعة لاشتمالها على احكام الشريعة من الاعمال الصالحة البدنية والانتهاه عن المحارم والمكراه العامة وعلى احكام خاصة من الاعمال القلبية والانتهاه عما سوى الله تعالى كله كذا في شرح القصيدة الفارضية [والخاصل انها سيرة مختصة بالسالكين الى الله تعالى مشتملة على الاعمال والرياضات والعقائد المخصوصة بها وعلى الاحكام الشريعة لكليهما فهي اخص من الشريعة لاشتمالها عليهما كذا في الاصطلاحات] • ودر لطائف اللغات ميگوید طریقت در اصطلاح صوفیه عبارت است از سیرت مصطفوی که مختص است بسالکان الى الله وبالله ونفی الله از قطع منازل و ترقی در مقامات • ودر مجمع السلوك میفرماید شریعت نگاهداشتن معاملات است و طریقت تزکیه باطن است از خصائل ذمیة و کدورات بشریة بدانکه مجموعه آدمی سه چیز است نفس و دل و روح پس شریعت راه نفس است و طریقت

راه دل و حقیقت راه روح و قال بعضهم الحقيقة هو التوحيد والشرعة الشرائع و الحقيقة لا تنزع بالموت والشرعة تنزع بالموت • ونبي رسالة القشيري الشريعة التزام العبودية والحقيقة مشاهدة الربوبية و ككل شرعة غير مريدة بالحقيقة فغير مقبولة و كل حقيقة غير مريدة بالشرعة فغير محسولة اذ الحقيقة لا تحصل الا بالشرعة پس چون دانستی كه الشريعة اقوالی و الطريقة اعمالی و الحقيقة احوالی باید كه سالک از علم شریعت آنچه مآلبد است بیاموزد و از علم طریقت جمله بجا آرد تا بنور حقیقت رسد و هر كه میکند آنچه پیغامبر علیه السلام فرموده است وی از اهل شریعت است و هر كه میکند آنچه پیغامبر علیه السلام کرده است وی از اهل طریقت است و هر كه بیند آنچه پیغامبر علیه السلام دیده است وی از اهل حقیقت است • بیت • طریقت بی شریعت راست ناید • حقیقت بی طریقت کی کشاید • شریعت در نماز و روزه بودن • طریقت در جهاد اندر فزودن • حقیقت روی در دلدار کردن • نظر اندر جمال یار کردن • انتهى ما فی مجمع السلوك •

طريقة الشمس هي دائرة البروج كما مرت في فصل الرأ من باب الدال •

الطريقة المنكحة عند اهل الهيئة عبارة عن المواضع التي هي من الارض تحت المدارات الجنوبية

بين هبوطي النيرين اي فيما بين الدرجة التاسعة عشر من الميزان التي فيها هبوط الشمس وبين الدرجة الثالثة من العقرب التي فيها هبوط القمر وتلك المواضع من الارض هي الواقعة بين الدائرتين السحائتين على سطح الارض من دوران الخططين الخارجين من مركز العالم على محيطي مداري الهبوطين و هي غير مسكونة سميت بها كانها لعدم قبولها العمارة متحرفة وسموا ما بين الهبوطين من الفلك ايضا بهذا الاسم و نقل عن بعضهم ان الطريقة المتحرفة هي المواضع التي تحت مدار حضيض الشمس او ما يقرب منه و هي تبدل بسبب انتقال الحضيض و على هذا يجوز ان يكون تسمية المواضع التي تحت مدارات ما بين الهبوطين بالطريقة المتحرفة قبل زمان بطليموس اذا كان الحضيض في القديم هناك كذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة في بيان هيئة الارض في الفصل الاول • در كفايت التعليم ميگويد كه نيرين درين درجات ضعيف باشند خاصة قمر بمنزلة آنكس كه بر راه سوزان رود و بعضی گفته اند كه هر كوكبی را طريقه متحرفه است چنانكه شمس را دلو و ميزان و قمر را عقرب و ميزان و زحل را اسد و سنبله و مشتبر را ثور و سنبله و مریخ را ثور و ميزان و زهره را عقرب و جدی و عطارد را جدی و حوت انتهى و مقابل این كه مابین شرف آفتاب و شرف ماه باشد آنرا نيره خوانند كما فی توضیح التفهیم •

الطلاق بالفتح هو اسم من التطبيق بمعنى ارسال • و عند الفقهاء ازالة النكاح بلفظ مخصوص

و هذا لا يشمل الطلاق الرجعي لانه ليس مزبلا للنكاح فلاحسن ان يقلل هو ازالة النكاح او نقصان حله بلفظ مخصوص و احتراز بالقيد الاخير عن الفسخ بخيار العلق و خيار بلوغ الصغيرة و كذا ردة المرأة فان كان

بالفاظ مريضة فطلاق مريم و ان كان بالكنايات فطلاق كناية • ثم اطلاق نوعان سني وبدعي فالسني نوعان سني من حيث العدد و سني من حيث الوقت و البدعي ايضا نوعان بدعي بمعنى يعود الى العدد و بدعي بمعنى يعود الى الوقت كما في الكفاية اما اطلاق السني بقسميه فنوعان حسن واحسن فالاحسن ان يطلق واحدة رجعية في طهر لم يجامعها فيه ثم يتركها حتى تنقضي عدتها و الحسن ان يطلقها واحدة في طهر لم يجامعها فيه ثم في طهر آخر اخرى ثم في طهر آخر اخرى و البدعي بمعنى يعود الى العدد ان يطلقها ثلثا في طهر واحد بكلمة واحدة او ثلثا بكلمات متفرقة او يجمع بين التظليقتين في طهر واحد بكلمة واحدة او بكلمتين متفرقتين فاذا فعل ذلك وقع اطلاق و كان عاصيا و البدعي من حيث الوقت ان يطلق المدخول بها و هي من ذوات الاقراء حالة الحيض او في طهر جامعها فيه و كان اطلاق واقعا • و ايضا اطلاق ثلثة اقسام رجعي و بائن و مغلط فالرجعي منسوب الى الرجعة بالفتح او الكسر و هو الذي لا يحتاج فيه الى تجديد النكاح و لا الى رضا المرأة و ولي الصغيرة و تنقلب عدته الى عدة الوفاة لومات فيها و لا تترك الزينة فيها و يتركان في بيت واحد • و تعدد الامة عدة الحرائر اذا اعتقت فيها ويرث الحي منهما لومات الآخر فيها و يكون مظاهرا و مؤليا اذا ظاهر منها او آلى فيها و يجب اللعان لا الحد بالقذف بخلاف البائن فانه نقيض له في الكل و لذا قيل الرجعي كالقطع و البائن كالفصل و الغليظ هو الطلقات الثلث سواء كان تنجيذا او تعليقا هكذا يستفاد من جامع الرموز و مجمع البركات وغيرهما • [و التظليق الشرعي كرتان على التفريق تطليقة بعد تطليقة يعقبها رجعة و قد كان في الصدر الاول اذا ارسل الثلث جملة لم يحكم الا بوقوع واحدة الى زمن عمر رضي الله عنه ثم حكم بوقوع الثلث سياسة لكثرة بين الناس • و اختلف في طلاق المخطيء كما اذا اراد ان يقول انت جالسة فقال انت طالق فعندنا يصح خلافا للشافعي لعدم التصد كالثائم و الاعتبار انما هو بالقصد الصحيح فنقول اقيم البلوغ و العقل مقام القصد بلاسهو و لاغفلة لانه خفي لا يوقف عليه بالاحرج و لم يقم مقام القصد في الثائم لان السبب الظاهر انما يقوم مقام الشيء عند خفاء وجوده و عدمه و عدم القصد في الثائم مدرك بالاحرج كذا في كليات ابي البقاء •]

الاطلاق في اللغة رهاكردن بندي و دسمت كشادن كما في الصراح و في الخفاجي حاشية البيضاوي في تفسير قوله تعالى مم بكم عمي الآية الاطلاق ضد التقييد و هو في الاصطلاح استعمال اللفظ في معناه حقيقة كان او مجازا •

المطلق على صيغة اسم المفعول من الاطلاق بمعنى الارسال • و المحاسبون يطلقونه على العدد الصحيح • و الحكماء و المتكلمون يطلقونه على المعنيين أحدهما الطبيعة المطلقة و هي الطبيعة من حيث الاطلاق لا بان يكون الاطلاق قيدها و الا لا تبقى مطلقة بل بان يكون الاطلاق عنوانا لملاحظتها و شرحا لحقيقتها و ثانيهما مطلق الطبيعة اي الطبيعة من حيث هي من غير ان يلاحظ معها الاطلاق و بهذا ظهر الفرق بين مطلق الشيء

والشيء المطلق لما توهمه البعض من ان مطلق الشيء يرجع الى الفرد المنتشر والشيء المطلق يرجع الى الكلي الطبيعي ثم ان المطلق ان اخذ على الوجه الاول فسلب الخاص لا يستلزم سلبيه وان اخذ على الوجه الثاني فسلبيه يستلزم سلبيه هكذا ذكر مرزا زاهد في حاشية شرح المواقف في بحث الوجود ويجب ايضا في لفظ المقيد * وقال الاصوليون المطلق هو اللفظ المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات ويقابله المقيد وهو اللفظ الدال على مدلول المطلق بصفة زائدة والمراد بالمتعرض للذات الدال على الذات اي نفس الحقيقة لا الفرد قال الامام الرازي ان كل شيء له ماهية وحقيقة وكل امر لا يكون المفهوم منه عين المفهوم من تلك الماهية كان مغايرا لها سواء كان لارما لها او مفارقا لان الانسان من حيث انه انسان ليس الا الانسان فاما انه واحد او لا واحد فهما قيدان مغايران لكونه انسانا وان كنا نعلم ان المفهوم من كونه انسانا لا ينفك عنهما فاللفظ الدال على الحقيقة من حيث انها هي من غير ان تكون فيه دلالة على شيء من قيود تلك الحقيقة هو المطلق فتبين بهذا ان قول من يتول المطلق هو اللفظ الدال على واحد لا بعينه سهو لان الوحدة وعدم التعيين قيدان زائدان على الماهية فعلى هذا المطلق ليس خاصا ولا عاما ان دلالة فيه على الوحدة والكثرة كما عرفت في لفظ الخاص قال في التحقيق شرح الحسامي فرق بعضهم بين المطلق والنكرة والمعرفة والعام وغيرها بان اللفظ الدال على الماهية من غير تعرض لقيد ما هو المطلق ومع التعرض لكثرة متعينة الفاظ الاعداد وكثرة غير متعينة العام لوحدة متعينة المعرفة لوحدة غير متعينة النكرة والظاهر انه لا فرق بين النكرة والمطلق في اصطلاح الاصوليين ان تمثيل جميع العلماء المطلق بالنكرة في كتبهم يشعر بعدم الفرق بينهما انتهى * فالحق ان المطلق موضوع للثرد قيل وذلك لان الاحكام انما تتعلق بالافراد دون المفاهيمات للقطع بان المراد بقوله تعالى فتحرير رقبة تحرير من افراد هذا المفهوم غير مقيد بشيء من العوارض فالمراد بالمتعرض للذات على هذا الدال على الذات اي الحقيقة باعتبار التحقق في ضمن فرد ما فعلى هذا المطلق من قبيل الخاص النوعي والى هذا اي الى كون المطلق موضوعا للفرد ذهب المحقق التفاتراني وابن الحاجب ولذا عرفه ابن الحاجب بانه لفظ دل على شائع في جنسه والمقيد بخلافه والمراد بشيوع المدلول في جنسه كون المدلول حصة محتملة اي ممكنة الصدق على حصص كثيرة من الحصص المدرجة تحت مفهوم كلي لهذا اللفظ مثل رجل و رقبة فتخرج عن التعريف المعارف لكونها غير شائعة لتعينها بحسب الوضع او الاستعمال على خلاف المذهبين وتخرج منه ايضا النكرة في سياق النفي والنكرة المستغرقة في سياق الاثبات نحو كل رجل وكذا جميع الفاظ العموم ان المستغرق لا يكون شائعا في جنسه قيل المراد بالمعارف المخرجة ما سوى المعهود الذهني مثل اشتر اللحم فانه مطلق وفيه انه ليس بمطلق لاعتبار حضره الذهني ويقابله المقيد وهو ما يدل لاعلى شائع في جنسه فتدخل فيه المعارف

و العمومات كلها فعلى هذا لا واسطة فى الالفاظ الدالة بين المطلق و المقيد لكن اطلاق المقيد على جميع المعارف و العمومات ليس باصطلاح شائع و انما الاصطلاح على ان المقيد هو ما اخرج من شياخ بوجه من الوجوه مثل رقبة مؤمنة فانها و ان كانت شائعة بين الرقبات فقد اخرجها من الشياخ بوجه ما حيث كانت شائعة بين المؤمنة و الكافرة فازيل ذلك الشياخ عنه و قيد بالمؤمنة و بالجملة فلا يلزم فيه الاخراج عن الشياخ بحيث لا يبقى مطلقا اصلا بل قد يكون مطلقا من وجه مقيدا من وجه هكذا يستفاد من العضدي و حاشيته للتفتازاني * و المطلقة هي عند المنطقيين تطلق فى الاصل على قضية لم تذكر فيها الجهة بل يتعرض فيها بحكم الايجاب او السلب اعم من ان يكون بالقوة او بالفعل فهي مشتركة بين سائر الموجبات الفعلية و الممكنة فان الموجبات هي التي ذكرت فيها الجهة فهي مقيدة بالجهة و المطلقة غير مقيدة بها و غير المقيد اعم من المقيد الا ان المطلقة لما كانت عند الاطلاق يفهم منها النسبة الفعلية عرفا و لغة حتى اذا قلنا كل ج ب يكون مفهوما ثبوت ب لـج بالفعل خصوصاً بالقضية التي نسبة المحمول فيها الى الموضوع بالفعل و سموها مطلقة عامة فتكون مشتركة بين الموجبات الفعلية لا الممكنة ان قيل المطلقة و هي غير الموجبة اعم من ان تكون النسبة فيها فعالية او لا و تفسير اعم بالاختص ليس بمستقيم و ايضا لو كان معناها النسبة فيها فعلية لم تكن مطلقة بل مقيدة بالفعل قلت مفهوما و ان كان فى الاصل اعم لكن لما غلب استعمالها فيما تكون النسبة فيه فعلية سميت بها و لا امتناع في تسمية المقيد باسم المطلق اذا غلب استعماله فيه ان قيل المطلقة سواء كانت بالمعنى الاول او الثاني قسمة للموجهة فكيف يكون اعم منها قلت للمطلقة اعتباران احدهما من حيث الذات اي ما صدقت عليها و هو قولنا كل ج ب اولا شئى من ج ب و ثانيهما من حيث المفهوم و هو انها ما لم تذكر فيها الجهة ففي اعم منها بالاعتبار الاول دون الثاني و هذا كالعام و الخاص فان صدق العام على الخاص بحسب الذات لا بحسب العموم و الخصوص ان قلت الفعل كيفية للنسبة فلو كان مفهوم المطلقة ما ذكرت كانت موجهة قلت الفعل ليس كيفية للنسبة لان معناه ليس الا وقوع النسبة و الكيفية لابد ان تكون امرا مغايرا لوقوع النسبة الذي هو الحكم ان الجهة جزء آخر للقضية مغاير للموضوع و المحمول و الحكم * و انما عدوا المطلقة فى الموجبات بالمجاز كما عدوا السالبة فى العمليات و الشرطيات و لا يرد انه على هذا ان كان فى الممكنة حكم لم يكن بينها و بين المطلقة فرق و الا لم تكن قضية لانا نقول ان الممكنة ليست قضية بالفعل لعدم اشتغالها على الحكم و انما هي قضية بالقوة القريبة من الفعل باعتبار اشتغالها على الموضوع و المحمول و النسبة و عدوها من القضايا كعدم المخيلات منها مع انه لا حكم فيها بالفعل و من ههنا قيل ان المطلقة مغايرة للممكنة بالذات و المفهوم جمعيا قيل و الذي يقتضيه النظر الصائب ان الثبوت بطريق الامكان ان كان مغايرا لامكان الثبوت فالممكنة مشتملة على الحكم و الجهة فتكون موجهة و كذا

المطلقة العامة لكون الفعل جهة مقابلة لامكان حينئذ وان لم يكن مغايرا فلا حكم فيها فالمطلقة العامة هي القضية المطلقة و عدها في الموجهات باعتبار كونها في صورة الموجهة لاشتمالها على قيد الفعل وقد يقال المطلقة للوجودية اللادائمة والوجودية للاضروورية ايضا ولعل منشأ الاختلاف انه قد ذكر في التعليم الاول ان القضايا اما مطلقة او ضرورية او ممكنة ففهم قوم من الاطلاق عدم التوجيه فبين القسمات بانها اما موجهة او غير موجهة والموجهة اما ضرورية او لا ضرورية والآخرون فهموا من الاطلاق الفعل فمنهم من فرق بين الضرورة والدوام فقال الحكم فيهما اما بالقوة وهي الممكنة او بالفعل ولا يخلو ما ان يكون بالضرورة فهي الضرورية او بالضرورة وهي المطلقة فسمي الوجودية للاضروورية بها ومنهم من لم يفرق بينها فقال الحكم فيها ان كان بالفعل فان كان دائما فهي الضرورية والا فالمطلقة فصارت المطلقة هي الوجودية اللادائمة وتسمى مطلقة اسكندرية لان اكثر امثلة المعلم الاول للمطلقة لما كانت في مادة اللادوام تحزرا عن فهم الدوام ففهم اسكندر الافردوسي منها اللادوام وربما يقال المطلقة للعرفية العامة وهي التي حكم فيها بدوام النسبة مادام الوصف هكذا خلاصة ما في شرح المطالع وحاشية المولوي عبد الحكيم لشرح الشمسية * فائدة * المراد بالفعل ههنا ما هو قسيم القوة وهو كون الشيء من شأنه ان يكون وهو كائن كذا ذكر المولوي عبد الحكيم ويقترب منه ما وقع في بعض حواشي شرح الشمسية قولهم بالفعل وبالاتفاق العام ومطلقا الفاظ مترادفة بمعنى وقت من الاوقات فاذا قلنا كل ج ب بالفعل او بالاتفاق العام او مطلقا يكون معناه ان ثبوت المحمول للموضوع في الجملة اي في وقت من الاوقات وانتهى • وتطلق المطلقة ايضا عندهم على قسم من الشرطية كما مر • وعند اهل البيان على قسم من الاستعارة وهي استعارة لم تقترن بصفة ولا تفربح كما يجيء •

فصل اللام * المطلب بالموحدة هو عند المهندسين يطلق على شكل مسطح كثير الاضلاع شبيه بانطبل وهو نقارة صغيرة تضرب لاطارة الطير مثل البط في صيد البازي وغيره كذا في شرح خلاصة الحساب •

الطول بالضم وسكون الواو يطلق على معان الاول الامتداد الواحد مطلقا اي من غير ان يعتبر معه قيد وبهذا المعنى يقال كل خط فهو في نفسه طويل اي هو في نفسه بعد واحد وامتداد واحد والثاني الامتداد المفروض اولا وهو احد الابعاد الثلاثة الجسمية [ويقابله العرض وهو الامتداد المفروض ثانيا والعرض وهو الامتداد المفروض ثالثا كما في الجسم المربع] والثالث اطول الامتدادين المتقاطعين في السطح وهذا هو المشهور فيما بين الجمهور وبهذا المعنى يقال السطح ماله طول وعرض والرابع الامتداد الآخذ من رأس الانسان الى قدمه والامتداد الآخذ من رأس ذوات الاربع الى مؤخرها كما يقال العرض للامتداد الآخذ من يمين الانسان او ذوات الاربع الى شماله والعرض للامتداد الآخذ من صدر الانسان الى ظهره ومن ظهر ذوات الاربع الى الارض كذا في شرح المواقف في

مباحث الحكم لكن في شرح الطوال البعد الآخذ من رأس الانسان الى قدمه طول الانسان والبعد الآخذ من ظهر ذوات الاربع الى اسفله طولها والبعد الآخذ من يمين الانسان الى يماره عرض الانسان والبعد الآخذ من رأس الحيوان الى ذنبه عرض الحيوان •

طول البلد هو عند اهل الهيئة قوس من معدل النهار محصورة بين دائرتي نصف نهار ذلك البلد ونصف نهار احد طرفي العمارة شرقا او غربا وتوضيحه ان دائرة نصف النهار في مبدأ العمارة تمر بسمت رأس اهلها وتقطع معدل النهار على نقطة وان دائرة نصف النهار في البلد المفروض تمر بسمت رأس اهلها فتقطع المعدل على نقطة اخرى فالقوس المحصورة من المعدل بين نصفي النهار هي المسماة بطول ذلك البلد فالمراد بقولهم احد طرفي العمارة الطرف الذي هو مبدأ العمارة وقولهم شرقا او غربا اشارة الى الاختلاف في مبدأ العمارة فان حكماء الهند اعتبروا مبدأ العمارة آخر العمارة في جهة الشرق لقربه منهم واليونانيون اعتبروها آخر العمارة في جهة المغرب لقربه منهم فعلى الاول طول البلاد عن المبدأ الى جهة الشرق وعلى الثاني الى جهة الغرب قال عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة التعريف المذكور غير مانع فان كل دائرة نصف النهار تقاطع على موضعين متقابلين فبين هاتين الدائرتين اربع قسي من المعدل وليس طول البلد الا احدها وغير جامع لخروج طول نهاية العمارة لاتحاد نصف نهارها مع نصف نهار المبدأ الا ان يعتبر التغيرات الاعتباري والصواب ان يقال هو قوس من معدل النهار تبتدئ من تقاطعه مع النصف الظاهر من نصف نهار مبدأ العمارة وينتهي الى تقاطعه مع النصف الظاهر من نصف نهار ذلك البلد بشرط ان يؤخذ من الابتداء على التوالي ان كان المبدأ جانب الغرب وعلى خلاف التوالي ان كان المبدأ جانب الشرق ثم انه لا يكون للبلد الواقع تحت نصف نهار المبدأ طول وكذا لا يمكن اعتباره لما عرضه تسعون لعدم تعيين نصف النهار هناك انتهى •

طول الكوكب هو عند اهل الهيئة قوس من فلك البروج مبتدئة من اول الحمل الى مكان الكوكب وتسمى تقويم الكوكب ايضا فان كان مكان الكوكب حقيقيا كان الطول حقيقيا وان كان مرئيا كان الطول مرئيا وان كان مكان الكوكب على نفس اول الحمل فلا تقويم للكوكب حينئذ والحركة التي بها يقطع الكوكب تلك القوس المسماة بالطول تسمى حركة تقويمية وحركة طولية وقد يطلق الطول على تلك الحركة ايضا ومعنى مكان الكوكب يجيء في محله اي في فصل النون من باب الكاف هكذا يستفاد من تصانيف الفاضل عبد العلي البرجندي • ودر توضيح التقويم

مستور است طول كوكب چنانكه مسمى بتقويم كوكب كند مسمى به هيئت كوكب نیز كند •

الطويل عند اهل العروض اسم بحر مختص بالعرب وهو فعول مفاعيلن اربع مرات استعمال مقبوض العروض كذا في عنوان الشرف ووجه تسميته او بطويل آنست كه يك بيت او چهل وهشت

حرف می آید و هیچ بحر دیگر بچهل و هشت حرف مستعمل نمیشود و بعضی گویند طویل از آن جهت گویند که مجزؤ نمی آید و هرگز از هشت رکن کمتر نیست بخلاف بحر دیگر و بعضی عکس طویل را یعنی مفاعیلن فعولن چهار بار عریض مقلوب طویل نامند مثال طویل • شعر • دل ارام مارا گر بوعده ونا بودی • بنوعی بدی کآخر تسلی ما بودی • کذا فی عروض سیفی و تمثیل آن به بیت فارسی منافی اختصاص آن بکلام عربی نبود چراکه این بحر مستعمل در محاورات اهل فارس کمتر است • و بعض معانی طویل در لفظ طول مذکور شد •

التطویل عند اهل المعانی هو ان يكون اللفظ زائدا على اصل المراد لا لفائدة ولا يكون اللفظ الزائد متعینا كقول عدي • مصراع • والفی قولها کذبا ومینا • الفی ای وجد و الکذب و المین بمعنی واحد ولا فائدة فی الجمع بینهما فاحدهما زائد کذا فی المطول فبقوله لا لفائدة خرج الاطناب وبقوله ولا يكون الخ خرج الحشر لان الزائد فيه متعین و هو غیر مقبول و فی جامع الصنائع سئى الوطواط الطویل بالחסو التبییم •

المستطیل هو عند المهندسين و یسمى بالمسطح ایضا سطح مستو احاط به اربعة اضلاع غیر متساربة بجمیعها بل يكون كل ضلعین متقابلین منها متساویین و يكون جمیع زواياه قوائم و یعرف ایضا بانه سطح یتوهم حدوته بتوهم حركة خط قائم على طرف خط لايساريه الى ان ينتهي تلك الحركة على طرف آخر لذلك الخط الذي قام عليه هكذا کذا فی ضابط قواعد الحساب •

فصل السیم * الطعوم بالعين ماهية بدیهة قال الحكماء الطعوم منها بمائط و منها مركبة فبمائطها تسعة حاملة من ضرب ثلثة فی ثلثة لان الفاعل اما حارّ او بارد او معتدل و القابل اما لطيف او كثيف او معتدل فالخار يفعل كيفية غير ملائمة للاجسام از من شأنه التفريق ففی الكثيف يفعل كيفية كثيفة غير ملائمة فی الغاية و هي المرارة و فی اللطيف يفعل دونها و هي الحرافة و فی المعتدل ملوحة و هي ما بینهما ای بین المرارة و الحرافة و البارد يفعل كيفية غير ملائمة از من شأنه التکثیف الذي لا یلائم الاجسام لكن عدم ملائمته اقل من عدم التفريق ففی الكثيف يفعل عفومة لانه يتضاعف التکثیف و فی اللطيف يفعل حموضة لكون عدم ملائمته بین بین لان الفاعل یکثف ببرده و یغوص فيه بلطافته و فی المعتدل قبضا دون العفومة و فوق الحموضة اذا العفص بقبض ظاهر اللسان و باطنه و القابض یقبض ظاهره فقط و المعتدل يفعل فعلا ملائما ففی التکثیف الحرارة و فی اللطيف الدسومة و فی المعتدل التفاهة فهذه طعوم بسیط و ترکیب منها طعوم لانهاية لها و ذلك اما بحسب التركيب او بحسب ترك الاسباب فمنها ماله اسم علیحدة نحو البشاعة المركبة من مرارة و قبض کما فی الحُصّ و نحو الزعونة المركبة من ملوحة و مرارة کما فی السخنة و ربما تنضم اليها ای الى الطعوم كيفية لمسية فلا یبیز الحس

بينهما اي بين الكيفية اللسمية و الطسمية فيصير مجموعهما كطعم واحد وذلك كاجتماع تفريق و حرارة مع طعم من الطعوم فيظن مجموع ذلك حرارة او كاجتماع تكثيف و تجفيف مع طعم من الطعوم فيظن مجموع ذلك عفومة كذا في شرح المواقف •

الطعام في العرف الماضي الحنطة و دقيقها ولذا قال المصنف التوكيل بشراء طعام يقع على البر و دقيقه وفي المصباح الطعام عند اهل الحجاز البر خاصة وفي العرف الطعام اسم لما يؤكل و الشراب اسم لما يشرب والمراد به في قول المصنف و يباع الطعام كيلا و جزافا الحبوب كلها لا البر وحده و لا كل ما يؤكل بقرينة قوله كيلا و جزافا و اما في باب الايمان فقال في البزارية لا يأكل طعاما ينصرف الى كل مأكول مطعوم حتى لو اكل الحل حنث و قال بعض المشايخ الطعام في عرفنا ينصرف الى ما يمكن اكله يعني المعتاد لاكل كاللحم المطبوخ و المشوي و نحوه و قال الصدر الشهيد و عليه الفتوى فلا تدخل الحنطة و الدقيق و الخبز كما في النهاية هذا كله خلاصة ما في البحر الرائق شرح كنز الدقائق في كتاب البيع في شرح قوله و يباع الطعام كيلا و جزافا •

الطلسم بفتح الطاء و كسر اللام المخففة و قيل بكسر الطاء و اللام المشددة هو الخارق الذي مبدأه القوى السماوية الفعالة الممزوجة بالقوايل الارضية المنفعلة لتحثت به الامور الغريبة فان لحدوث الكائنات العنصرية التي اسبابها القوى السماوية شرائط مخصوصة بها يتم استعداد القابل فمن عرف احوال القابل و الفاعل و قدر على الجمع بينهما عرف ظهور آثار مخصوصة غريبة عجيبة كذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة • وفي شرح المواقف في المقصد الثالث من المرصد الاول من موقف السمعيات ان الطلسم عبارة عن تمزيج القوى السماوية الفعالة بالقوى الارضية المنفعلة الى آخر ما ذكره عبد العلي البرجندي •

الطامة بتشديد الميم در لغت روز قيامت را گویند كما في الصراح •

وطامات نزد صوفیه معارف را گویند که در اوان سلوك بر زبان سالک گذر کند و خرق عادت و کرامت را نیز میگویند •

اهل طامات نزد صوفیه سالکی را گویند که بیان حقائق خود کند و اظهار کرامت خود خواهد و کند و در مقامات کشف و کرامت مقید شده باشد کذا في بعض الرسائل و در کشف اللغات گوید طامات نزد صوفیه عبارت از خود نمائی و خود فروشی و کمالاتی است که از جهت فریبیدن عوام الناس و تسخیر ایشان کنند •

فصل النون * الطمأنينة بالفتح و الضم هي زيادة توطین و تسکین تحصل للنفس على ما ادرته فان كان المدرك يقينيا فاطمئنانها زيادة اليقين و كماله كما يحصل للمتقين بوجود مكة و بغداد بعد ما يشاهدهما و اليه الاشارة بقوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه السلام و لكن ليطمئن قلبي فان اليقين تتفاوت

مراتبه قوة وضعقا بلا احتمال النقيض كما ذهب اليه البعض وان كان ظننا فاطمئنانها رجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل في حد اليقين وحاصله سكنون النفس عن الاضطراب بسبب الشبهة وهو المراد بقول الاصوليين الخبر المشهور يفيد علم الطمأنينة هكذا يستفاد من التلويح والجلبي [وفي كليات ابي البقاء الطمأنينة اسم من الاطمئنان وهو لغة سكنون وشرعا القرار مقدار التسبيحة في اركان الصلوة وانها واجبة فيلزم سجدة السهو بتركها سهوا ويكره اشد الكراهة تركها عمدا ويلزمه الاعادة ان بقي الوقت وتجب التوبة بعد الوقت انتهى]

الطنين بالنون كجيبب لغة صوت الذباب وفي العرف الطبي صوت سعه الانسان لا من خارج والفرق بينه وبين الدوري ان صوت الطنين احدث وادق والدوري الين واعظم كذا في بحرالاجواهر •

الطينة بالكسر وسكون الياء هي من اسماء العلة المادية كما يجيى •

فصل الياء * الطلاء بالكسر والمد لغة ما يطل على العضو من الدواء والفرق بينه وبين الضماد ان الطلاء يخص بالاشياء السيالة التي يحتاج فيها الى الشد ويطلق ايضا على ما يطبخ من عصير العنب حتى ذهب ثلثاه او اكثر ويسميه العجم بالفختنج وبعض العرب يسميه الخمر وفي الملتقى هو العصير اذا طبخ حتى كان الذاهب منه اكثر من النصف واقل من الثلثين كذا في بحرالاجواهر وعند الفقهاء هو ماء عنب طبخ فذهب اقل من ثلثيه فان كان الذاهب النصف اختص باسم المنصف وان كان اقل من النصف سمي بالباق وان كان اكثر من النصف واقل من الثلثين لم يسم باسم خاص • ويدخل في الطلاء الطبخ وهو عصير العنب يصب الماء فيه ثم يطبخ قبل الغليان حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه فيكون الذاهب من العصير اقل من الثلثين وكذا يدخل فيه الجمهوري وهو الذي من ماء العنب يصب عليه الماء ويطبخ ادنى طبخة • واعلم ان الطلاء اسم لكل ما غلظ من الاشربة شبه بالطلاء الذي يطل به من قطران ونحوه ذكره في المغرب ولا شك ان الاشربة المذكورة يحصل لها غلظ بالطبخ وان كان بعضها لغظ من بعض وهو بهذا المعنى شامل للمثلث ايضا بل صرح في الصحاح ان الطلاء اسم للمثلث لكن الفقهاء ارادوا به ما سوى المثلث من الاشربة المسكرة المأخوذة كذا في البرجندي وفي جامع الرموز الطلاء ماء عنب خالص طبخ قبل الغليان بالشمس او بالنار فذهب اقل من ثلثيه فبقيد الخالص خرج الفختنج والجمهوري وقيل اذا ذهب بالطبخ ثلثه فطلاء او نصفه فمنصف انتهى •

الطي بالفتح وتشديد الياء عند اهل العروض هو حذف الحرف الرابع من الجزء كذا في عنوان الشرف وفي رسالة قطب الدين السرخسي هو اسقاط الرابع الساكن وهكذا في عروض سيفي والجزء الذي فيه وقع الطي يسمى مطويا وفي بعض الرسائل العربية الطي اسقاط الرابع الساكن اذا كان ثاني سببه والقيد الاخير احتراز عن الرابع الساكن في مسن تقع ان في الخفيف والهجاء

فانه لا يجوز فيه الظي ولذا اعتبر تفع فيهما وتدا مفروقا و كذب مفصلا •

* باب الظاء المعجمة *

فصل الراء المهمة * الظفرة بفتح الظاء والفاء وبضمها و سكون الفاء اشتهر عند الاطباء كانهم

شبهوها بالظفر في بياغها وصلابتها ولذا يقال لها بالفارسية ناخنه وهي زيادة عصبية تنبت في المآق وتمد حتى تندسط على السواد وتمنع الابصار كذا في بحر الجواهر •

الظاهر بالهاء في اللغة الواضح وعند النحاة هو الاسم الذي ليس بضمير و يسمى بالظهر ايضا

كما عرفت في فصل الراء من باب الضاد المعجمة • و عند الاصوليين هو لفظ ظهر المراد منه بنفس الصيغة اي المراد المختص بالوضع الاصلي او العرفي دون المراد المختص بالمتكلم لانه لو علم مراد المتكلم يكون نصا لان مراد المتكلم هو ما سبق لاجله الكلام فبقيد الظهور خرج الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه والقييد الاخير خرج النص وهذا مبني على مذهب المتأخرين فانهم شرطوا في الظاهر ان لا يكون معناه مقصودا بالسوق اصلا فارقا بينه وبين النص فلو قيل ابتداء جاءني القوم كان نصا في مجيئ القوم لكونه مقصودا بالسوق ففي النص زيادة ظهور ووضح بالنسبة الى الظاهر لانه سبق للمقصود ولذا كانت عبارة النص راجحة على الاشارة عند التعارض واما المتقدمون فقالوا المعتبر في الظاهر ظهور المراد منه سواء كان مسوقا له او لا وفي النص كونه مسوقا له سواء احتمل التخصيص والتاويل او لا فالظاهر عندهم اعم من النص وفي بحر النكات حاشية البداية في باب الحيف في مسألة جواز القربان عند انقطاع الدم الفرق بين الظاهر والاشارة وبين النص والعبارة هو ان السوق سوقان سوق مقصود وسوق غير مقصود والسوق المقصود لا يكون الا في النص والعبارة والسوق الغير المقصود يكون في الظاهر فكل نص ظاهر وليس كل ظاهر نصا والاشارة لا سوق فيها اصلا مقصودا ولا غير مقصود لانها ابدا تكون مفهومة من لفظ مجرد من النظر الى الاسناد الذي فيه فتجرت عن السوق بالكلية اذ لا يتصور السوق في لفظ مفرد خال عن الاسناد بخلاف الظاهر فانه ابدا يكون باسناد وكل كلام يتضمن اسنادا فهو لا يخلو عن سوق ما قطعنا غايته ان ذلك السوق قد لا يكون مقصودا وذلك لا يخل بكونه مسوقا فينتج ان الظاهر لا يخلو عن الاسناد اما مقصود او غير مقصود ثم العبارة يشترط فيها مطلق السوق مقصودا كان او لا فهي اعم من النص مطلقا ومساوية للظاهر ومباينة للاشارة والظاهر اعم من النص مطلقا ومساو للعبارة ومباين للاشارة والنص اخص من الظاهر والعبارة مطلقا ومباين للاشارة انتهى كلامه • فعلم من هذا ان الظاهر والنص من انواع الكلام وقد وقع في نور الانوار شرح المنار ايضا ان الظاهر والنص والمفسر والمحكم والخفي والمشكل والمجمل والمتشابه كلها من انواع الكلام

لا من انواع الكلمة لكنه قال وكذا الحال في العبارة والاشارة والدلالة والانتضاء والمفهوم من كشف البزدي ان الظاهر والنص من انواع اللفظ مفردا كان او مركبا حيث قال الظاهر ما دل على معنى بالوضع الاصلي او العرفي ويحتمل غيره احتمالا مرجوحا • وقيل هو ما لا يفقر في انادته لمعناه الى غيره ثم قال ما قيل ان قصد المتكلم اذا اقترن بالظاهر صار نصا وشرط في الظاهر ان لا يكون معناه مقصودا بالسوق اصلا وان كان حسنا لكنه مخالف لعامة الكتب فان شمس الأئمة ذكر في اصول الفقه الظاهر ما يعرف المراد منه بنفس السماع من غير تأمل كقوله تعالى احل الله البيع وهكذا ذكر القاضي الامام ابو زيد في التقويم وصدر الاسلام ابو اليسر في اصول الفقه ورأيت في نسخة من تصانيف اصحابنا الحنفية في اصول الفقه الظاهر اسم لما يظهر المراد منه بمجرد السمع من غير اطالة فقرة ولا احالة روبة كقوله تعالى الزانية والزاني الآية وذكر ابو القاسم السمرقندي الظاهر ما يظهر المراد منه لكنه يحتمل احتمالا كالامر يفهم منه الاجاب وان كان يحتمل التهديد وكانه يدل على التحريم وان كان يحتمل التنزيه فتثبت بما ذكرنا ان عدم السوق في الظاهر ليس بشرط بل هو ما ظهر المراد منه سواء كان مسوقا او لم يكن ولم يذكر احد من الاصويين في تحديده للظاهر هذا الشرط ولو كان منظورا لما غفل عنه الكل انتهى كلام كشف البزدي • وهكذا يفهم من العضدي حيث قال من اقسام المتن الظاهر وهو ما دل على معنى دلالة ظنية فخرج النص لكون دلالة قطعية فالنص ما دل على معنى دلالة قطعية وقد يفسر الظاهر بانه ما دل دلالة واضحة فيشتمل النص ايضا اذ الدلالة الواضحة اعم من القطعية والظنية ثم الدلالة الظنية اما بالوضع كالاسد للحيوان المفترس واما بعرف الاستعمال كالغائط للخارج من الدبر بعد ان كان في الاصل للمكان المطمئن فيشتمل التعريف للمجاز وهو اقرب انتهى • والامدي قال ان الظاهر ما دل دلالة ظنية بالوضع او بالعرف فيخرج المجاز عن الحد وذكر الغزالي في المستصفى ان الظاهر هو الذي يحتمل التأويل والنص هو الذي لا يحتمله كذا في كشف البزدي * فائدة * حكم الظاهر والنص عند الحنفية وجوب العمل بما ظهر منهما قطعا ويقينا واما احتمال المجاز فغير معتبر لانه احتمال غير ناش عن دليل واما عند تعارضهما فالنص ارجح لان الاحتمال الذي في الظاهر تأيد بمعارضة النص وعند الشافعية وجوب العمل واعتقاد حقيقة المراد لانبروت الحكم قطعا ويقينا لان الاحتمال وان كان بعيدا قاطع لليقين فالحنفية اخذوا القطع بمعنى ما يقطع الاحتمال الناشي عن دليل والشافعية اخذوا القطع بمعنى ما يقطع الاحتمال اصلا •

[ظاهر العلم عبارة عند اهل التحقيق من اعيان الممكنات •

[ظاهر الوجود عبارة عن تجليات الاسماء فان الامتياز في ظاهر العلم حقيقي والوحدة نسبية

و اما في ظاهر الوجود فالوحدة حقيقية والامتياز نسبي •

[**ظاهر الممكنات** هو تجلي الحق بصور اعيانها وصفاتها وهو المسمى بالوجود الالهي

وقد يطلق عليه ظاهر الوجود •

[**ظاهر المذهب** و ظاهر الرواية المراد بهما ما في المبسوط والجامع الكبير والجامع الصغير

والسير الكبير والمراد بغير ظاهر المذهب والرواية الجرجانيات والكيسانيات والهارونيات كذا في الجرجاني •]

الظهار بالكسر لغة مصدر ظاهر الرجل اي قال لزوجته انت علي كظهر امي اي انت علي حرام

كظهر امي فكأن عن البطن بالظهر الذي هو عمود البطن لئلا يذكر ما يقارب الفرج ثم قيل ظاهر من

امراته فعدي بمن لتضمن معنى التجنب لاجتناب اهل الجاهلية عن المرأة المظاهر منها اذ الظهار طلاق

عندهم كما في الكشاف وشرعا تشبيهه مسلم عاقل بالغ زوجته او جزء منها شائعا كالثلث والربع او ما يعبر به

عن الكل بما لا يحل النظر اليه من المحرمة على التأييد و لو برضاع او مهرية وزاد في النهاية قيد الاتفاق

احتراز اعمال وقال انت علي مثل فلانة وفلانة ام من زنى بها او بنتها لم يكن مظاهرا ولا فرق بين كون ذلك

العضو او غيره مما لا يحل اليه النظر و اما خص باسم الظهار تغليباً للظهر لانه كان الاصل في

استعمالهم فالتشبيه مخرج لنحو انت امي واختي فانه ليس ظهارا كما في مبسوط صدر الاسلام

فلو قال ان فعلت كذا فانت امي وفعلته فهو باطل وان نوى التحريم وقيد المسلم احتراز عن الذمي

والعاقل عن المجنون والبالغ عن الصبي فان ظهار هؤلاء غير صحيح و الاضافة مخرجة لما قالت المرأة

لزوجها انت علي كظهر امي فانه ليس بشيى وعن ابي يوسف رح انه ظهار وقال الحسن انه يمين

كما في المحيط وقيد الزوجة مخرج لاجنبية اولامته قال لها ان تزوجتك فانت علي كظهر امي فانه

لم يكن ظهارا الا اذا تزوج الاجنبية والامة بعد اعتاقها فانه ينقلب ظهارا كما في قاضيان وغيره

وقيد على التأييد مخرج لما اذا شبه بمزنية الاب والابن فان حرمتها لا تكون مؤبدة ولذا لو حكم

بجواز نكاحها نفذ عند محمد رح خلافا لابي يوسف رح ويدخل ما اذا شبه بظهار امراة قبل هذه المرأة

او نظر الى فرجها بشهوة فانه ظهار عند ابي يوسف رح خلافا لابي حنيفة رح • ثم حكم الظهار حرمة

الوطي ودواعيه الى وجود الكفارة هكذا يستفاد من جامع الرموز وفتح القدير •

الاظهار هو عند الصرفيين والقراء خلاف الادغام اي فكه وتركه و يسمى بالبيان ايضا كما

في المراح و شروحه •

اظهار المضم نزد بلغاء آنست که شعری گفته شود بر وجهی که از حروف کلامی مخصوص

و یا از جمله حروف تهجی هرچه شخصی در ضمیر خود گیرد چون مصراع مصراع یا بیت بیت آن

شعر بخوانند و از آن شخص بپرسند که آن حرف در اینجا هست یا نه و آن کس معین نماید معلوم

شود که کدام حرفست موافق قاعده که مقرر کرده اند مثال آنچه از کلام مخصوص حرفی در خاطر کنند

حروفی که درین مصراع • ع • سخن عشق جز بیار مگو • هستند ازینها یکی را فرض کنند و بپرسند معلوم گردد ازین دو بیت • بیت • آن شاه بخت نمود با حسن و جمال • چو گل خطی گوی چو آن نقطه خال • شد هوش دلم چو جلوه گر شد معشوق • گفتم که مباد هرگزت بیم زوال • و قاعده دریافت آن چنانست که از مصراع اول یک عدد بگیرند و از دوم دو و از سیوم چهار و از چهارم هشت مجموع اعداد این چهار چون جمع نمایند پانزده شود که مطابق عدد حروف • سخن عشق جز بیار مگو • هستند پس اگر حرف مفروض در مصراع اول یافته شود فقط آن سین است و اگر در دوم فقط باشد آن خا است و اگر در اول و دوم است آن نون است چرا که مجموع یک و دوسه باشد و سیومی حرف آن مصراع همین نون است و همبرین قیاس تا آخر [مثال آنچه از حروف تهجی در خاطر گیرند دریافته شود این ابیات استرآبادی است • بیت • ز ذات شاه غاری ظل خالق • قضا نازل خجل جان از مناهی • بهر بی زر صریح و بی غرض گوی • ز بخت وی بلعل و زر بری بی • سلاح صف خیلش فیض کلی • صف جیش ثقیلش لائق کی • ملاذ دهر و ضد سیم و زر نیز • شود صدره دم نوشیدن می • معانی لطیف وی نگه کن • ملائم قول و لفظ معنی وی • پس از بیت اول یک حساب کنند و از دوم بیت دو و از سیم بیت چهار و از چهارم بیت هشت و از پنجم بیت شانزده مثلاً اگر حرف مضمر در بیت اول یافته شود و در باقی ابیات نباشد اول حرف تهجی است که الف باشد و اگر در بیت اول و پنجم بهم رسد و در دیگر ابیات نباشد پس حرف هفدهم باشد که قاف است بر طبق قاعده که جهت مثال قسم اول مذکور شد فرق این است که در اینجا جهت گرفتن عدد ملاحظه مصراع است و در اینجا ملاحظه بیت است کذا فی مجمع الصنائع] •

المظهر بفتح الهاء المخففة عند النجاة هو الظاهر كما عرفت •

التظهير نزد شعراء تکرار حرفیست که پیش از حرف اعتاب باشد • شعر • مثاله خان اعظم ستوده

آنکه بشر • از کرمهای اوست مستبشر • رای روی است و شین اعتاب و با تظهير کذا فی جامع الصنائع •

الاستظهار اعلم ان الاطباء یأمرون بالاستظهار و ان لم یکن الاخلاط زائدة زیادة شديدة توجب

الاستفراغ و لكن زیادة ما يستحب فيه الاستفراغ ليحصل امن من حصول امتلاء القرى الموجب

للامراض دفعة و فجأة و الفرق بین الاستظهار و التقدم بالحفظ ان الاستفراغ فی الاستظهار یكون خارجا

عن غیر حد الاعتدال و فی التقدم بالحفظ لا یكون خارجا عنه بل یكون الى حد یقطع السبب فقط من

او ینقل البدن الى السنة المضادة و كلاهما یكون لمن یعتاده مرض قبل حدوثه به کذا قال النفیس

و قال الاقصرائي الفرق بین الاستظهار و التقدم بالحفظ ان الاول فی غیر المعتاد و الثاني فی حق المعتاد

کذا فی بحر الجواهر •

فصل الفاء * الظرف بفتح الظاء و الراء المهملة لغة بمعنى زيرك شذن الظريف زيرك و زيبا و خوش طبع كذا في كشف اللغات و الصراح قال أبو البقاء في حاشية الكافية في بحر خبر لا التي لنفي الجنس و الظرف تطلق على الملكة التي تكون مبدأ لصدور الالفاظ التي لا تخلو عن ظرافة و ايهام و تطلق على هذه الالفاظ ايضا انتهى كلامه فمن له تلك الملكة يسمى ظرفا •

الظرف بالفتح وسكون الراء عند اهل العربية يطلق على معان منها اسم ما يصح ان يقع فيه فعل زمانا كان او مكانا و الاول ظرف زمان كاليوم و الدهر والثاني ظرف مكان كاليمين و الشمال • و في الهداد حاشية الكافية ظرف الزمان ما يصلح جوابا لمتى و ظرف المكان ما يصلح جوابا لاي انتهى اي اسم ما يصلح النخ يقال له اسم الظرف ايضا قال في التوضيح من اسماء الظروف مع انتهى و من اقسام اسماء الظروف اسماء الزمان و المكان وهي الاسماء الموضوعة للزمان و المكان باعتبار وقوع الفعل فيهما مطلقا اي من غير تقييد بشخص او زمان او مكان فاذا قلت مخرج فمعناه موضع الخروج المطلق او زمان الخروج المطلق و لم يعملوها في مفعول و لا ظرف فلا يقولون مقتل زيدا و لا مخرج اليوم لذا يخرج من الاطلاق الى التقييد كذا في جار بردي شرح الشافية • و الفرق بين اسم الزمان و المكان و بين الوصف المشتق يجيء في فصل الفاء من باب الواو و الاحسن هو ما قال في صول الاكبري من ان اسم الظرف ما يبني من فعل ليدل على مكانه او زمانه • و وزنه في الثلاثي مفعّل بفتح العين او كسرهما و مفعلة بفتح الميم و العين كاسدة و فعال بالكسرو في غير الثلاثي المجرد يكون على وزن اسم مفعوله انتهى • فعلم من هذا ان اسم الظرف يقال على معنيين احدهما اعم و الثاني اخص و بالمعنى اعم يكون لفظ مع و عند و اليمين و اليوم و نحوها من اسماء الظروف و بالمعنى الاخص لا يكون منها ثم الظرف سواء كان ظرف زمان او مكان على نوعين مبهم و موقت و يسمى محدودا ايضا و اتفق القوم على ان المبهم من الزمان ما لم يعتبر له حد و لا نهاية كالحين و المحدود منه ما اعتبر فيه ذلك كاليوم و الشهر • و اما المبهم و المحدود من المكان فقد اختلف في تفسيرهما فقال اكثر المتقدمين ان المبهم من المكان هو الجهات الست و هي امام و خلف و يمين و شمال و فوق و تحت و المحدود منه بخلافه اي ما سوي تلك الجهات و يرد عليه عند ولدي و لفظ مكان و ما بمعناه من ذوات الميم و ما بعد دخلت و المقادير الممسوحة كالفرسخ و الميل فانها تكون منصوبة بتقدير في و لا تكون المحدودات منصوبة بتقدير في فينبغي ان تكون مبهمات مع انه لا يصدق حد المبهم عليها و اجيب بانها محمولة على الجهات الست لمشابقتها اياها اما في الابهام كعند ولدي و دون و سوى و اما في كثرة الاستعمال كلفظ مكان و ما بعد دخلت و اما في الانتقال كالمقادير الممسوحة فان تعين ابتداء الفرسخ مثلا لا يختص مكانا دون مكان بل يتحول ابتداء الخلف قدما و اليمين شمالا فان قلت المكان المبهم كاسمه يتناول كل مكان ليس له حد يحصره فما بال المتقدمين فسروه بالجهات الست التي هي * بعض الامكنة المبيعة ثم احتساجوا الى حمل غيرها عليها قلت كانهم جعلوا

الجهات سمت اصلا لتوغلها في الابهام لانتهازها غيرها فيه حتى انها لاتتعرف بالاضافة الى المعرفة • وقيل المبهم هو النكرة والمحدود بخلافه ويرد على هذا التفسير خلفك وامامك فانهما من المبهات وايضا الخلاف في انتصابهما على الظرفية بتقدير في مع انه لا يصدق حد المبهم عليهما واجيب بان الجهات لاتتعرف بالاضافة فلا يخرج عن تفسير المبهم بالنكرة خلفك وامامك ونحوهما • وقيل المبهم هو غير المحصور والمحدود هو المحصور ويرد عليه نحو فرسخ فانه من المبهات لان انتصابه على الظرفية بل يقال ان المكان الذي ينصب بتقدير في نوعان المبهم والمحدود الذي يتبدل ابتداءً وانتهاءً لمشابهتهما الزمان الذي هو مدلول الفعل ووجه المشابهة التغير والتبدل في نوعي المكان كما في الازمنة الثلاثة فخرج المحدود كالفرسخ من تفسير المبهم لايضره وقال ابن الحاجب صاحب اللباب المبهم ما ثبت له اسم بسبب امر خارج عن مسماه فالفرسخ داخل فيه لان المكان لم يصرف سخا بذاته بل بالقياس المساحي الذي هو خارج عن مسماه وكذا الجهات فانها تطلق على هذه الامكنة باعتبار ما يضاف اليه لابتدائه والموقت ما له اسم باعتبار ما دخل في مسماه كاعلام المواضع نحو البلد والسوق والدار فانها اسماء لتلك المواضع باعتبار اشياء داخلية فيها كدور في البلد والبيت في الدار ثم هذا التفسير يشتمل نحو جوف البيت وخارج الدار وداخلها ونحو المغرب والمقتل والمأكّل والمشرب مع انها لاتنصب بالظرفية فلا يقال زيد خارج الدار وجوف البيت بل في خارجها وفي جوفه وكذا لا يقال قمت مضرب زيد ومقتله وايضا يشكل بانهم صرحوا ان الدار اسم للعروة دون البناء حتى لو حلف لا يدخل هذه الدار فدخل فيها بعد ما صارت صحراء يحنث فلاتكون البيوت التي استحققت اسم الدار ابتداءً باعتبارها داخلية في مسماه ثم كس من المبهم والموقت اما مستعمل اسما بان يقع مرفوعا ومنصوبا على غير الظرفية ومجرورا وظرفا بان يقع منصوبا على الظرفية ويسمى حينئذ منصرفا وهو ما جاز ان تعقب عليه العوامل كالיום والحين يقال هذا حين ورايت حيناً وعجبت من حين او مستعمل ظرفا لا غير ويسمى غير منصرف وهو ما لزم فيه النصب بتقدير في مثل سوي وكل من الصنفين يجوز ان يكون منصرفا وغير منصرف هذا كله خلاصة ما في شروح الكافية والعباب ومنها المفعول فيه قال في الضوء المفعول فيه يسمى ظرفا انتهى وهذا المعنى اخص من الاول مطلقا كما لا يخفى • ومنها المفعول به بواسطة حرف الجر قال في العباب المفعول به الذي بواسطة حرف الجر في اصطلاحهم يسمى ظرفا ايضا ثم الظرف سواء كان مفعولا فيه او مفعولا به بواسطة حرف الجر قصمان لغو ومستقر فاللغو ما كان عامله شيئا خارجا عن مفهوم الظرف اي ليس الظرف بمتضمن له سواء كان ذلك الشيء فعلا او معناه وسواء كان مذكورا نحو مررت بزيد او مقدرا نحو من لك اي من يضمن لك وانما سمي به لانه زائد غير محتاج اليه والمستقر ما كان عامله بمعنى الاستقرار والحصول ونحوهما من الافعال العامة كالثبوت والوجود مقدرا غير مذكور نحو زيد في الدار وانما سمي به لان الفعل هو استقرار او معناه مقدر قبله نحو كان زيد في الدار او استقرار

فى الدار فالظرف مستقر فيه فحذف عامل الظرف وسد الظرف معده واستقر الضمير فيه وقيل لابد فى المستقر من ثلاثة امور الأول كون المتعلق متضمنا فيه فخرج بهذا نحو مررت بزيد لان المرور ليس متضمنا فى الجار بل هو امر خارج والثاني ان يكون المتعلق من الافعال العامة فخرج زيد فى الدار اذا قدر متعلقه خاصا والثالث ان يكون المتعلق غير مذكور فخرج زيد حاصل فى الدار وقال ابن جني يجوز اظهار عامله ولا حجة له واما قوله تعالى فلما رآه مستقرا عنده فليس مستقرا في هذا القول بمعنى كائنا حتى يكون حجة له وهذا هو المشهور فيما بين النحاة وذكر السيد السند في حواشى الكشاف ان المستقر ما كان متعلقه مقدرا سواء كان عاما نحو زيد فى الدار اى حاصل فيها او خاصا نحو زيد فى البصرة اى مقيم فيها واللغو ما يقابله انتهى . اعلم ان المشهور في تقدير عامل الظرف الفعل او الاسم المنكر وقد يقدر عامله اسما معرfa بسبب ما كونه صفة معرفة وعلى هذا قيل قولهم الفصاحة فى المفرد بمعنى الفصاحة الكائنة فى المفرد كما في حواشى المطول . والظرف عند الاصوليين ما كان محلا لشيء وفضل على ذلك الشيء كالوقت للصلاة فان ساواة سمي معيارا لا ظرfa كوفت الصوم فانه الذي يستقر فيه ولا يفضل عنه فيتقدربه فيطول بطوله ويقصر بقصره هكذا يستفاد من التلويم وحواشى المنار [وفي كليات ابى البقاء الظرف الزماني نحو امس والآن ومتى واياى وفت المشددة واذا واذا المقتضية جوابا والظرف المكاني نحو لدن وحيث واين وهنا وئمة واذا المستعملة بمعنى ثمه والمشترك نحو قبل وبعد واذا قصد في باد المصاحبة مجرد كون معمول الفعل مصاحبا للمجرور زمان تعلق ذلك الفعل به من غير قصد مشاركتها فى الفعل فمستقر في موضع الحال سمي مستقرا لتعلقه بفعل الاستقرار وهو مستقر فيه حذف للاختصار واذا قصد كونه مصاحبا له في تعلق الفعل فلغو ففي قوله اشترى الفرس بسرجه على الاول السرج غير مشترى ولكن الفرس كان مصاحبا للسرج حال الشراء والتقدير اشترى الفرس مصاحبا للسرج وعلى الثاني كان السرج مشترى والمعنى اشترىها معا والظرف المستقر اذا وقع بعد المعروفة يكون حالا نحو مررت بزيد فى الدار اى كائنا فى الدار ويقع صلة نحو وله من فى السموات والارض ومن عنده لا يستكبرون وخبرنا نحو فى الدار زيد ام عندك وبعد القسم بغير البداء والليل اذا يغشى ويكون متعلقه مذكورا بعده على شريطة التفسير نحو يوم الجمعة صمت ويشترط فى الظرف المستقر ان يكون المتعلق متضمنا فيه وان يكون من الافعال العامة وان يكون مقدرا غير مذكور . اذا لم توجد هذه الشروط فالظرف لغو وفال بعضهم ماله حظ من الاعراب ولا يتم الكلام بدونه بل هو جزء الكلام فهو مستقر وليس اللغو كذلك لانه متعلق لعامله المذكور والاعراب لذلك العامل ويتم الكلام بدونه وحق اللغو التأخير لكونه فضلا وحق المستقر التقديم لكونه عمدة ومحتاجا اليه ومما ينبغي ان ينبه عليه هو ان مثل كان او كائن المقدّر فى الظروف المستقرة ليس من الافعال الناقصة بل من التامة بمعنى ثبت وحصل او ثابت وحاصل والظرف بالنسبة اليه لغو . الا لكان الظرف في موقع الخبر له فيكون بالنسبة اليه مستقرا لا لغوا لان اللغو

و يقع مرقع متعلقه في وقوعه خبرا فيلزم ان يقدر كان او كائن آخر •

فصل اللام * الظل بالكسر قيل هو الضوء الثاني و هو الحاصل من مقابلة المضيئ بغيره و قيل هو الضوء الثاني الحاصل من مقابلة الهواء المضيئ فالضوء الحاصل على وجه الارض حال الاسفار و عقيد ب الغروب ظل بالتفسيرين فانه مستفاد من مقابلة الهواء المضيئ بالشمس و الحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر ظل على التفسير الاول لكون القمر مضيئاً بالغير دون التفسير الثاني لعدم كون المضيئ بالغير هواء فالتفسير الاول اعم مطلقاً من الثاني ثم للظل مراتب كثيرة متفاوتة بالشدة و الضعف و طرفاه النور و الظلمة فالحاصل في فناء الجدار اقوى و اشد من الحاصل في البيت لكونه مستفاداً من الامور المستضيئة من مقابلة الشمس الواقعة في جوانبه ثم الحاصل في البيت اقوى من الحاصل في الخُدم و هو الخزانة لان الاول مستفاد من المضيئ بالشمس و الثاني مستفاد من الاول فاختلفت احوال هذه الاظلال لاختلاف معداتها قوة و ضعفا و كذا الحال في البيت تختلف شدة و ضعفا لصغر الكوة اي الثقبة وكبرها فانه كلما كانت الكوة اكبر كان الظل الحاصل في البيت اشد و كلما كانت اصغر كان الظل اضعف فينقسم الظل في داخل البيت بحسب مراتبه في الشدة و الضعف الى غير النهاية و لا يزال الكل بضعف بسبب صغر الكوة حتى ينعدم بالكلية و هو الظلمة كذا في شرح المواقف في المبصرات و قال الرياضيون الظل هو الخط المستقيم في السطح الذي قام عليه المقياس عموداً بين مركز قاعدة المقياس و طرف الخط الشعاعي المار برأس المقياس عند ما يكون مركز الذير و سهم المقياس في سطح واحد و الذير يشتمل الشمس و القمر فما في كلام البعض من التخصيص بالشمس فبناء على الغالب و ما وقع من الخط الشعاعي المذكور بين رأس الظل و بين رأس المقياس يسمى قطر الظل و خط الظل ايضاً و المقياس هو العمود القائم على سطح يكون الظل في ذلك السطح سواء كان عموداً على الافق او يكون موازياً للافق ثم الظل قسمان لانه اما مأخوذ من المقياس المنصوب على موازاة سطح الافق كوتد قائم عموداً على لوح او جدار قائمين عمودين على سطح الافق و يسمى بالظل الاول لابتدائه في اول طلوع الذير و بالظل المعكوس و المنكوس ايضاً لكونه معكوساً في الوضع رأسه الى تحت و بالمنقصب ايضاً لكونه قائماً على سطح الافق منتصباً عليه و بالظل المستعمل ايضاً كما في بعض رسائل الاصطrolاب و بالظل المطلق ايضاً كما في الزيج الابلخاني حيث قال ظل اول در اعمال نجومى بكار آيد و ظل مطلق آنرا خوانند و ظل دوم در معرفت اوقات بكار آيد انتهى • ليكن اين در عرف منجمان است اما در عرف اهل هيئت چون ظل مطلق گویند مراد ظل دوم بود غالباً بلکه ظل دوم غاية ارتفاع مثلاً گویند كه چون عرض بلا زياده از ميل كلي بود ظل همیشه در جانب شمال بود مراد ظل دوم غاية ارتفاع است كذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح زيج الغ بيكي و اما مأخوذ من المقياس القائم عموداً على الافق و يسمى بالظل الثاني لكونه ثانياً بالمقياس الى الاول و بالظل المستوي ايضاً لاستوائه في الوضع و انطباقه على سطح الافق

و بالظل المبسوط لانبساطه على سطح الافق هذا هو المشهور وبعضهم يسمى الظل المستوي اولا و المعكوس ثانيا لان المستوي يعرف اول الامر بلا تأمل بخلاف المعكوس فانه يحتاج في معرفته الى مزيد تأمل و الظل الاول يبتدئ في اول طلوع النير يزيد شيئا فشيئا و غاية زيادته في نصف النهار ثم يتناقص تدريجا حتى ينعدم عند وصول النير الى الافق عند الغروب فان كان النير في نصف النهار على سمت الرأس كان الظل الاول غير متناه يعني انه لو كان بازائه جسم غير متناه قابل للنور لكان مستظلا بظل غير متناه و الظل الثاني يكون عند طلوع النير غير متناه ثم يتناقص الى بلوغ النير نصف النهار فهناك غاية النقصان ثم يتزايد شيئا فشيئا الى ان يصير غير متناه عند غروب النير فان كان النير في نصف النهار على سمت الرأس لم يوجد الظل الثاني اصلا و قد يقسم مقياس الظل الثاني باثني عشر قسما و يسمى اقسامه اصابع لان اثني عشر اصبع مقدار شبر و هو غالب مقدار المقياس فان من اراد ان ينصب عمودا على سطح الافق او على سطح قائم عليه نانه في الغالب يتوخى ان يكون مقداره شبرا و قد يقسم سبعة اقسام اوستة و نصفها و تسمى اقسامه حينئذ اقداما لان طول معتدل القائمة ستة اقدام و نصف قدم الى سبعة اقدام مع ان الانسان عند معرفة ان ظل الشيء هل هو مثله يعتبر ذلك بقامته ثم باقدامه و قد يقسم بستين قسما و تسمى اقسامه حينئذ اجزاء و قد تؤخذ درجة واحدة تجوزا و هذا من مخترعات الاستاذ ابي ربحان فانه قد اخذ المقياس ستين دقيقة لاجل سهولة الضرب و القسمة و اما مقياس الظل الاول فقد جرت العادة بتقسيمه ستين قسما و اما اصحاب صنعة الاطرلاب فكما يقسمون مقياس الظل الثاني بالاصابع و الاقدام كذلك يقسمون مقياس الظل الاول بالاصابع و الاقدام بلا تفاوت ثم الظل ابداء يقدر بما يقدره المقياس فعلى الاول يسمى ظل الاصابع و على الثاني ظل الاقدام و على الثالث الظل الستيني * ثم الظل الثاني اذا انتهى في النقصان و ذلك اما بان ينتفى الظل بالكلية ان كان النير في غاية ارتفاعها على سمت الرأس ثم يبتدئ في الحدوث و اما بان يبقى منه مقدار هو اقل مقاديره في ذلك اليوم ثم يشرع في الزيادة فهو اول الزوال و هذا الظل الحادث او الزائد يسمى قدر الزوال و فيبقى الزوال و اعلم ان الظل الاول لكل قوس هو الخط الذي يماس احد طرفي تلك القوس ما بين نقطة التماس و بين تقاطع ذلك الخط مع قطر يمر بالطرف الآخر من تلك القوس هكذا يستفاد من كلام عبد العلي البرجندي في تصانيفه و السيد السند في شرح الملخص * و ظل سلم عبارتست از مربعی که حادث شود در پشت حجره اطرلاب در ربعی که دران اجزای ظل نقش کنند و آن ربع مقابل ربع ارتفاع میباشد و کیفیت احداث آن مربع این است که این ربع را بدو قسم متساوی منقسم سازند پس از ملتقای قسمین یعنی از نصف آن ربع دو عمود اخراج کنند یکی برخط علاقه دوم برخط مشرق و مغرب اول عمود اقسام ظل مستوي دوم عمود اقسام ظل معکوس و هر دو عمود را باصابع یا باقدام و یا باجزا قسمت کنند و علامات برو نبشته دارند یکی را ابتدا از خط علاقه باشد و آن ظل مستوي بود و دیگری را ابتدا از

خط مشرق و مغرب و اين ظل معكوس بود پس شكلى متوازي الاضلاع المتساوية حاصل شود از اين دو عمود و بعض خط علاقه و بعض خط مشرق و مغرب آن را ظل سلم خوانند از جهت انحراف كه در قسمت اين دو عمود واقع ميشود كذا قيل [و الظل في اصطلاح المشايخ هو الوجود الاضافي الظاهر بتعينات الاعيان الممكنة و احكامها التي هي معدومات ظهرت باسمه النور الذي هو الوجود الخارجي المنسوب اليها فيستتر ظلمة عدميتها النور الظاهر بصورها صار ظلا لظهور الظل بالنور و عدميته في نفسه قال الله تعالى الم تر الى ربك كيف مد الظل ابي بسط الوجود الاضافي على الممكنات فانظمت باراء هذا النور هو العدم و كل ظلمة فهو عبارة عن عدم النور عما من شانه ان ينور و لهذا سمي الكفر ظلمة لعدم نور الايمان عن قلب الانسان الذي من شانه ان يتنور به قال الله تعالى الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور الآية كذا في الامطلاحات الصوفية •]

[الظل الاول هو العقل الاول لانه اول عين ظهرت بنوره تعالى و قبلت صورة الكثرة الذي هي شؤون الوحدة الذاتية كذا في الامطلاحات الصوفية •]

[ظل آلاله هو الانسان الكامل المتحقق بالحضرة الذاتية كذا في الصوفية •]

الظلال و الظلالات عند الصوفية عبارة عن الاسماء الالهية كذا في كشف اللغات و در لطائف اللغات ميگويد ظلال در اصطلاح صوفيه عبارتست از وجود اضافي ظاهر بتعينات ممكنات •

فصل الميم * الظلم بالنظم و الفتح و سكون الالم لغة وضع الشيء في غير محله [و في اشربة عبارة عن التعدي عن الحق الى الباطل و هو الجور و قيل هو التصرف في ملك الغير و مجاوزة الحد كذا في الجرجاني] و هو مستحيل على الله تعالى اذ هو التصرف في حق الغير بغير حق او مجاوزة الحد و كلاهما محال ان لا ملك و لا حق لاحد معه بل هو الذي خلق المالكين و املاكهم و تفضل عليهم بها و عهد لهم الحدود و حرم و احل فلا حاكم يتعقبه و لا حق يترتب عليه و ما ذكر من استحالة الظلم عليه تعالى هو قول الجمهور و قيل بل هو متصور منه لكنه لا يفعله عدلا منه و تنزهها عنه لانه تعالى تمتدح بنفيه في قوله و ما انا بظلام للعبيد و الحكيم لا يتمدح الا بما يصح منه فان الاعمى لو تمتدح نفسه بانه لا ينظر الى المحرمات استهنى به و هذا غير سديد لما تقرر ان حقيقة الظلم وضع الشيء في غير محله بالتصرف في ملك الغير او مجاوزة الحد و مع النظر بهذا يجزم كل من له ادنى لب باستحالة عليه سبحانه اذ لا يتعقل وقوع شيء من تصرفه في غير محله و كان مدعي تصوره منه سبحانه يفسره بما هو ظلم عند العقل لو خلي و نفسه من حيث عدم مطابقتها لقضية فيحيزد يكون لكلامه نوع احتمال بخلاف ما اذا فسر بالاول فان دعوى تصوره منه سبحانه في غاية و يجاب عن التمدح المذكور بان هذا خارج عن قضية الخطاب العادي المقصود به زجر عباده عنه و اعلامهم بامتناعه عليهم بالاولى فهو على حد لئن اشركت ليحبطن عملك و هذا من بليغ الاينكرة الا كل جامد الطبع نامتنع القياس على قول الاعمى كذا ذكر ابن الحجر

في شرح الأربعين للنووي في الحديث الرابع والعشرين وفي تفسير الكندي قالت المعبرلة ان قوله تعالى ان الله لا يظلم متقال ذرة الآية دال على ان العدد يستحق الثواب على طاعته وانه تعالى لو لم يمه لكان طالما • والجواب انه تعالى لما وعدهم الثواب على تلك الاعمال ولو لم ينبيه عليها لكان ذلك في صورة الظلم ولهذا اطلق عادة اسم اظلم •

الظلمة بالصم والسكون هي عدم الضوء عما من سانه ان يكون مصدرا فائقا لحدها ومن الضوء تقابل العدم والملكة والدال على انها امر عديمي روية الخالس في المعار المطلم الخارج عنه اذا وقع على الخارج ضوء لا عكس اى لا يرى الخارج الخالس وما هو الا لانه ليس الظلم بامر حقيقي قائم بالمواد مراع للاصدار لو كان كذلك لم يراحد بها لاحرا صلا وحوادث العائى من الروية بدمها مدمى اما عدم الضوء وحدد بدتفي شرط كون الخالس في المعار مرئيا دون شرط كون الخارج مرئيا بدرى • وفل الظلمة كنفية وحوادث مصادرة للضوء كما ان شرط الروية ضوء محط المرئي لا ضوء مطلعا ولا ضوء المحبط بالرأي وكذلك اعنى عن الروية ظلمة تحبط بالمرئي لا اظلمة المحبطة بالرأي ولا اظلمة مطلعا ولذلك اختلف حال الخالس والخارج وقد اسندوا على وجودها ايضا بقوله تعالى وجعل الظلمات والنور فان المفعول لا يكون الا موحودا واحدا بامدح فان الخال كمال جعل الوجود جعل العدم الخاص كاعمى وانما المدامى للمعجولة اعدام الضروب كما في خلق الموت والحياة اعلم ان مدم من جعل الظلمة سطرا لروية بعض الاسد كاتي نامع من الكواكب واسئل الدعيده ولا ترى في النهار وما ذلك الا لكون اظلمة شرط للروية • وقد ذك ان ذك ليس لتوقف الروية على اظلمة بل لان الخس عذر مفعول بالمدل عن الضوء اتوى كما في الدمار مفعول عن الضوء الصعد ويدرك ولما كان في الدمار مفعولا عن ضوء قوى لم مفعول عن الصعد فلم يحس به وذلك كالبهائم الذى ترى في الدنت اذا وقع عليه الضوء من الكوة ولا ترى في الشمس لان صر الانسا حدد يصير معلولا لوجودها ولا يقوى احساس الهداء بخلاف ما اذا كان في الدنت فان صرة لمس هذا مفعولا عن ضوء قوي فلا جرم يدرك حينئذ كذا في شرح المواضع في بحث المنصريات •

فصل النون * الظن بالفتح وتسديد الذون السك والظن والوهم بحسب اللغة كذا لا يعرف منهما كذا في الكرمانى وهو عدد الفقهاء التردد بين امرين استونا او ترجم احدهما على الآخر واما عند المتعلمين فانسك تجوز امرين ليس لاحدهما مرة على الآخر واطن تجوز امرين احدهما ارجح من الآخر والمرجوح يسمى بالوهم كذا في تدبير القاري في علم القراءة بعد ذكر بحث الادغام وفي شرح المحرر د الظن نرجح احد الطرفين اى الاحاب والسلب اعتقادا راحا لا بنقدص النفس معه عن الطرف الآخر وهو غير اعتقاد الرحمان فان اعتقاد الرحمان قد يكون جارما بخلاف الظن فانه اعتقاد راح لا حرم ولذا بقدر السدة والصعف وطرفاه علم وحمل فان بعض الظنون اموى من بعض انتفى باطن ادراك بسيط والوهم امر معاصر له حاصل بعد ملاحظة الطرف الآخر وما قالوا ان اطن ادراك يحتمل اندص

فالمراد انه كذلك بالقوة كذا ذكره السيد السند في الحواشي العضدية وهكذا في السلم ثم اطلاق الظن على الاعتقاد الراجح هو المشهور وقد يطلق الظن بمعنى الهم كما في التلويح في ركن السنة في بيان حكم خبر الواحد وقد يطلق على ما يقابل اليقين اي الاعتقاد الذي لا يكون جازما مطابقا ثابتا سواء كان غير جازم او جازما غير مطابق او جازما مطابقا غير ثابت وعلى هذا وقع في البيضاوي في تفسير قوله تعالى وان هم الا يظنون وقد يطلق الظن بازاء العلم على كل راي واعتقاد من غير قاطع وان جزم به صاحبه كاعتقاد المقلد والمائل عن الحق لشبهة فيتناول الظن بالمعنى المشهور الجهل المركب واعتقاد المقلد هكذا يستفاد مما في شرح المواقف وحاشية للمولوي عبد الحكيم في المقصد الاول من مرمد النظر [وفي كلمات ابي البقاء الظن يكون معناه يقينا وشكا فهو من الاضداد كالرجاء يكون خوفا واما الظن في الحديث القدسي انا عند ظن عبدي بي بمعنى اليقين والاعتقاد وعند المنطقيين التردد الراجح الغير الجازم وعند الفقهاء هو من قبيل الشك لانهم يريدون به التردد بين وجود الشيء وعدمه سواء استويا او ترجح احدهما والعمل بالظن في موضع الاشتباه صحيح شرعا كما في التحريم وغالب الظن عندهم ملحق باليقين وهو الذي تبني عليه الاحكام يعرف ذلك من تصفح كلامهم وقد مرهوا في نواقض الرضاء بان الغالب كالمحقق ومرهوا في الطلاق بانه اذا ظن الوقوع لم يقع واذا غلب على ظنه وقع والظن متى لاقى فصلا مجتهدا فيه او شبهة حكمية وقع معتبرا * وقد يطلق الظن بازاء العلم على كل راي واعتقاد من غير قاطع وان جزم به صاحبه كاعتقاد المقلد والزائغ عن الحق لشبهة وقد يجيء بمعنى التوقع كما في قوله تعالى ويظنون انهم ملاقوا ربهم ولا اثم في ظن لا يتكلم به واما الاثم في ما يتكلم به ولا عبرة بالظن البين خطاءه كما لو ظن الماء نجسا فتوضأ به ثم تبين انه كان طاهرا جاز وضرره والظنون تختلف قوة وضعفا دون اليقين انتهى] ثم المقدمات الظنية انواع كالمشهورات والمقبولات والمصلحات والمخيلات والوهديات والمقرونة بالقرائن كنزول المطر بوجود السحاب الرطب وتفصيل كل في موضعه والمظنونات وهي القضايا التي يحكم بها العقل حكما راجحا مع تجويز نقيضه بمعنى انه لو خطر بالبال النقيض لجوزة العقل مادية كانت او كاذبة كما يقال فلان يطرف بالليل وكل من يطرف بالليل فهو سارق قال المولوي عبد الحكيم في حاشية القطبي قوله يحكم بها العقل حكما راجحا اي سبب الحكم بها هو الرجحان فنخرج المشهورات والمسلمات والمقبولات ويدخل التجريبات والمتواترات والحدسيات الغير الواصلة حد الجزم انتهى • وقال الصادق الحلواني في حاشية الطيبي بعد تعريفها بما ذكر ويندرج فيها المشهورات في بادي الراي وبعض المشهورات الحقيقية والمسلمات والمقبولات وكذا التجريبات الاكثرية وما يناسبها من الاخبار القريبة من حد التواتر والحدسيات الغير القوية انتهى •

بسم الله الرحمن الرحيم *



* باب العين المهملة *

فصل الباء * العتبة بفتح العين و التاء المذناة الفوقايدة در لغت بمعنی چوب در است که بران
پا میگذارند و عتبة الداخل نزل اهل رمل اسم سگلی است بدینصورت : و عتبة الخارج اسم شکلی
است بدینصورت : *

العتاب بالكسر ملامت کردن و عتاب المرء نفسه كقوله تعالى ان تقول نفس يا حسرتى على
ما فرطت في جنب الله آيات * وقوله يوم يعرض الظالم على يديه يقول يا ليتني آيات كذا في الاتقان *
العجب بالضم و سكون الجيم عند السالكين هو ان تنظر الى نفسك و عملك اي ان تعظم
نفسك كذا في الصحائف في الصحيفة التاسعة عشرة پس عاقل را باید که خود را و طاعت خود را
ناچیز داند و همه را از خود بهتر داند كما في مجمع السلوك *

التعجب عند اهل العربية من انسام الخبر على الاصح قال ابن فارس هو تفضيل الشيء على
اخرابه و قال ابن الصائغ استعظام صفة خرج بها المتعجب منه عن نظائره و قال الزمخشري معنی
التعجب تعظيم الامر في قلوب السامعين لان التعجب لا يكون الا من شئ خارج عن نظائره و اشكاله و قال
الزمانی المطلوب فی التعجب الابهام لان من شأن الناس ان يتعجبوا مما لا يعرف سببه فكما استبهم
السبب كان التعجب احسن * قال و اصل التعجب انما هو للمعنى الخفي سببه و الصيغة الدالة عليه تسمى
تعجبا مجازا قال و من اجل الابهام لم تعمل نعم الا في الجنس من اجل التفضيم ليقع التفسير على نحو
التفخيم بالاضمار قبل الذكر ثم انهم قد وضعوا للتعجب مينا من لفظه و هي ما افعله و افعل به و من غير
لفظه نحو كبر كقوله تعالى كبرت كلمة تخرج من افواههم * فائدة * اذا ورد التعجب من الله صرف

الى المخاطب فهو ما ابرههم على النار اي هؤلاء يجب ان يعجب منهم وانما لا يرمض الله تعالى بالتعجب لانه استعظام يصحبه الجهل وهو منزوع عن ذلك ولهذا يعبر جماعة بالتعجب بدله لانه تعجب من الله سبحانه للمخاطبين ونظير هذا بجميع الدعاء والترجي منه تعالى انما هو بالنظر الى ما يفهمه العرب اي هؤلاء مما يجب ان يقال لهم عندكم هذا ولذلك قال سيدي في قوله تعالى لعله يتذكروا يخشى المعنى اذهبا على رجائكما وطمعكما كذا في الاقتان في نوع الخبر والانشاء •

العذب مقابل الوحشي كما يجيى في فصل الشين المعجمة من باب الواو •

الاعراب بكسر الهمزة عند النحاة ما اختلف آخر المعرب به على ما ذكره ابن الحاجب في الكافية والمراد بما الموصولة او الموصوفة الحركة او الحرف فخرج المقتضي وبالاختلاف التحول اي اتصاف الآخر بشيى لم يكن قبل وانما فسر بذلك لان الاختلاف لا يكون ناشيا الا من متعدد فيلزم ان لا يكون حركة زيد في ابتداء التركيب اعرابا ولو اعتبر بالنسبة الى السكون السابق كان زيد في حال عدم التركيب ايضا معربا لان نسبة الاختلاف الى الطرفين على السواء فاذا كان الاسم في احد طرفيه معربا لزم ان يكون في الطرف الآخر ايضا كذلك دوما للمحكم بخلاف التحول فانه ناش من الحركة الثانية او الحرف الثاني و ان كان تقدم حرف او حركة شرطاله متدبر • وقوله آخر المعرب يخرج اختلاف الوسط في نحو ابزم وامرء بضم النون والراء و ابزما وامرءا بفتحهما و ابزم وامرء بكسرهما فانه لا يسمى اعرابا • والمعرب شاهل للاسم والفعل المضارع • وقيد الحيثية معتبراى الاعراب حركة او حرف يتحول به آخر المعرب من حيث هو معرب ذاتا كما فى الاعراب بالحروف او صفة كما فى الاعراب بالحركات فخرج حركة نحو غلامي فانه معرب على اختيار ابن الحاجب لكن هذه الحركة ليست مما جئى بها من حيث انها يختلف بها آخر المعرب بل من حيث انها توافق الياء وكذا جر الجوار • والباء فى به للسببية والمتبادر من السبب السبب القريب فخرج العامل و ان كان حربا واحدا ولو ابقيت ما على عمومها و لم ترد بها الحركة او الحرف خرج المقتضي والعامل كلاهما بهذا القيد لكونهما من الاسباب البعيدة ثم التنوين ليس فى آخر المعرب لانه يلحق الحركة و اما كون الحرف فى نحو مسامان ومسلمون و ان لم يكن فى آخره ظاهرا ان الآخر هو النون الا ان النون فيهما كالتنوين لحدنه حال الاضامة كالتنوين فكما ان التنوين لعروضه لم يخرج ما قبله عن انه يكون آخر الحروف فكذا النون فالاعراب عند ابن الحاجب عبارة عما به الاختلاف • و اما عند غيره فهو عبارة عن الاختلاف ولذا عرف بان يختلف آخر الكلمة باختلاف العوامل اي باختلاف جنس العامل لان الجمعية بطلت باللام واحترز بذلك عن حركة نحو غلامي عند من يقول بانه معرب و جر الجوار • وبعضه هذا المذهب ان الاعراب ضد البناء والبناء عبارة عن عدم الاختلاف اتفاقا ولا يطلق على الحركات اصلا فالحركة مابه البناء فى البناء فكذا فى الاعراب • وبعضه المذهب الاول ان وضع الاخراب للمعاني المعنوية وتعريف

ما به الاختلاف للمعاني اولى لانه امر متحقق واضح بخلاف الاختلاف فانه امر معنوي اعتباري ثم للاعراب تقسيمات الاول الاعراب اما اصلي وهو اعراب الاسم لان الاسم محل توارد المعاني المختلفة على الكلم فتستدعي ما ينتصب دليلا على ثبوتها والحروف بمعزل عنها وكذا الانعال لدلالة صيغها على معانيها وستعرف ذلك في لفظ المقتضي واما غير اصلي وهو اعراب الفعل الثاني الاعراب اما صريح وهو ان يختلف آخر الكلمة باختلاف العوامل او غير صريح وهو ان يكون الكلمة موضوعة على وجه مخصوص من الاعراب وذلك في المضمرة خاصة لا غير وذلك لان اختلاف الصيغة لا يكون اعرابا وانما هو لاختلاف الآخر باختلاف العوامل فاذا قلت هو فعل كذا فلفظ هو مبني الا انه كناية عن اسم مرفوع فقط ولهذا سمي ضميرا مرفوعا وكذا الحال في الضمير المنصوب والمجرور * ولما كانت هذه الاعداد ثابتة مغاير الاسماء الظاهرة ومست الحاجة فيها الى تمييز ما كان كناية عن مرفوع عما كان كناية عن منصوب او مجرور ولم يمكن اعرابها لعل ارجبت بذاتها صيغ لكل واحد من هذه الاحوال صيغة ليكونوا لم يبطلوا بذاتها و يحصل لهم الغرض المقصود من التمييز بين هذه الاحوال فكان اختلاف الصيغة فيها لدلالة على ما يدل عليه الاعراب نوع اعراب الا انها لما لم يوجد فيها اختلاف الآخر باختلاف العوامل لم يحكم باعرابها صريحا فقيلا انه اعراب غير صريح الثالث الاعراب اما بالحروف او بالحركات * اما بالحرف ففي الاسم كاعراب الاسماء الستة والمثنى والمجموع وغيرها واما في الفعل كمكون يفعلا ونحوه * واما بالحركة ففي الاسم كرفع زبد في ضرب زبد وفي الفعل كرفع آخر يفعل الرابع الاعراب في الاسم ثلثة انواع رفع ونصب وجر فالرفع علم الفاعلية والنصب علم المفعولية والجر علم الاضافة * وفي الموشح شرح الكافية لما كان المعاني المعقورة على الاسماء ثلثة وانواع الاعراب كذلك جعل كل واحد منها علما اي علامة لمعنى من المعاني فجعل الرفع الذي هو الاثقل علامة للفاعلية وما اشبهها ويسمى عمدة وهي المعنى الذي فيه خفة من حيث هو اقل من المفعولية لكون الفاعل واحدا والمفعول خمسة والنصب الذي هو الاخف علما للمفعولية وشبهها ويسمى فضلا ليعادل ثقل الرفع قاة الفاعلية وخفة النصب كثرة المفعولية والجر الذي هو المتوسط بينهما اي اخف من الرفع واثقل من النصب علم الاضافة وهي المعنى الذي بين الفاعلية والمفعولية في القلة والكثرة ويسمى علامة انتهى * واعراب الفعل رفع ونصب وجر الخامس الاعراب اما محلي او غير محلي فالمحلي يتصف به اللفظ اذا لم يكن معربا لكن وقع في موضع المعرب فهو لاؤه مثلا في قولك جاءني هو لاؤه مرفوع محلا ومعناه انه في محل لو كان ثمة * معرب لكان مرفوعا لانه مرفوع حقيقة فان قلت المعرب محلا هل هو معرب بالحركة او الحرف وهو بحيث لو فرض في محله المعرب بالحركة كان معربا بالحركة ولو فرض المعرب بالحرف كان معربا بالحرف * قلت الاقرب بالاعتبار ان يجعل مثل الذي معربا بالحركة محلا ومثل اللذان والذين معربا بالحرف محلا هكذا ذكر المولي عصام الدين في هاشبة

الكافية في تعريف المرفوعات وغير المحلي اما لفظي وهو الذي يتلفظ به كرفع زيد واما تقديره وهو بخلافه ويكون في المعرب الذي تعذر فيه الاعراب بان يمتنع ظهوره في لفظه وذلك بان لا يكون الحرف الاخير قابلا للحركة الاعرابية سواء كان موجودا كالعصا او محذوفا كعصا بالتدوين وفي المعرب الذي يستقل ظهوره فيه كالقاضي في قولك مررت بالقاضي ومن الاعراب ما هو محكي سواء كان جملة منقولة نحو تابط شرا او مفردا كقولنا زيد بالجر من مررت بزيد علما للشخص * ونحو خمسة عشر علما يحتمل ان يجعل من التقديري ويحتمل ان يجعل بعد العملية مبنيا اعرابه محكي كسائر المبنيات كذا في العباب * فائدة * الاعراب ماخوذ من اعرابه اذا اوضحه فان الاعراب يوضح المعاني المقتضية او من عربت معدته اذا فسدت على ان تكون الهمزة للسلب فيكون معناه ازالة الفساد سمي به لانه يزيل فساد التباس بعض المعاني ببعض هكذا كله خلاصة ما في شرح الكافية وغيرها *

المعرب على صيغة اسم المفعول من الاعراب عذب النحاة هو ما اختلف آخره باختلاف العوامل لفظا او تقديرا والمراد بما للفظ وهو كالجنس شامل للمعرب والمبني * وقولهم باختلاف العوامل يخرج المبني اذا المبني ما لا يختلف آخره باختلاف العوامل لا لفظا ولا تقديرا فيكون حركة آخره ارسكونه لا بسبب عامل اوجب ذلك بل هو مبني عليه فالاختلاف اللفظي كما في زيد والتقدير كما في عصا واعترض عليه بان معرفة الاختلاف متوقف على العلم بكونه معربا فلما اخذ الاختلاف في حد المعرب توقف معرفة كونه معربا على معرفة الاختلاف وذلك دور واجيب بان لا نسلم توقف معرفة مفهوم اختلاف الآخر على معرفة مفهوم المعرب حتى يلزم الدور وتوقف معرفة تحقق الاختلاف في افرادة على معرفة انها معرفة بالنظر الى غير المتنبع لا يقدح في التعريف فالتعريف في نفسه صحيح فظهر فساد ما قيل ان معرفة الاختلاف وان لم يتوقف على معرفة المعرب بالنظر الى المتنبع لكنها موقوفة عليها بالنظر الى غير المتنبع وهو الذي دون النحوي فالدور لازم بالنظر اليه * وقد سبق جواب آخر ايضا في تعريف المبني في فصل الياء من باب البناء الموحدة * وللنحوز عن الدور عرف ابن الحاجب الاسم المعرب بالمركب الذي لم يشبه مبني الاصل قبل المراد بالتركيب هو الاسنادي ليخرج عن الحد المضاف في قولنا غلام زيد ويرد عليه خروج المضاف اليه والمفاعيل وسائر الفضلات عن الحد * وقيل المراد بالتركيب هو التركيب الذي مع العامل فخرج المضاف ودخل المضاف اليه ويرد عليه المبتدأ والخبر فان كل واحد منهما مركب مع الآخر لا مع الانتداء الذي هو عامل فيهما * واجيب باختيار مذهب الكوفيين من ان كل واحد منهما عامل في الآخر * والاولى ان يقال المراد هو التركيب الذي يتحقق معه العامل وعلى هذا فلا اشكال ويظهر سببية التركيب لاعراب لانه اذا تحقق معه العامل سواء كان التركيب معه او معه ومع غيره تحقق المسمى المقتضي لاعراب والمراد بالمشابهة المناسبة التي هي اعم منها اي الاسم المعرب المركب الذي لم يناسب مبني الاصل وهو الحرف

والامر بغير اللام والماضي مناسبة معتبرة اي مؤثرة في منع الاعراب فلا يدخل في الحد المناصب الغير المشابه لحويومئذ أعلم أن صاحب الكشاف جعل الاعماء المعدودة العارية عن المشابهة المذكورة معربة وليس النزاع في المعرب الذي هو اسم مفعول من قولك اعربت الكلمة فان ذاك لا يحصل الا باجراء الاعراب على الكلمة بعد التركيب بل هو في المعرب اصطلاحا فاعتبر العلامة مجرد الصلاحية لاستحقاق الاعراب بعد التركيب وهو الظاهر من كلام الاسام عبد القاهر واعتبر ابن الحاجب مع الصلاحية حصول الاستحقاق بالفعل ولهذا اخذ التركيب في مفهومه * واما وجود الاعراب بالفعل في كون الاسم معربا فلم يعتبره احد ولذا يقال لم تعرب الكلمة وهي معربة * أعلم أن المعرب على نوعين الفعل المضارع و الاسم المتمكن وله نوعان نوع يستوفي حركات الاعراب و التنوين كزيد و رجل و يسمى المنصرف و قد يقال له الامكن ايضا و نوع يحذف عنه الجر والتنوين و يحرك بالفتح موضع الجر كاحمد و ابراهيم الا اذا اضيف او دخله لام التعريف و يسمى غير المنصرف كما في المفصل و الباب *

المعرب اسم مفعول من التعريب و هو عند اهل العربية لفظ وضعه غير العرب لمعنى استعماله العرب بناء على ذلك الوضع * و اختلف في وقوعه في القرآن فقول بوقوعه و هو مروي عن ابن عباس و عكرمة رضى و نفاه الاكثرون دليل المثبتين ان المشكوة هندية و الاستبرق و السجيل فارسيتان و القسطاس رومية و قول الاكثر و لا نسلم ذلك لجواز كونه مما اتفق فيه اللغتان كالصابون و التذور بعيد لندرة مثله و الاحتمالات البعيدة لا تدفع الظهور و هو المدعى هذا و ان اجماع اهل العربية على ان منع صرف ابراهيم و نحوه للعجمة و التعريف يوضح الوقوع ايضا لكن جعل الاعلام من المعرب او مما فيه النزاع محل مناقشة * اما في الاول فان يقال اعتبار العجمة في هذه الاعلام لمنع الصرف لا يقتضي كونها معربة أو لا يرى ان عربيا لوسمى ابنه بابراهيم منعه عن الصرف المتعريف و العجمة مع انه على هذا ليس بمعرب قطعا ان استعماله في ذلك المعنى ليس ما خوذ من غيرهم و التحقيق ان التعريب اخذهم اللفظ مع الوضع من غيرهم و العجمة باعتبار اخذ اللفظ اعم من ان يكون مع الوضع او بدونه فهي اعم فلا تستلزم التعريب و لا يكون الاجماع عليها موضحا لوقوع المعرب في القرآن و اما في الثاني فان يقال على تقدير تسليم ان هذه الاعلام معربة لا نسلم انها مما وقع فيه النزاع فان الاعلام ليست موضوعة في اصل اللغة بل انما هي باوضاع متجددة و الكلام فيما هو من الاوضاع الاصلية و دليل النفاة قوله تعالى ا اعجمي و عربي نفقي القرآن ان يكون متنوعا و هو لازم لوجود المعرب فيه فينتفي * و الجواب لانسلم انه نفقي التنويع بل المراد ا كلام اعجمي و مخاطب عربي لا يفهم فيبطل غرض انزاله و يدل عليه سياق الآية من ذكر كون القرآن عربيا و انه لو انزل اعجميا لقالوا ذلك و هذه الالفاظ كانوا يفهمونها فلا يندرج في الإنكار سلمنا انه لنفقي التنويع لكن المراد اعجمي لا يفهم و هذه تفهم فلا يندرج في الإنكار هكذا يستفاد من العضدي و حاشيته للسيد السند في مبادئ اللغة و معرب نزد شعراء

شعريست که دروي رعایت اعراب نگاهدارند و این فعل را تعریب گویند مثال رعایت فتحات متوالیه
 • بیت • باصفا (؟) همه وفا باید کرد • در مان باشد وفا ادا باید کرد • و مثال رعایت ضمات متوالیه • بیت •
 گم شد ترنج و گلبن نشکفت چون سرروش • بلبل بمرد و صلصل زد غلغل و خروش • و هم از نوع معرب
 است که حروف بیت همه شفوي باشند چنانکه زبان نجذب • ع • بمان با هوا و بمان با وفا • یا تمام حروف
 حلقی باشند که لب و زبان نجبند چنانکه • ع • و قهقه عقیقها • یا انکه حروف جمله نموي نباشند که
 دروي بی لب زبان حرکت کند • ع • درست شد که تو یارا سر جلال نداری • کذا فی جامع الصنائع •
 العصب بانفتح و سکون الصاد المهملة عند اهل العروض اسکان الخامس المتحرک من الجزء کما
 فی عنوان الشرف • و در جامع الصنائع گوید که عصب بتسکین صاد تسکین پنجم باشد از مفاعلتی
 تا مفاعیلن گردد •

العصبۃ بعثتین فی اللغة من کان قرابته لابیہ و کاتبها جمع عاصب و ان لم یسمع به من عصب القوم
 بفلان اذا احاطوا به فالاب طرف و الابن طرف و العم جانب و الاخ جانب ثم سمی بها الواحد و الجمع
 و المذکر و المؤنث و قالوا فی مصدرها العصوة و الذکر یعصب الانثى ای یجعلها عصبۃ • و فی الشریعة کل
 من یأخذ من التركة ما یبقته اصحاب الفرائض ای جنسها واحدا کان او اکثر ای یصدق علیه ذلک مره
 وجد صاحب نرض اولم یوجد فلا یخرج عن الحد العصبۃ مع عدم اصحاب الفروض ثم العصبۃ نوعان
 نسبیه کالابن و سببیه و هو موالی العتاقه ای المعتق بالکسر مذکرا کان او مؤنثا و الذبیه ثلثة اقسام عصبۃ
 بنفسه و هو کل ذکر لا یدخل فی نسبته الی المیت انثى • فان قامت الاخ لاب و ام عصبۃ بنفسه مع ان الام
 داخله فی نسبته • فلت قرابة الاب اصل فی استحقاق العصبۃ فانها اذا انفردت کفت فی اثبات العصبۃ
 بخلاف قرابة الام فهی ملغاة لکنها جعلناها بمنزلة وصف زائد فرجحنا بها الاخ لاب و ام علی الاخ لاب
 و هم اربعة اصناف جزء المیت کالابن و ابن الابن و ان سفلوا و اصله کالاب و اب الاب و ان علوا و جزء
 ابیه کالاخوة و بنیه و ان سفلوا و جزء جده کالاعمام و بنیه و ان سفلوا و عصبۃ بغيره و هو من یصیر عصبۃ
 بذلک الغير کالذنوة الاتی فرضهن النصف و الثلثان یصرن عصبۃ باخوتهن کالبنت و الاخ لا اب و ام
 و الاخت لاب و عصبۃ مع غیره و هو کل انثى تصیر عصبۃ مع انثى اخرى کالاخت مع البنت و الفرق
 بینهما ان الغير فی العصبۃ بغيره یشترک عصبۃ بنفسه فیتعدی بسببه العصبۃ الی الانثى و فی العصبۃ مع
 غیره لا یشترک عصبۃ اصلا بل تكون عصبۃ تلک العصبۃ مجامعة لذلك الغير هكذا فی الشریفیه •

التعصب هو عدم قبول الحق عند ظهور الدلیل بقاء علی میل الی جانب کما فی التلویح •
 العصب بانفتح و سکون الضاد المعجمة عند اهل العروض هو خرم مفاعلتی سالما و الخرم اسقاط
 اول الوند المجموع کذا فی رساله قطب الدین السرخسی • و فی بعض الرسائل الخرم اسقاط اول متحرک

من الوند المجموع اذا كان الجزء صدر البيت *

العقاب بالكسر وبالفتح هو ما يلحق الانسان بعد الذنب من المحنة في الآخرة واما ما يلحقه من المحنة بعد الذنب في الدنيا فيسمى بالعقوبة كذا في البرجندي في كتاب الحدود و قد يخص العقوبة بتعزير الذمي كما يجيء في لفظ التمزير * وتطلق العقوبات ايضا على الاحكام الشرعية المتعلقة بامر الدنيا باعتبار المدينة كما مر في تفسير علم الفقه في المقدمة وهو احد اركان الفقه *

المعاقبة عند اهل العروض كون الكرويين بعبث اذا اسقط احدهما يثبت الآخر عقبيه فيتصور ان يكونا معا ولا يتفق ان يسقطا معا وذلك يقع في سببين خفيفين هما بين وتدين مجموعين سواء كان من ركن واحد او من ركنين و ان كان السببان والوند الآخر من ركن واحد فلا معاقبة بينهما الا في المضمحل من الكامل والعروض السالمة من المنسرح كذا في بعض رسائل عروض العربي * ودر جامع الصنائع كويد معاقبة اجتماع سببين است جذنچه بكي ساقط بكرود *

فصل الثاء الفوقانية • الاعنات بالنون عند اهل البدیع هو التضمين و يسمى ايضا بالانزاع

ولزوم ما لا يانم والتسديد وقد سبق في فصل النون من باب الضاد المعجمة *

فصل الثاء المثلثة • العبث بفتح العين والباء الموحدة بحسب اللغة فعل لا يترتب عليه فائدة اصلا

وبحسب العرف فعل لا يترتب عليه في نظر الفاعل فائدة معتدا بها اي فعل لا يترتب عليه في اعتدائه فائدة اصلا معتدا بها او غيرها او يترتب عليه فائدة لا يعتد بها في اعتدائه و ان كان في نفس الامر معتدا بها بذاء على المتعارف المشهور في اطلاق ان الفاعل اذا فعل فعلا لم يترتب عليه غرضه يقال فعل عبنا و ان جمّت وائدت هكذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح الشنسية و حاشية شرح الموافف في بيان غرض العلم و يجيء في لفظ الغائة ايضا * و في العذاية حاشية الهداية في مفردات الصلوة قال بدر الدين الكوردي العبث الفعل الذي فيه غرض لكنه ليس بشعري و ما لا غرض فيه اصلا يسمى سفها * و قال حميد الدين العبث كل عمل ليس فيه غرض صحيح و لا نزاع في الاصطلاح انتهى *

فصل الجيم • العروج قد سبق في لفظ السلوك في فصل الكاف من باب السين *

فصل الدال المهملة • العبادۃ بالكسر وتخفيف الموحدة هي نهاية التعظيم وهي لا تليق الا في

شأنه تعالى ان نهاية التعظيم لا تليق الا بمن يصدر عنه نهاية الانعام ونهاية الانعام لا تتصور الا من الله تعالى كذا في التفسير الكبير في تفسير قصة هود عليه السلام في سورة الاعراف * وتطلق العبادات ايضا على الاحكام الشرعية المتعلقة بامر الآخرة كما ذكر في تفسير علم الفقه في المقدمة وهو احد اركان الفقه * وفي مجمع السلوك العبادۃ على ثلث مراتب منهم من يعبد الله لرجاء الثواب وخوف العقاب وهذا هو العبادۃ المشهورة وبه يعبد عامة المؤمنين وبه يخرج المرء عن مرتبة الاخلاص * وقيل العبادۃ لطلب الثواب لا تُخرج المرء عن الاخلاص

وَمَنْهُمْ مَنْ يَعْبُدُ اِيْذَالَ عِبَادَتِهِ شَرَفَ الْاِتِّسَابِ بِانْ يَسْمِيَهُ اللّٰهُ بِاسْمِ الْعَبْدِ وَهَذِهِ يَسْمِيَهَا بَعْضُهُمْ بِالْعُبُودِيَّةِ وَقِيلَ الْعِبَادَةُ اِنْ يَعْمَلُ الْعَبْدُ مَا يَرْضَى اللّٰهُ تَعَالَى وَهِيَ لِعَوَامِ الْمُؤْمِنِينَ كَمَا اِنْ الْعُبُودِيَّةُ لْخَوَاصِمِ وَهِيَ اِنْ تَرْضَى بِمَا يَفْعَلُ رَبُّكَ * وَقِيلَ الْعُبُودِيَّةُ اَرْبَعَةُ الْوَفَاءِ بِالْعَهْدِ وَ الرِّضَا بِالْمَوْعُودِ وَ الْحِفْظُ لِلْعُدُودِ وَ الصَّبْرُ عَلَى الْمَقْعُودِ وَمَنْهُمْ مَنْ يَعْبُدُهُ اِجْلَالًا وَ هَيْبَةً وَ حَيَاءً مِنْهُ وَ مَحَبَّةً لَهُ وَ هَذِهِ الْمَرْتَبَةُ الْعَالِيَةُ تَسْمَى فِي اصْطِلَاحِ بَعْضِ السَّالِكِينَ عِبُودَةً اَنْتَهَى * وَفِي خِلَاصَةِ السَّلُوكِ الْعُبُودِيَّةُ بِالضَّمِّ قَبْلَ تَرْكِ الدَّعْوَى فَاَحْتِمَالُ الْبُلُوْى وَ حُبِّ الْمَوَايِ * وَقِيلَ الْعُبُودِيَّةُ تَرْكُ الْاِخْتِيَارِ وَ الْمَرَمَةِ الْذَلِّ وَ الْاِنْتِقَارِ * وَقِيلَ الْعُبُودِيَّةُ ثَلَاثَةٌ مَنَعَ النَّفْسَ عَنْ هَوَاهَا وَ زَجَرَهَا عَنْ سُنَاهَا وَ الطَّاعَةَ فِي اَمْرِ مَوْلَاهَا اَنْتَهَى *

العبودية بالضم قد عرفت قبل هذا و نهاية العبودية الحرية كما مر في فصل הראء من باب الحياء المهمة • **العبودية** عند بعض السالكين هي العبادلة له تعالى اِجْلَالًا وَ هَيْبَةً وَ حَيَاءً مِنْهُ وَ مَحَبَّةً لَهُ وَ هِيَ اَعْلَى مِنَ الْعُبُودِيَّةِ وَ هِيَ اَعْلَى مِنَ الْعِبَادَةِ فَالْعِبَادَةُ مَحَلُّهَا الْبَدَنُ وَ هِيَ اِقَامَةُ الْاَمْرِ بِالْعُبُودِيَّةِ مَحَلُّهَا الرُّوحُ وَ هِيَ الرِّضَا بِالْحُكْمِ وَ الْعُبُودَةُ مَحَلُّهَا السَّرَّ وَ الْخُلَفَاءُ الرَّاشِدُونَ كَالِهَمِ كَانُوا فِي مَرْتَبَةِ الْعُبُودَةِ فَكَانَ الصَّدِيقُ رَضَ يَعْبُدُهُ اِجْلَالًا وَ تَعْظِيمًا كَمَا اِشَارَ اِلَيْهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَمْ يَفْضَلْكُمْ اَبُو بَكْرٍ بِكَثْرَةِ صِيَامٍ وَ لَا صَلَوةٍ وَ اَمَّا فَضْلُكُمْ بِشَيْعٍ وَ قُرِّ فِي صَدْرِهِ وَ ذَلِكَ الشَّيْعُ عَظْمَةُ اللّٰهِ وَ اِجْلَالُهُ وَ كَانَ عَمْرُ رَضَ يَعْبُدُهُ خَوْفًا وَ هَيْبَةً وَ لِذَلِكَ كَانَ مَهْيَبًا مِنْ خَافَ اللّٰهُ خَافَ مِنْهُ كُلَّ شَيْعٍ وَ كَانَ عُمَانُ رَضَ يَعْبُدُهُ حَيَاءً قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلَا تَسْتَحْيِي مَنْ تَسْتَحْيِي مِنْهُ مَلَائِكَةُ السَّمَاءِ وَ كَانَ عَلِيٌّ رَضَ يَعْبُدُهُ مَحَبَّةً قَالَ تَعَالَى وَ يَطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مَشْكُفًا الْآيَةَ كَذَا فِي مَجْمَعِ السَّلُوكِ * **العبد** بالفتح و السكون خلاف الحر كما مر في فصل הראء من باب الحياء المهمة •

العبادلة في عرف اصحاب ابى حنيفة رَحَ ثَلَاثَةُ عِبْدِ اللّٰهِ بَنِ مَسْعُودٍ وَ عِبْدِ اللّٰهِ بَنِ عَمْرِ وَ عِبْدِ اللّٰهِ بَنِ عَبَّاسٍ * وَ فِي عَرَفَ غَيْرَهُمْ اَرْبَعَةٌ اَخْرَجُوا ابْنَ مَسْعُودٍ وَ ادْخَلُوا ابْنَ عَمْرٍ وَ بَنِ الْعَاصِ وَ ابْنَ الزُّبَيْرِ قَالَه اَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ وَ غَيْرُهُ وَ غَلَطُوا صَاحِبَ الصَّحَاحِ اِذَا دَخَلَ ابْنَ مَسْعُودٍ وَ اَخْرَجَ ابْنَ عَمْرٍ وَ بَنِ الْعَاصِ كَذَا فِي نَتِجِ الْقَدِيرِ فِي كِتَابِ الْحَجِّ فِي بَابِ التَّمَتُّعِ فِي شَرْحِ قَوْلِ الْمَصْنُفِ وَ اشْهُرُ الْحَجِّ شَوَالِ الْحَجِّ *

عبد الرحيم در اصطلاح صوفيه آنكه مظهر اسم رحيم است و رحمت او مخصوص بمقتضيان اسم است *

عبد الكريم در اصطلاح صوفيه آنست كه خداي تعالی او را نموده باشد اسم الكريم و تجلي فرموده بود بروي بكرم خویش و تحقیق یافته بود بحقیقت عبودیت و نیز آنكه هر گناهی كه از كسي بپزد ستر فرماید و هر گناهی كه كند بروي ازان تجاوز نماید بلكه باكرم خصال و احمد افعال عذر خواهی كند كذا في كشف اللغات *

عبد العزيز در اصطلاح صوفيه عبارتست از كسي كه عزيز گردانیده است او را حق تعالی بتجلي عزت پس غالب نشود برو هیچ كس از مكنذات و او غالب میشود بر مكنذات كه در او پند كذا في لطائف اللغات *

العابد وآن كسى است كه پيوسته بر فرائض و نوافل و وظائف مداراست نمايد از براي ثواب اخروي و جمع ان عباد امت و متشبه محقق بعابد متعبد است نه عابد و كذلك متشبه مبطل بعابد و قد سبق ذلك مفصلاً في لفظ التصوف في فصل الفاء من باب الصاد المهمة مع بيان الفرق بين العباد و الفقراء و غير ذلك •

العبادية فرقة من الاباضية و قد سبق في فصل الصاد المعجمة من باب الالف •

العبيدية فرقة من المرجئة و هم اصحاب عبيد المكذب زادوا على اليونسية • من المرجئة ان عام الله تعالى لم يزل شيئاً غير ذاته و كذا باقي الصفات و انه تعالى على صورة الانسان اما روي ان الله خلق آدم على صورته كذا في شرح المواقف •

المعبدية فرقة من الخوارج الثعلبية اصحاب معبد بن عبد الرحمن خالفوا الاخنسية في التزييع اي تزويج المسلمات من المشركين و خالفوا الثعلبية في زنة العبيد اي اخذها منهم و دفعها اليهم كذا في شرح المواقف •

العبادية بالجيم و الراء فرقة من الخوارج اصحاب عبد الرحمن بن عجرد و انفقوا العبادات فيما ذهبوا اليه الا انهم زادوا عليهم وجوب البراءة عن الطفل حتى يدعي الاسلام بعد البلوغ و يجب دعاءه الى الاسلام اذا بلغ و قالوا اطفال المشركين في النار و افتروا الى عشر فرق الميمونية و الحمزية و الشعبية و الحارمية و الاطرافية و الخافية و المعلومية و المجهوية و الصلينة و الثعلبية كذا في شرح المواقف •

العد بالفتح والتشديد لغة الافناء و عند الحكماء اسقاط امثال العدد الاقل من العدد الاكثر بحيث لا يبقى الاكثر و يسمى بالتقدير ايضاً على ما صرح في بعض حواشي تحرير اقليدس كاسقاط الواحد من العشرة و الثلاثة من التسعة • و العدد العاد يسمى بالجزء ايضاً و قد سبق في فصل الالف من باب الجيم ثم العاد اما عاد بالفعل كما في العدد فان كل عدد يوجد فيه واحد بالفعل يعدة و اما بالتوهم كما في المقدار فان كل مقدار خطأ كان او سطحاً او جسمائمكن ان يفرض فيه واحد يعدة كما يعد الأشل بالانزع و قد يفسر العد بامتيعاب العاد للمعرد بالتطبيق لكنه مختص بالمقادير و لا يتناول العدد اذ لا معنى لتطبيق الوحدة على الوحدة الخاصة هكذا يستفاد من شرح المواقف في مباحث الكم •

العدد بفتحين عند جميع النحاة و بعض الحكماء هو الكمية و الالفاظ الدالة على الكمية بحسب الوضع تسمى اسماء العدد و الكمية كلمة نسبة اي الصفة المذسوبة الى كم اي ما به يجاب عن السؤال بكم و هو المعين لان كم للسؤال عن معين فخرج الجميع حتى الالف و المئات ايضاً و دخل واحد و اثنان لصحة وقوعهما جواباً لكم و فيه انه لا ينكر صحة الجواب عن كم رجل عندك بقولك الوف او مئآت الا ان يقال ان هذا ليس جواباً عن السؤال بكم بل اعتراف بعدم العلم بما سئل عنه و بيان ما سئل عنه بقدر الاستطاعة

ولا يتوهم ان كم ليس مخصوصا بالسؤال عن العدد و الا لم يكن المساحة كمًّا لان ذلك من التباس الكم الحكمي المبحوث عنه في علم الحكمة بالكم اللغوي * ثم المراد بما به يجاب عن السؤال بكم هو ما وضع لان يجاب به فحسب فخرج رجل و رجلا ايضا لانهما موضوعان للماهية و كميتها فوقوعهما جوابا لكم ليس الا من جهة دالتهما على الكمية حتى لو اردت منهما الماهية فقط لم يقعا جوابا لكم ولا تخفى ان هذا التعريف لا يشتمل الكسور مع انها من العدد باتفاق اهل الحساب و ان لم تكن منه عند المهندسين * و كذا ما قيل العدد كمية آحاد الاشياء فانه و ان اشتمل الواحد و الاثنان باعتبار بطلان معنى الجمعية بالاضافة لكذا لا يشتمل الكسور فالتعريف الشامل للكسور ان يقال انه الواحد و ما يتحصل منه اما بالتجزئة كالكسور او بالتكرار كالصحيح او بهما كالمختاطات او يقال هو ما يقع في مراتب العد فان الواحد يعد الصحيح من الاعداد و الكسور تعد الواحد لان الكسر جزء من الواحد و الواحد منخرج له * و قيل العدد ما كان نصف مجموع حاشيته و المراد من حاشيته العدد طرفاه الفوقاني و التحتاني اللذان يعدّهما من ذلك العدد واحد مثلا الثلثة نصف مجموع الاربعة و الاثنان و نصف مجموع الخمسة و الواحد * و كذا النصف مثلا نصف مجموع الربع و ثلثة ارباع فخرج الواحد من التعريف لان الواحد من حيث انه واحد ليس له طرف تحتاني ان لاجزاء له فلا يكون عددا و هو مذهب كثير من الحساب * و كذا لا يدخل الواحد على القول بان العدد هو الكمية المتألّفة من الوحدات و على القول بانه ما زاد على الواحد و على القول بان العدد هو الكم المنفصل الذي ليس لاجزائه حد مشترك على ما صرح به الخيالي * و قيل العدد كثرة مركبة من آحاد فعلى هذا لا يكون الواحد و كذا الاثنان عددا و هو مذهب بعض الحساب قال اذا لم يكن الفرد الاول عددا لم يكن الزوج الاول عددا ايضا و انما ذكرنا في العدد لانهما يفتقر اليهما العشرات كحد عشر و اثني عشر فهما حينئذ معهما من العدد و لا يخفى ان هذا قياس فاسد و على هذا القول ما قيل العدد هو الكمية من الآحاد و اما ما قيل ان الله تعالى ليس بمعدود فعلى مذهب من قال بان الواحد ليس بعدد * التقسيم * العدد اما صحيح او كسر فالكسر عدد يضاف و يذسب الى ما هو اكثر منه و فرض ذلك الاكثر واحدا و ذاك الاكثر المفروض واحدا يسمى منخرج الكسر و الصحيح بخلافه قالوا و اذا جُزئ الواحد باجزاء معينة سمي مجموع تلك الاجزاء منخرجا و سمي بعض منها كسرا فالكسر ما يكون اقل من الواحد و ايضا العدد اما مضروب في نفسه و يسمى مرتبعا او مضروب في غيره و يسمى مسطحا و المستطاح ان كانا بحيف يتناسب اضلاع احدهما لاضلاع الآخر فهما متشابهان كمسطح اثني عشر الحاصل من ضرب ثلثة في اربعة و مسطح ثمانية و اربعين الحاصل من ضرب ستة في ثمانية فان نسبة ثلثة الى اربعة كنسبة ستة الى ثمانية و مضروب المربع في جذره يسمى مكعبا و مضروب المسطح في احد ضلعيه اي في احد العددين اللذين حصل من ضربهما يسمى مجسما و المجسمان ان كانا بحيث يتناسب اضلاع احدهما لآخر فهما متشابهان

ثم الصحيح ان كان له احد الكسور التسعة وهي من النصف الى العشر او كان له جذر صحيح يسمى منطقاً على صيغة اسم الفاعل فالاول منطق الكسر والثاني منطق الجذر وبينهما عموم من وجه لصدقهما على التسعة وصدق الاول فقط على العشرة وصدق الثاني فقط على مائة واحد وعشرين وان لم يكن كذلك يسمى اسم * وايضا الصحيح ان ماوى مجموع اجزائه المفردة له اى لذلك الصحيح يسمى تاماً ومعندلاً ومساوياً كالسنة فان لها مئداً ونصفاً وثلاثاً ومجموعها ستة وان نقص مجموع اجزائه المفردة عنه يسمى ناقصاً كالاربعة فان لها نصفاً وربعا ومجموعهما ثلاثة وان زاد مجموع اجزائه المفردة عليه يسمى زائداً كاثني عشر فان له نصفاً وربعا وثلاثاً ومئداً ونصف سدس ومجموعها ستة عشر * وايضا ان كان الاعداد الصحيحة بحيث لو جمع اجزاء احدهما حصل العدد الآخر وبالعكس فهما متجانسان مثل مائتين وعشرين ومائتين واربعة وثمانين فان احدهما مجموع اجزاء الآخر * وان كانا بحيث يكون مجموع اجزاء احدهما مساوياً لمجموع اجزاء الآخر فهما متعادلان مثل تسعة وثلاثين وخمسة وخمسين فان مجموع اجزاء كل منهما سبعة عشر * وايضا الصحيح اما زوج او فرد والزوج اما زوج الزوج او زوج الفرد وقد سبق في فصل الجسيم من باب الزاء المعجزة و كل من الزوج والفرد اما اول او مركب فالفرد الاول ثلاثة و المركب خمسة والزوج الاول اثنان والمركب اربعة كما في العيني شرح صحيح البخاري والمشهور ان العدد الاول ما لا يعدة غير الواحد كالثلاثة والخمسة والسبعة ويسمى بسيطاً ايضاً كما في فيروز شاهي والمركب ما يعدة غير الواحد ايضاً كالاربعة يعدة الاثنان كذا في شرح المواقف ومعني عدد ظاهر حروف و عدد باطن حروف در بيان بسط تقوي مذكور شد في فصل الطاء المهمة من باب الباء الموحدة *

العددي هو ما يكون مقابلته بالثمن مبذياً على العدد ويجيء في لفظ المثلي في فصل الام من

باب الميم مع بيان العددي المتقارب والمتفاوت *

الاعداد المتوالية هي الاعداد المتفاضلة بواحد واحد مثل ١ و ٢ و ٣ و ٤ سواء اخذ المبدأ واحداً

ام غير واحد وان اخذت الاعداد بتفاضل اثنين اثنين وجعل المبدأ واحداً سميت اعداداً متوالية مثل ١ و ٣ و ٥ وان جعل المبدأ اثنين سميت ازاجاً متوالية مثل ٢ و ٤ و ٦ *

الاعداد الطبيعية هي الاعداد المتفاضلة بتفاضل معين كواحد واثنين وثلاثة ونحوها سواء كان

المبدأ واحداً او غيره مثل ٣ و ٦ و ٩ ومثل ١ و ٤ و ٧ * وان جعل المبدأ واحداً ثم يزداد عليه اثنان وعلى المجموع ثلاثة وعلى المجموع اربعة هكذا يزداد بتفاضل واحد واحد تسمى تلك الاعداد مثلثات مثل ١ و ٣ و ٦ و ١٠ و ١٥ * وان اخذ الواحد ثم يترك العددين اللذان بعده ويؤخذ الاربعة ثم يترك اربعة اعداد بعدها اى بعد الاربعة ويؤخذ ما بعدها اى التسعة ثم يترك ستة اعداد ويؤخذ ما بعدها وهكذا يترك بتفاضل اثنين اثنين ويؤخذ ما بعده فالماخوذات تسمى مربعات * وان اخذ واحد ثم ترك ثلثة اعداد بعده ويؤخذ

ما بعدها ای الخمسة ثم يترك ستة ويؤخذ ما بعدها ای اثني عشر و هكذا يترك بتفاضل ثلاثة ثلاثة ويؤخذ ما بعدها فالاعداد المأخوذة تسمى مخمسات هكذا في بعض رسائل الحساب •

علم العدد هو علم من اصول الرياضي وقد سبق في المقدمة •

العدة بالكسر والتشديد لغة الاحصاء و شرعا قيل تربص يلزم المرأة بزوال النكاح المتأكد بالدخول وفيه انه يشكل بام الواد والصغيرة و الموطوءة بالشبهة والنكاح الفاسد و بالمخلوبها خلوة صحيحة وبالمعتدين فانهم اكثر من اربعة عشر حلا كما وقع في النظم وغيره مع التسامح في الحمل فلاحسن ان يقال ايام يصير الفروج حلالا بانقضائها كذا في جامع الرموز •

التعدد عند اهل البدیع ايقاع اعماء مفردة على سياق واحد و يسمى سيادة الاعداد ايضا و قد سبق

في فصل القاف من باب المين •

الاستعداد هو الذي يحصل المشي بتحقيق بعض الاسباب و الشرائط و ارتفاع بعض الموانع كما ذكر العلمي في حاشية شرح هداية الحكمة في تعريف موضوع الحكمة • و في شرح القانونجة النطقة انسان بالقوة يعني ان من شئها ان يحصل فيها صورة الانسان فبحسب ارتفاع الموانع و حصول الشرائط يحصل فيها كيفية مهيئة لتلك الصورة فذلك الكيفية تسمى استعداد و القبول اللازم لها امكانا استعداديا و قوة ايضا انتهى و يسمى ايضا بالقبول و امكان الاستعداد و الاستعداد كما يجيء في لفظ الامكان فلا استعداد على هذا معنيان الكيفية المهيئة و القبول اللازم لها المقابل للفعل و يجيء ايضا في لفظ القبول و لفظ القوة في باب القاف قال شارح المواقف الكيفيات الاستعدادية اما استعداد نحو القبول و الانفعال و يسمى ضعفا و لا قوة كالمرافعية و اما استعداد نحو الدفع و الاقبال و يسمى قوة و لا ضعفا كالمصاحية • و اما قوة الفعل كالقوة على المصارعة فليست منها و ان ظنه قوم و جعلوا اقسامها ثلاثة فان المصارعة مثلا تتعلق بعلم هذه الصناعة و صلاحية الاعضاء لئلا يتأثر بسرعة و لا يمكن عطفها بسهولة و تتعلق بالقدرة على هذا الفعل و شئ من هذه الثلاثة التي تتعلق بها المصارعة ليس من الكيفيات الاستعدادية لان العلم و القدرة من الكيفيات النفسانية و صلاحية الاعضاء من الملموسات •

المعد يجيء تفسيره في لفظ العلة في فصل الام من باب العين •

العضادة در علم اسطرلاب عبارتست از جسميکه بر پشت حجره بسته باشند و در وقت حاجت آنرا حرکت دهند پس اگر عضاده چنان باشد که چون شظیّه ارتفاع بر خط علاقه نهند خط علاقه منصف سطح آن عضاده باشد آن عضاده را عضاده تام گویند و اگر بر وجهي باشد که طرف او بر خط منطبق بود آنرا عضاده محرف خوانند و شظیّه طرف باریک عضاده را گویند و عضاده بکسر عین و تخفیف ضاد معجمه مأخوذ است از عضادتي الباب و آن در چوب باشد بر شکل در مسطره از دو جانب در و بعضي

كفته اند كه بفتح عين و تشديد صاد است مشتق از عقد بمعنی ياري دادن چه ياري دهند است
مرمنجم را در اعمال اسطراب كذا ذكر العلي البرجندي في شرح بيست باب • و در منتخب اللغات ميگويد
عُصَادَ بالضم چوب طرف در كه آنرا بازوي در گويند و بالكسر داغی كه بر بازوي ستور كشند •

العقد بالفتح و سكون القاف في الأصل أجمع بين اطراف الجسم و شرعا الإيجاب و القبول مع الارتباط
المعتبر شرعا كذا في جامع الرموز فهو شامل لأمور ثلاثة الإيجاب و القبول و الارتباط كما في العارفة حاشية
شرح الوقاية في كتاب النكاح • وعند البلغاء ان ينظم نثر قرآنا كان او حديثا او مثلا او غير ذلك لا على طريق
الاقتباس فالنثر الذي قصد نظمه ان كان غير القرآن او الحديث فنظمه عقد على أي طريق كان اذ لا دخل
فيه للاقتباس و ان كان قرآنا او حديثا فانما يكون عقدا اذا غيّر تغييرا كثيرا لا يتحمل مثله في الاقتباس او
لم يغيّر تغييرا كثيرا و لكن اشير الى انه من القرآن او الحديث و حينئذ يكون لا على طريق الاقتباس فمثال
العقد من القرآن قوله

• شعر •

انلني بالذي اُتقرضت خطاً • و اشهد معشراً ند شاهده

فان اللّه خلاق البرايا • عنت بجلال هيئته الوجوه

يقول اذا تدانتم بدين • الى اجل مسمى فاكتبوه

• شعر •

و مثال العقد من الحديث قول الامام الشافعي رح

عمدة الخير عندنا كلمات قالهن خير البرية

أتق الشبهات و ازهد ودع ما ليس يعنك و اعمل بنيتك

عقد قوله صلى الله عليه وآله وسلم الحلال بين و الحرام بين و بينهما امور مستبهات و قوله عليه السلام
ازهد في الدنيا يحبك الله و قوله عليه السلام من حسن امر المرء تركه ما لا يعنيه و قوله عليه السلام
انما الاعمال بالنيات • و مثال العقد من غير القرآن و الحديث قول ابي العتاهية • شعر • ما بال من اوله نطفة •
و جيفة اخره يغفره • عقد قول علي رضي و ما لابن آدم و الفخر و انما اوله نطفة و آخره جيفة •

عقد الوضع عند المنطقيين هو اتصاف ذات الموضوع بوصفه العنواني كما ان عقد الحمل عندهم
اتصاف ذات الموضوع بوصف المحمول و الاول تركيب تقييدي و الثاني تركيب خبري و محصل
مفهوم القضية يرجع الى هذين العقدين كذا في شرح الشمسية في تحقيق المحصورات •

المعقود عند المحاسبين هو العدد الاسم و يسمى اسم الجذر ايضا و هو عدد لا يكون له جذر تحقيقا

بل تقريبا كالانثيين و الثلثة كذا في بعض شروح خلاصة الحساب •

العقدة بالضم و سكون القاف عند اهل الهيئة اسم للراس و الذنب و عقدة الراس تسمى ايضا
بالعقدة الشمالية و عقدة الذنب تسمى بالعقدة الجنوبية على ما في شجرة الثمرة و قد سبق ايضا في لفظ

الجوزهر و عقده نزد شعراء بيتی است كه بعد هر قسمی از ترجیع می آید چنانچه در نصل عین از باب رای مهمله گذشت •

الاعتقاد كالانصراف عند الاموالیین و الفقهاء هو ارتباط اجزاء التصرف شرعا فالبیع الفاسد منعقد لا صحيح و خص استعمال هذا اللفظ فی المعاملات كذا فی التوضیح فی باب الحكم و المراد باجزاء التصرف ایجاب و القبول كما اشار اليه صاحب البرجندی حیث قال فی شرح مختصر الوقایة فی كتاب البیع الاعتقاد انضمام كلام احد المتعاقدين الى الآخر انتهى و لافقاء فی ان كلام اهد المتعاقدين ایجاب و كلام الآخر قبول •

المنعقدة و تسمى بالمنعقدة ایضا عند الفقهاء من انواع الیقین •

الاعتقاد كالانتخار له معنیان احدهما المشهور و هو حكم ذهني جازم یقبل التشكیک و الثاني الغير المشهور و هو حكم ذهني جازم ار راجح فیعلم العلم و هو حكم جازم لا یقبل التشكیک و الاعتقاد المشهور و الظن و هو الحكم بالطرف الراجح كذا ذكر المحقق التفتازانی فی المطول فی بیان صدق الخبر فالاعتقاد بالمعنی المشهور یقابل العلم و بالمعنی الغير المشهور یشتمل العلم و الظن كما صرح به هذا المحقق فی حاشیة العضدي فی بحث العلم و قال فی شرح التجريد ان الاعتقاد یطلق علی التصدیق مطابقا اعم من ان یكون جازما او غیر جازم مطابقا او غیر مطابق ثابتا او غیر ثابت و هذا متداول مشهور و قد یقال لاحد قسمي العلم و هو الیقین انتهى • و هو یخالف ما فی المطول حیث جعل الاعتقاد بمعنی الیقین غیر مشهور و بمعنی التصدیق مشهور • و ایضا الاعتقاد بمعنی الیقین لا یشتمل اجهل المركب بخلاف الاعتقاد بمعنی الحكم الذهني الجازم القابل للتشكیک فانه یشتمله ایضا و لهذا ذكر صاحب العضدي الاعتقاد ان كان مطابقا للواقع فهو اعتقاد صحيح و الا فاعتقاد فاسد انتهى و كان الیقین معنی ثالث للاعتقاد و الله اعلم •

التعقید كالتصريف عند اهل البیان كون الكلام غیر ظاهر الدلالة علی المراد لخلل اما فی النظم و اما فی الانتقال ای كونه غیر ظاهر الدلالة مع ان المقصود من ایرادة اعلام المراد فخرج المذشابه اذ المقصود منه الابتلاء لا الفهم و لا یورد المشترك و المجلل ایضا ان لیس فیهما خلل لا فی النظم و لا فی الانتقال كما فسر به • و التعقید مطلقا سواء كان لفظیا و هو الذي یكون بسبب خلل فی النظم او معنویا و هو الذي یكون بسبب خلل فی الانتقال سخر بالفصاحة • و اورد علیه بانه لو كان مخرجا بالفصاحة لم یكن اللغزو المعنی عنه مقبولین مع انهما مما یورد فی علم البدیع • و الجواب ان قبولهما لیس من حیث الفصاحة بل لاشتمالهما علی دقة یتخبر بها اهل الفطن و لما كان عدم ظهور الدلالة صادقا علی عدم ظهورها لاشتمال الكلام علی لفظ غریب او مخالف للقیاس مع انه لیس تعقیدا قید ذلك بقولنا لخلل • ثم انه لیس المراد بالنظم كون الالفاظ مترتبة المعانی متناسقة

الدلالات على حسب ما يقتضيه العقل فان النظم حينئذ شامل لرعاية ما يقتضيه علم المعاني و علم البيان و الخلل فيه يشتمل التعقيد المعنوي والخطا في تادية المعنى بل المراد بالنظم تركيب الالفاظ على وفق ترتيب يقتضيه اجراء اصل المعنى * و الخلل في النظم بان يخرج عن هذا التركيب الى ما لا تشهد به قوانين النحو المشهورة او الى ما تشهد به لكن تحكم بانه على خلاف طبيعة المعنى فتخفى الدلالة لكثرة اجتماع خلاف الاصل الموجبة لتحير السامع قال في الايضاح فالكلام الخالي عن التعقيد اللفظي ما سلم نظمه من الخلل فلم يكن فيه ما يخالف الاصل من تقديم او تاخير او اضرار او غير ذلك الا وقد قامت عليه قرينة ظاهرة لفظية او معنوية * فالتعقيد اللفظي ربما كان لضعف التاليف و ربما كان مع التخلص عنه بان يكون على قوانين هي خلاف الاصل فلا يكون اشتراط التخلص عنه في تعريف فصاحة الكلام بعد ذكر التخلص عن ضعف التاليف مستدركا كما توهم ولا يكون وجود التعقيد اللفظي بلا مخالفة لقانون نحوي مشهور مخالفا للحكم بان مرجع الاحتراز عن التعقيد اللفظي هو النحو كما توهم ايضا لان النحو يميز بين ما هو الاصل وبين ما هو خلاف الاصل و الاحتراز عنه بالاحتراز عن جمع كثير من خلاف الاصل * واما انه هل يكون الضعف بدون التعقيد اللفظي ام لا فالحق الثاني وان توهم بعض الافاضل انه لا تعقيد في جامعي احمد بالتنبؤين لان جامعي احمد يفيد مجيء احمد ما لا الشخص المعين فلا يكون ظاهر الدلالة على الشخص المعين المراد مثاله قول الفرزدق في مدح خال هشام بن عبد الملك و هو ابراهيم بن هشام بن اسماعيل المخزومي * شعر * وما مثله في الناس الا مملكا * ابوامه حي ابوه يقاربه * اي ليس في الناس مثله حي يقاربه في الفضائل الا مملك و هو الذي اعطي الملك و المال يعني هشاما ابوامه اي ابو ام ذلك المملك ابوه اي ابو ابراهيم الممدوح اي لا يماثله احد الا ابن اخته و هو هشام ففيه فصل بين المبتدأ والخبر اعني ابوامه ابوه بالاجنبي الذي هو حي و بين الموصوف والصفة اعني حي يقاربه بالاجنبي الذي هو ابوه و تقديم المستثنى اعني مملكا على المستثنى منه اعني حي ولهذا نصبه و الا فالمختار البديل فهذا التقديم شائع الاستعمال لكذا اوجب زيادة في التعقيد و المراد بالخلل في الانتقال الخلل الذي ليس لخلل النظم و الا فعدم ظهور الدلالة لخلل في النظم انما هو لخلل في الانتقال قال في الايضاح و الكلام الخالي عن التعقيد المعنوي ما يكون الانتقال فيه من معناه الازل الى معناه الثاني الذي هو المراد به ظاهرا حتى يتخلل الى السامع انه فهمه من حاق اللفظ انتهى و المراد انه فهمه قبل تمام الكلام لغاية ظهوره على زعمة و اعترض عليه بانه يفهم منه لزوم كون الجامع في الاستعارة ظاهرا و قد ذكروا ان الجامع اذا ظهر بحيث يفهما غير الخاصة تسمى مبتدلة و يشترطون في قبولها ان يكون الجامع غامضا دقيقا فبين الكلامين تدافع و اجيب بان غموض الاستعارة و دقة جامعها لا ينافي وضوح طريق الانتقال بان لا يكون مانع لغوي او عرفي ولا يرد الابهام الذي عد من المحسنات للكلام البليغ لانه انما يعد محسنا عند وضوح القرينة الدالة على المراد * و الاعتراض بان سهولة الانتقال ليست

بشرط في قبول الكذابات و الإلزام خروج أكثر الكذابات المعتبرة عند القوم من هيئز الاعتبار خارج من هيئز الاعتبار لان صحوة الانتقال في تلك الكذابات ان أدت الى التعقيد فلا نعلم اعتبارها عندهم كيف وقد صرحوا بان المعنى واللفز غير معتبرين عندهم لاشتمالهما على التعقيد • واقترض ايضا انه يلزم ان لا يكون الكلام الخالي عن المعنى الثاني نصيحاً لانه ليس له الخلو عن التعقيد و دفعه بان مثل هذا الكلام بمنزلة الساقط عن درجة الاعتبار عند البلغاء غير وجيه لان الكلام الخالي من المجاز و الكناية اذا روعي فيه المطابقة لمقتضى الحال كيف يكون ساقطاً عن درجة الاعتبار الا ان يقال هو ساقط باعتبار الدلالة على المعنى و ان كان معتبراً من حيث رعاية مقتضى الحال و بعدُ يتجه عليه ان المعتبر في البلاغة سقرط ما ليس له معنى ثان بمعنى مقتضى الحال لا باعتبار الكون مجازاً او حقيقة والاحسن ان يقال خص صاحب الإيضاح البيان الخالي عن التعقيد بما استعمل في المعنى المجازي لانه المحتاج الى البيان و التوضيح • و اما الخلو عن التعقيد المعنوي لعدم معنى ثان فواضح لا حاجة الى بيان هذا مثال التعقيد المعنوي قول عباس بن الاحنف • شعر • ساطلبُ بعدُ الدار عنكم لتقربوا • و تصكب عينائي الدموع لتجمدا • فالشاعر قصد الى ان يحصل المراد بان يكون في الاستغناء عنه كالهارب ويؤري نفسه عنه معرضاً و من هذا حكم بان الحرص شوم و الحرص محروم و قيل لو لم تطلب الرزق يطلبك و في الحديث زر غباً تزدد حباً و بالجملة جعل سكب الدموع وهو البكاء كناية عما يلزم فراق المحبوبين من الحزن و اصاب لانه واضح الانتقال لانه كثير ما يجعل دليلاً عليه و جعل جمود العين كناية عن السرور قياساً على جعل السكب بمقابلة و لم يصب لان سكب الدموع قلما يفارق الحزن بخلاف جمود العين فانه يعم ازمة الخلو عن الحزن سواء كان زمن السرور او لا فلا ينتقل منه الى السرور بل الى الخلو من الحزن هذا كله خلاصة ما في المطول و الطول و الجليلي و ابى القاسم •

المعقد على صيغة اسم المفعول من التعقيد فزد شعراء عبارتست از بيتي كه شاعر آنرا بر شكل

گرهي نويسد و اين داخل موشح است کذا في مجمع الصنائع •

العمدة بالضم و سكون الميم مقابل الفضلة كما يجيى في فصل اللام من باب الفاء و يطلق ايضاً

على الرفع كما مر في لفظ الاعراب •

العماد بالكسر عند المتوفيين من النحاة هو الفصل كما يجيى في فصل اللام من باب الفاء •

العمود بالفتح في اللغة بمعنى ستون خانه • و عند المهندسين هو الخط القائم على خط آخر بحيث

يحدث عن جنبه زاويتان متساويتان كذا في شرح اشكال التأسيس و بعبارة اخرى العمود خط قائم على خط

آخر بحيث لا يميل الى جانب بل يقوم مستوياً وهذا هو العمود من الخط على الخط • و اما العمود

من الخط على المصطح فهو خط قائم على سطح مستوي بحيث لا يميل الى جانب بان يحيط بقائسة

مع كل خط يخرج في ذلك السطح من الفصل المشترك بين ذلك السطح و بين ذلك الخط * و اما العمود من السطح على السطح فهو سطح قائم على سطح آخر بحيث لا يميل الى جانب بان يكون بحيث لو اخرج كل عمود من الفصل المشترك بين السطحين على احدهما لماس السطح الآخر بكلمه بان يقع كل ذلك الخط الخارج في ذلك السطح و السطحان حينئذ متقاطعان على قوائم و ان لم يماسه بكلمه فالسطحان مائلان هكذا يستفاد من ضابط قواعد الحساب - و عمد بفتحيتين جمع عمود است *

عمد معنوي در اصطلاح صوفيه عبارت است از روح عالم و قلب آن و نفس آن و آن حقيقت انسان كامل است كذا في لطائف اللغات *

الاعتماد عند المتكلمين هو الميل عند الحكماء و يجيى في فصل اللام من باب الميم * و اعتماد اسم الفاعل و اسم المفعول على صاحبه عند النحاة هو ان يذكر بعد صاحبه ابي بعد المتصف به و هو المبتدأ و الموصول و الموصوف و ذو الحال * و اعتماد على الهمزة و ما النافية هو ان يذكر بعد هما هكذا يستفاد من الفوائد الضيائية و غيره *

التعاند بالنون عند الحكماء هو التقابل بين امرين وجوديين بحيث لا يتوقف تعقل كل منهما على تعقل الآخر ولا يكون بينهما غاية الخلاف و التباعد و هذان الامران يسميان بالتعاندتين كالحمرة و الصفرة فانهما متعاندان و قد سبق ايضا في لفظ التضاد في فصل الدال المهملة من باب الضاد المعجمة *

العندية بالكسري فرقعة من السونسطائية ينكرون ثبوت الحقائق و يزعمون انها تابعة للاعتقادات و قد سبق في فصل الطاء المهملة من باب السين المهملة *

العنادية فرقعة من السونسطائية ينكرون بحقائق الاشياء و يزعمون انها اوهام و خيالات باطلة و قد سبق ايضا هناك * و عند اهل البيان تطلق على قسم من الاستعارة وهو ما لا يمكن فيه اجتماع المستعار و المستعار منه في شئ و يقابلها الوفاية كما يجيى في فصل الراء * و عند المنطقيين تطلق على شرطية منفصلة حكم فيها بالتنافي لذاتي الجزئين او بسلب ذلك التنافي ان حكم فيها بان مفهوم احدهما منافي لآخر مع قطع النظر عن الواقع فيشتمل التعريف الصادقة والكاذبة و المراد بالجزئين المقدم و التالي و في التنافي لذاتي الجزئين بقطع النظر عن الواقع اشارة الى ان ليس المراد ان يكون المراد بهما مع قطع النظر عن كل امر خارج عن ذاتيهما فلا يتصور الا بين الشئ و نقيضه مع تحقق العناد بين الشئ و مساري نقيضه او اخص منه او اعم منه مثالا اما ان يكون هذا العدد زوجا او يكون فردا هكذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية القطبي و قد سبق ايضا في لفظ الشرطية *

العادة قيل هي مرادف الاستعمال و قيل المراد من الاستعمال نقل اللفظ من موضوعه الاصلي الى معناه المجازي شرعا و غلب استعماله فيه كالصلوة و الزكاة حتى صار بمنزلة الحقيقة و يسمى اذ ذلك

حقيقة شرعية ومن العادة نقله الى معناه المجازي عرفنا واستفادته فيه كوضع القدم في قوله لا اضع قدمي في دار فلان ويسمى حقيقة عرفية * وقد يقال الاستعمال راجع الى القول يعني انهم يطلقون هذا اللفظ في معناه المجازي في الشرع والعرف دون موضوعه الاصلي كالصلوة والدابة فانهما لا يستعملان في الشرع والعرف الا في اركان المعهودة وفي ذوات القوائم الاربع والعادة راجعة الى الفعل كذا في كشف البزدوي في باب ما يهجر منه المعنى الحقيقي في شرح قول البزدوي قد يترك المعنى الحقيقي بدلالة الاستعمال والعادة * وفي التلويح العادة تشتمل العرف الخاص وقد يفرق بينهما باستعمال العادة في الانفعال والعرف في الاقوال انتهى * وفي الاشباه والنظائر ذكر الهندي في شرح المغني العادة عبارة عما يستقر في النفوس من الامور المتكررة المقبولة عند الطائفة السليمة وهي انواع ثلاثة العرفية العامة كوضع القدم والعرفية الخاصة كاصلاح كل طائفة مخصوصة كالرفع المنحاة والعرفية الشرعية كالصلوة والزكاة والحج تركت معانيها اللغوية بمعانيها الشرعية *

الاعادة هي عند الفقهاء من الشانعية من اقسام الحكم باعتبار متعلقه وهو الفعل وهي ما فعل في وقت الاداء ثانيا لخلل في الاول وفيل لعدر فالمنفرد اذا صلى ثانيا مع الجماعة كانت اعادة على الثاني لان طلب الفضيلة عذر دون الاول لعدم الخلل فيه كذا في العصدي * وفي كشف البزدوي قال بعض الاصوليين الاداء تسليم عين الواجب في وقته المعين شرعا والقضاء تسليم مثل الواجب في غير وقته المعين شرعا والاعادة اتيان مثل الاول على صفة الكمال بان وجب على المكلف فعل موصوف بصفة فاداء على وجه النقصان وهو نقصان فاحش يجب عليه الاعادة وهو اتيان مثل الاول ذاتا مع صفة الكمال كذا ذكر في الميزان فعلى هذا اذا فعل ثانيا في الوقت او خارج الوقت يكون اعادة * ثم قال الاعادة ان كانت واجبة بان يقع الفعل الاول فامدا بان ترك القراءة او ركنا من الصلوة مثلا فهي داخلية في الاداء والقضاء لان الفعل الاول لما نصد اخذ حكم العدم شرعا فيكون اداء ان وقع في الوقت وقضاء ان وقع خارج الوقت وان لم تكن واجبة بان وقع الفعل الاول ناقصا لا فاسدا بان ترك مثلا في الصلوة شيئا يجب بتركه سجدة السهو فلا تكون داخلية في الاداء والقضاء لانهما من اتسام الواجب بالامر وهي ليست بواجبة ولهذا وقع الفعل الاول عن الواجب دون الثاني والثاني بمنزلة سجود السهو انتهى ما في كشف البزدوي *

المعاد بالفتح نزد بلغاء اسم صفتى است وآن اين است كه عجز مصراع اول بصدر مصراع دوم وعجز مصراع دوم بصدر سوم باز آيد تا بآخر مثاله *

آمد بهار خرم ميزي گرفت ساده * ساده همي چكوبد گوبد بيار ياده

ياده طرب فزايده از دست حور زاده * زاده ز حور خورشيد اورا فراغ داده

كذا في مجمع الصنائع و اين اخص از تشبييع است چنانكه گذشت * ومعاد نزد اهل كلام حشر را گویند

وآن در قسم است جسماني و روحاني و قد سبق في لفظ الحشر في فصل الرأ من باب الحاء المهملة و معاد نرد صوفيه اسماء كلي الهي را گويفد چنانكه مبدأ اسماء كلي كوني را گويفد و آمدن سالك از راه اسماء كلي كوني بود كه مبدأ اوست و رجوع از راه اسماء كلي الهي باشد كه معاد اوست • و در شرح گلشن ميگويد كه مبدأ هريكي آن اسم است كه ازان اسم ظهور يافته است كما بدأكم تعودن اي برادر شيعي مظهر است و مبدأ و معاد او همان اسم است و عارف همان اسم مظهر آنست مگر انسان كامل كه مظهر و عارف جميع اسماء است كذا في كشف اللغات •

العبد در لغت معروف و در اصطلاح صوفيه چيزي كه عائد شود بر قلب از تجلي جمال تا وقت تجلي بهر روش كه باشد خواه جلالي و خواه جمالي كذا في لطائف اللغات •

الاعتبار مقابل الغرابة و المعتاد مقابل الغريب كما يجيى •

العهد بالضم و سكون الهاء تطلق على معان سبقت في لفظ الدر في فصل القاف من باب

الدال المهملة •

فصل الرأ المهملة • العبارة بالكسر وتخفيف الموحدة لغة تفسير الرؤيا يقال عَبَّرْتُ الرؤيا أعبرها

عبارة اي فسرتها و كذا عبرتها و عبرت عن فلان اذا تكلمت عنه فسميت الالفاظ الدالة على المعاني عبارات لانها تفسر ما في الضمير الذي هو مستور كما ان المعتبر يفهم ما هو مستور و هو عاقبة الرؤيا و لانها تكلم عما في الضمير • و عند البلغاء هي الالفاظ الفصيحة الدالة على المعاني المركبة بتركيب نصيح بليغ كما في جامع الصنائع قال عبارات نرد بلغا آنست كه الفاظي را بتركيبي آرد كه فصحاء و بلغاء در منشاءت خود آورده اند و مترسلان در مراسلات خود صرف كرده اند و از تلفظ بدان الفاظ ممتاز شده و عوام بدان الفاظ تلفظ نتوان كرد و معني آن ندانند و مراد از عوام موزون طبعان اند نه عاميان كه ايشان لائق ذكر نيستند انتهى • و عند الاصوليين هي عبارة النص و المراد بالنص اللفظ المفهوم المعنى فمعنى عبارة النص عين النص فيكون من باب اضافة العام الى الخاص كما في قولهم نفس الشيعي فعبارة النص لفظ يثبت به حكم سيق الكلام له فعولنا لفظ بمنزلة الجذس يشتمل الاشارة و الدالة و الاقتضاء و بقولنا يثبت به حكم خرج الدالة و الاقتضاء و بالقيد الاخير خرج الاشارة و قد سبق ايضا في لفظ الظاهر في فصل الرأ مرر باب الظاء المعجمة • و قيل عبارة النص دلالة النظم على المعنى المسوق له بذاء على ان العبارة و اخواتها من اقسام الدلالة فهذا على حذف المضاف اي دلالة عبارة النص دلالة النظم الخ و النظم اللفظ هكذا يستفاد من كشف البزدري و شرح الشاشي و يجيى في لفظ النص ايضا في فصل الصاد المهملة من باب النون •

الاعتبار في اللغة رد الشيعي الى نظيره بان يحكم عليه بحكمه و منه سمي الاصل الذي ترد اليه

الظواهر عبرة و هو يشتمل الاعتنا و القياس العقلي و الشرعي كما يستفاد من التوضيح و التلويح في

الامور الاعتبارية • القضايا الاعتبارية • العاذرية (٩٤٠) التعزير • العشرة • العاشر • العاصر • المنصر

باب القياس • وعند المحققين هو تفحص حال الحديث الذي يظن انه فرد ليعلم هل له متابع ام لا وذلك بان يتتبع طرق الحديث من الجوامع والمسانيد والاجزاء • وقول ابن الصلاح معرفة الاعتبار والمتابعات والشواهد قد توهم ان الاعتبار قسيم للمتابعات والشواهد وليس كذلك بل هو هيئة التوصل اليهما هكذا في خلاصة الخلاصة وشرح النخبة • وعند الاصوليين هو اعتبار عين الوصف في عين الحكم قال في التلويح معنى الاعتبار شرعا عند الاطلاق هو اعتبار عين الوصف اى العلة في عين الحكم لا اعتبار عين الوصف في جنس الحكم ولا اعتبار جنس الوصف في عين الحكم ولا اعتبار جنس الوصف في جنس الحكم ويجئ في لفظ المناجبة في فصل الباء الموحدة من باب النون ما يتعلق بذلك •

الامور الاعتبارية سبقت في فصل الراء من باب الالف •

القضايا الاعتبارية قسم من المحسوسات والمشاهدات وقد سبق في فصل السير من باب الحاء المهمة •

العاذرية بالذال المعجمة فرقة من النجذات عذروا الناس بالجهالات في الفروع كما يجئ في فصل الدال من باب النون *

التعزير كالتصريف من العز بالزاء المعجمة بمعنى الرد والردع وشرعا هو تاديب دور الحد كما في الكافي والفرق بينه وبين الحد على ما في فتاوى الاحتساب ان الحد مقدر والتعزير مفوض الى راي الامام وان الحد يدرأ بالشبهات والتعزير يجب مع الشبهات وان الحد لا يجب على الصبي والتعزير يشرع عليه وان الحد يطلق على الذمي ان كان مقدرا والتعزير لا يطلق عليه وانما يسمى عقوبة لان التعزير شرع للتطهير والكافر ليس من اهل التطهير وانما يسمى في حق اهل الذمة اذا كان غير مقدر عقوبة كذا في نصاب التعزير انتهى *

العشرة بكسر عين وسكون شين معجمة زندكافي نيك كردن ونزد صوفيه لذت اس است با حق تعالى با شعور كذا في كشف اللغات •

العاشر بالشين المعجمة لغة آخذ العشر من عشرت القوم عشرا بالضم في الموضعين اي اخذت منهم العشر وشريعة من نصبه الامام على الطريق لاخذ مدقة التجار وامهم من اللصوص كما في الكرماني وغيره من المتداولات كذا في جامع الرموز •

العاصر بالصاد المهمة عند الاطباء دواء يبلغ قنضه الى اخراج ما في تجويف العضو كالاھليلم كذا في المؤجز في فن الادوية •

العنصر بضم العين والصاد فتحتهما بينهما نون في اللغة الاصل جمعة العناصر وتسمى ايضا بالآهات والامطقتات والمواد والاركان • والعنصري العناصر الاربعة من النار والهواء والماء والارض كما في شرح

الموافق وفي شرح التجريد العنصري هو العناصر وما يحدث منها من المواليد الثلاثة انتهى وعرف العنصر بأنه جسم بسيط فيه مبدأ ميل مستقيم والبسيط بمعنى ما لا يتركب من اجسام مختلفة الطبائع بحسب الحقيقة والميل المستقيم هو الميل الذي يكون الى جانب المركز او المحيط وهذا القيد لخراج الفلكيات • والمتأخرين من الحكماء على ان العناصر اربعة خفيف مطلق و هو النار و خفيف مضاف و هو الهواء و ثقيل مطلق و هو الارض و ثقيل مضاف و هو الماء ومعنى الخفيف و الثقيل المطلقين و المضافين سبق في لفظ الثقل في فصل الام من باب الذاء المثلثة • وقال بعض المتكلمين هي واحدة و اختلفوا في تلك الواحدة على خمسة اقوال الاول انما هي النار لشدة بساطتها و لان الحرارة مدبرة للكانثات و حصلت البواقي بالتكاثف الثاني انما هي الهواء لرطوبته و مطارعه للانفعالات و تحصل النار بحرارة الهواء الدافئة و الباقيان بالبرودة المكثفة الثالث انما هي الماء ان قبوله التخلخل و التكاثف محسوس الرابع انما هي الارض و حصلت البواقي بالتلطيف الخامس انما هي البخار لتوسطه بين الربعة في اللطامة و الكثافة فبازدياد كثافته يصير ارضا و ماء و بازدياد لطافته يصير نارا و هواء • و قيل ليست واحدة لان التركيب يستدعي تعدد ما منه ذلك التركيب فانما على ثلثة اقوال الاول هما النار فانهما في غاية الخفة و الحرارة و الارض لانهما في غاية الثقل و البرودة و الهواء نار مفترقة و الماء ارض متخلخلة الثاني هما الماء و الارض لافتقار الكائنات الى الرطب لانهما حصول الاشكال و الى اليابس للحفظ على الاشكال الحاصلة الثالث هما الارض و الهواء لمثل ذلك • وقيل العناصر ثلثة الارض و الماء لما سر و النار للحرارة المدبرة • وقيل اصول المركبات ليست اربعا و مادونها بل هي اجسام صلبة غير متجزئة لانها لها و في كلام الامدي جواهر صلبة الخ • و قيل اصول المركبات السطوح لان التركيب انما يكون بالتلاقي و التماس و اول ما يكون ذلك بين السطوح المستقيمة • فائدة • العناصر بجملتها كرية الاشكال لان الشكل الطبيعي للبسيط كرة و كان من حق الماء ان يحيط بالارض الا انه لما حصل في بعض جوانب الارض ثقل و هاد بسبب الارض و الاتصالات الفلكية سال الماء الى الاغوار و انكشف المواضع المرتفعة و صار الماء و الارض بمنزلة كرة واحدة و ذلك حكمة من الله تعالى و رحمة ليكون منشأ للنبات و مسكناً للحيوانات • فائدة • العناصر الربعة تقبل الكون و الفساد فينقلب كل من الربعة الى الآخر بعضها بواسطة و هو كل عنصر يشارك عنصرا آخر في كيفية واحدة و يحالفه في اخرى فينقلب الارض الى الماء و بالعكس كما يجعل اهل الحيل من طلاب الاكسير الاحجار مياها سيالة و يذلل الماء في بعض المواضع حجرا صلبا و كذلك الماء ينقلب الى الهواء بالتسخين و بالعكس بالتجريد و كذا ينقلب الهواء الى النار كما في كبر الحدادين و بالعكس كما في شعلة النار و الا لصعدت تلك الشملة الى السماء و تحرق كل شيء فوقها يقع و ليس كذلك و بعضها بواسطة و هو حيث يختلجان في الكيفيتين كالماء و النار و كالهواء و الارض فانه لا ينقلب الماء نارا ابتداء بل ينقلب هواء ثم نارا و على هذا

نفس • فائدة * زعم الحكماء ان العناصر الاربعة هي الاركان التي تتركب منها المركبات * **فائدة *** طبقات العناصر سبع اعلاها النارية الصرفة ومحبها ماس بمقعر فللك القمر وتحت طبقة نارية مخلوطة من النار الصرفة والاجزاء الهوائية الحارة تتلاشى في هذه الطبقة الادخنة المرتفعة وتكون فيها الكواكب ذوات الاذناب والذيازك ونحوها * ثم الطبقة الزمهريرية وهي الهواء الصرف الذي يدور بمجاورة الارض والماء ولم يصل اليه انعكاس الاشعة والمشهور ان هذه الطبقة منشأ السحب والرعد والبرق والصواعق فلا يكون هواء صرنا * ثم الطبقة البخارية وهي الهوائية المخلوطة مع المائية * ثم الطبقة التربةية وهي ما فيه ارضية وهوائية * ثم الطبقة الطينية وهي ارضية مع مائية * ثم الطبقة الارضية الصرفة المحيطة بالمركز وهي تراب صرف لا لون لها والاشهر انها تسع طبقات طبقة النار الصرفة ثم طبقة ما يمتزج من النار والهواء الحار التي تتلاشى فيها الادخنة المرتفعة وتتكون فيها الكواكب ونحوها من ذرات الاذناب والذيازك والاعمدة ثم طبقة الهواء الغالب التي يحدث فيها الشهب ثم طبقة الزمهريرية ثم طبقة ما يمتزج من الارض والهواء ثم طبقة الهواء الكثيف المجاور للارض والماء ثم طبقة الماء وهي البحر الا ان بعض هذه الطبقة منكشف عن الارض ثم طبقة الارض لمخالطة بغيرها تتكون فيها الجبال والمعادن والنبات والحيوان ثم طبقة الارض الصرفة المحيطة بالمركز * **عنصر القضية** عند المنطقيين هو الكيفية الثابتة للنسبة بين طرفي القضية وتسمى مادة القضية ويجئ في بيان الموجبات في فصل الهاء من باب الواو *

العقار بفتح العين والقاف المخففة في اللغة الارض والشجر والمتاع كما في الصحاح وغيره فهو شامل للمنقول ايضا * وفي الشريعة العروة مبنية كانت او لا وما في العمادي انه العروة المبنية لا يخلو عن شيء فان البناء ليس من العقار في شيء كما لا يخفى على المتنبع كذا في جامع الرموز في كتاب النكاح في فصل النفقة *

العقر بالضم وسكون القاف كابين كه بشبهه وطى واجب شوق كذا في الصراح * وفي الجوهرة النيرة العقر اذا ذكر في الحوائر يراد به مهر المثل واذا ذكر في الاماء فهو عشر قيمتها انكانت بكرا وانكانت ثيبا فنصف عشر قيمتها كذا ذكره السرخسي رح * وفي جامع الرموز في كتاب المكاتب العقر مقدار مهر المثل وقيل مقدار بدل اجارة المرأة للوطي لو كان الاستيجار مباحا والفتوى على الاول *

العمرة بالضم وسكون الميم هي اسم من الاعتماد لغة القصد الى مكان عامر كما في المقرب او الزيارة التي فيها عمارة الود كما في المفردات وشريعة افعال مخصصة وتسمى بالحج الاصغر ايضا كذا في جامع الرموز في كتاب الحج *

العمرى بالضم والسكون اسم من الاعمار يقال اعمرته لدار عمرى اي جعلتها له يسكنها مدة عمره فاذا مات عادت اليه هكذا فعلوا في الجاهلية وهي في الشريعة جعل داره لشخص مدة عمر ذلك الشخص

بشرط ان يرد الدار على المعمر او على ورثته اذا مات المعمر او الشخص المعمر له وهو صحيح والشرط باطل فالدار للمعمر له حال حيوته ولورثته بعد مماته كذا في جامع الرموز في كتاب الهبة •

المعمرية فرقة من المعتزلة مثل الواسلية في الاحكام الا انهم فسقوا الفريقين في قصتي عثمان رضي وهم منسوبون الى عمرو بن عبيد و كان من رواة الحديث معروفا بالزهد تابع واصل بن عطاء في الاحكام الذي يذكر في بيان الواسلية و زاد عليه تعميم التفسير كذا في شرح المواقف •

المعمرية فرقة من المعتزلة اتباع معمر بن عباد السلمي قالوا الله لم يخلق غير الاجسام واما الاعراض فيخترعها الاجسام اما طبعا كالغاز للاحراق و الشمس للحوارة و اما اختيارا كالحيوان الالوان • قيل و من العجب ان حدوث الاجسام و فناءها عند معمر من الاعراض فكيف يقول انها من فعل الاجسام و قالوا لا يوصف الله بالقدم لانه يدل على التقادم الزماني و الله سبحانه ليس بزماني ولا يعلم الله نفسه و الا اتحد العالم و المعلوم و الانسان لا فعل له غير الارادة مباشرة كانت او ترايدا بقاء على ما ذهبوا اليه من مذهب انفلاسة كذا في شرح المواقف •

المعيار بكسر الميم عند الاصوليين هو الظرف المساوي للمظروف كالوقت للصوم وقد سبق في فصل الفاء من باب الظاء المعجمة •

الاستعارة في اللغة بعاريات خواستن چيزي و نزد فارسيان عبارتيست از اضافت مشبه به بمشبهه و اين خلاف اصطلاح عربيان است و اين بردو گونه است يكي حقيقت دوم مجاز حقيقت آنست كه مستعار و مستعار منه ثابت و معلوم باشند و آنرا بردو نط يافته اند يكي ترشيع دوم تجريد ترشيع آنست كه مستعار و مستعار منه ثابت و معلوم باشند و لوازم جانبدن را عايت كند مثال • شعر •
اي شاه سخفوران گراز تيغ زبان • تو كام براندي و جهان بگرفتني • تبغ مستعار است و زبان مستعار منه و رعایت لوازم تبغ و زبان نیز کرده است و تجرید آنست كه بديك جانب رعایت لوازم كند و يكي از موجودات يعنى از اعيان باشد و دوم از اعراض مثال • شعر • زان شكر لب كه خوردني نيست • هر لحظه خوريم زهر غصه • شكر مستعار است و لب مستعار منه اینجا رعایت شكر کرده و غصه از اعيان نيست كه خورده شود و رعایت غصه هيچ نكرده و مجاز آنست كه مشبه به و مشبه هر دو عرض باشند يعنى محسوس حواس ظاهره و با آنكه از متصورات باشند يعنى محسوس حواس باطنه و يا يكي عرض باشد و دوم متصور مثال • شعر •
هر جا كه كسي است در جهان خواهم گشت • تا كس سخن عشق نيارد بزبان • سخن عرض است و عشق از انها است كه آنرا در ذهن تصور كند و سخن و عشق نیز از متصورات است كه در خارج وجودي ندارد بدانكه آنچه اینجا از تعريف حقيقت و مجاز ذكر کرده شده بر اصطلاح پارسيانست و اين را مولانا فخر الدين قواس در كتاب خود آورده است و اين نیز مخالف عربيان است كذا في جامع الصنائع •

والاستعارة عند الفقهاء والاصوليين عبارة عن مطلق المجاز بمعنى المرادف له • وفي اصطلاح علمه البهائي عبارة عن نوع من المجاز كذا في كشف البزدوي وجليي المطول وذكر الخفاجي في حاشية البيضاوي في تفسير قوله تعالى ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم الآية الاستعارة تستعمل بمعنى المجاز مطلقا وبمعنى مجاز علاقته المشابهة مفردا كان او مركبا وقد تخص بالمفرد منه و تقابل بالتمثيل حينئذ كما في مواضع كثيرة من الكشاف والتمثيل وان كان مطلق التشبيه غلب على الاستعارة المركبة ولا مشاحة في الاصطلاح انتهى كلامه والقول بتخص الاستعارة بالمفرد قول الشيخ عبد القاهر جار الله • واما على مذهب السكاكي فالاستعارة تشتمل التمثيل ويقال للتمثيل استعارة تمثيلية كذا ذكر مولانا عصام الدين في حاشية البيضاوي وقد مر في لفظ المجاز ما يتعلق بذلك قال اهل البيان المجاز ان كانت العلاقة فيه غير المشابهة فمجاز مرسل والا فاستعارة فالاستعارة على هذا هو اللفظ المستعمل فيما شبه بمعناه الاصلي اي الحقيقي ولما سبق في تعريف الحقيقة اللفوية ان استعمال اللفظ لا يكون الا بارادة المعنى منه فاذا اطلق نحو المشفر على شفة الانسان واريد تشبيهها بمشفر الابل في الغلط فهو استعارة وان اريد انه اطلاق المقيد على المطلق كاطلاق المرسى على الانف من غير قصد الى التشبيه فمجاز مرسل فاللفظ الواحد بالمسبة الى المعنى الواحد يجوز ان يكون استعارة وان يكون مجازا مرسلا باعتبارين ولا يخفى انك اذا قلت رأيت مشفر زيد وتصدت الاستعارة وليس مشفرة غليظا فهو حكم كاذب بخلاف ما اذا كالي مجازا مرسلا وكثيرا ما يطلق الاستعارة على فعل المتكلم اعني استعمال اسم المشبه به في المشبه والمراد بالاسم ما يقابل المسمى اعني اللفظ لا ما يقابل الفعل والحرف فالاستعارة ح تكون بمعنى المصدر فيصح منه الاشتقاق فالمتكلم مستعير واللفظ المشبه به مستعار والمعنى المشبه به مستعار منه والمعنى المشبه مستعار له هكذا في الاطول واكثر كتب هذا الفن وزاد صاحب كشف البزدوي ما يقع به الاستعارة وهو الاتصال بين المحلين لكن في الاتقان اركان الاستعارة ثلثة مستعار وهو اللفظ المشبه به ومستعار منه وهو اللفظ المشبه ومستعار له وهو المعنى الجامع • وفي بعض الرسائل المستعار منه في الاستعارة بالكتابة هو المشبه على مذهب السكاكي انتهى ثم قال صاحب الاتقان بعد تعريف الاستعارة بما سبق قال بعضهم حقيقة الاستعارة ان تستعار الكلمة من شئ معـرُوف بها الى شئ لم يعرف بها وحكمة ذلك اظهار الخفي وايضاح الظاهر الذي ليس بجلي او حصول المبالغة او المجموع مثال اظهار الخفي وانه في ام الكتاب فان حقيقته وانه في اصل الكتاب فاستعير لفظ الام للاصل لان الاولاد تنشأ من الام كما تنشا الفروع من الاصول وحكمة ذلك تمثيل ما ليس بمركبي حتى يصير مرثيا فينتقل السامع من حد السماع الى حد العيان وذلك ابلاغ في البيان ومثال ايضاح ما ليس بجلي ليصير جليا واخفص لهما جناح الذل فان المراد منه امر الولد بالذل اوالديه رحمة فاستعير للذل اولا جانب ثم للجانب جناح اي اخفص

جانب. الذل اي اخفض جانبك ذلاً و حكمة الاستعارة في هذا جعل ما ليس بمركباً لاجل حسن البيان ولما كان المراد خفض جانب الولد للوالدين بحيث لا يبقى الولد من الذل لهما والاستكانة متمكنة احتيج في الاستعارة الى ما هو ابلغ من الاولى فاستعير لفظ الجناح لما فيه من المعاني التي لا تحصل من خفض الجانب لان من يميل جانبه الى جهة السفلى ادنى ميل صدق عليه انه خفض جانبه و المراد خفض يلصق الجنب بالارض ولا يحصل ذلك الا بذكر الجناح كالتأثير ومثال المبالغة و فجزنا الارض عيوناً اي فجزنا عيون الارض ولو عبر بذلك لم يكن فيه من المبالغة ما في الاول المشعربان الارض كلها صارت عيوناً انتهى * فائدة * اختلفوا في الاستعارة اهي مجاز لغوي او عقلي فالجمهور على انها مجاز لغوي لكونها موضوعة للمشبه به لا للمشبه ولا لام منهما • وقيل انها مجاز عقلي لا بمعنى اسناد الفعل او معذاه الى ما هو له بتأويل بل بمعنى ان التصرف فيها في امر عقلي لا لغوي لانها لم تطلق على المشبه الا بعد ادعاء دخوله في جنس المشبه به فكان استعمالها فيما وضعت له لان مجرد نقل الاسم لو كان استعارة لكانت الاعلام المنقولة كيزيد ويشكر استعارة ورد بان الادعاء لا يقتضي ان تكون مستعملة فيما وضعت له للعلم الضروري بان الاسد مثلاً موضوع للمبغى المخصوص وفي صورة الاستعارة مستعمل في الرجل الشجاع و تحقيق ذاك ان ادعاء دخوله في جنس المشبه به مبني على انه جعل افراد الاسد بطريق التاويل قسمين احدهما المتعارف وهو الذي له غاية الجورة ونهاية القوة في مثل تلك الجنة وتلك الانياب والمخالب الى غير ذلك والثاني غير المتعارف وهو الذي له تلك الجورة وتلك القوة لكن لا في تلك الجنة والهيكل المخصوص و لفظ الاسد انما هو موضوع للمتعارف فاستعماله في غير المتعارف استعمال في غير ما رضع له كذا في المطول وقال صاحب الاطول ويمكن ان يقال اذا قلت رأيت اسداً وحكمت برؤية رجل شجاع يمكن فيه طريقان احدهما ان يجعل الاسد مستعاراً لمفهوم الرجل الشجاع والثاني ان يستعمل فيما رضع له الاسد و يجعل مفهوم الاسد آلة لملاحظة الرجل الشجاع و يعتبر تجوزاً عقلياً في التركيب التقيددي الحاصل من جعل مفهوم الاسد عنواناً للرجل الشجاع فيكون التركيب بين الرجل الشجاع ومفهوم الاسد مبني على التجوز العقلي فلا يكون هناك مجاز لغوي الا ترى انه لا تجوز لغة في قولنا لي نهار صائم فقد حق القول بانه مجاز عقلي ولكن اكثر الناس لا يعلمون * فائدة * الاستعارة تفارق الكذب بوجهين بالبناء على التاويل وبنصب القرينة على ارادة خلاف الظاهر * التقسيم * للاستعارة تقسيمات باعتبار الاول باعتبار الطرفين اي المستعار منه والمستعار له الى وفائقة وعنادية لان اجتماع الطرفين في شيء اما ممكن وتسمى وفائقة لما بين الطرفين من الموافقة نحو احييناه في قوله تعالى او من كان ميذاً فاحييناه اي ضالاً نهديناه استعار الاحياء من معناه الحقيقي وهو جعل الشيء حياً للهداية التي هي الدلالة على طريق يوصل الى المطلوب والاحياء والهداية مما يمكن اجتماعهما في شيء واما ممتنع وتسمى عنادية لتعاند الطرفين كاستعارة الميت في آية للضال اذا

لا يجتمع الموت مع الضلال ومنها اي من العنادية التهمكية و التمليلية وهما الاستعارة التي استعملت في ضد معناها الحقيقي او نقيضة تذليلا للتضاد والتناقض مذولة تناسب بواسطة تمليلج او تهكم نحو نبشرهم بعذاب اليم اي اُنذِرهم استعملت البشارة التي هي الاخبار بما يظهر سرورا في المخبر به للانذار الذي هو ضدها بادخال الانذار في جنس البشارة على سبيل التهكم وكذا قولك رأيت اسدا وانت تريد جبانا على سبيل التمليلج والظرافة والامتياز الثاني باعتبار الجامع الى قسمين لان الجامع اما غير داخل في مفهوم الطرفين كما في استعارة الاسد للرجل الشجاع فان اشجاعة خارجة عن مفهوم الطرفين واما داخل في مفهوم الطرفين نحو قوله عليه السلام خيرُ الناس رجلٌ يمسك بعنان فرسه كلما سمع هيعَةً طار اليها او رجل في شفعةٍ في حَنَيمَةٍ له يعبد الله حتى ياتيهِ الموت الهيعَةُ الصوت المهيّب والشفعة راس الجبل والمعنى خبر الناس رجلٌ اخَذَ بعنان فرسه واستعدّ للجهاد او رجلٌ اعتزل الناس وسكن في راس جبل في غنم له قليل يربعاها ويكتفي بها في امر معاشه ويعبد الله حتى ياتيهِ الموت اعتار الطيران للعدو والجامع وهو قطع المسافة بسرعة داخل في مفهومهما وايضا باعتبار الجامع اما عامية وهي المبتذلة لظهور الجامع فيها نحو رأيت اسدا يرمي او خاصية وهي الغريبة اي البعيدة عن العامة والغربة قد تحصل في نفس الشبه كما في قول يزيد بن مسلمة يصصف فرسا باثمه موقب و انه اذا نزل عنه صاحبه والقى عنانه في قربوس سرجه اي مقدّم سرجه وقف على مكانه حتى يعود اليه * شعر * واذا احتبى قربوسه بعنانه * علك الشكيم الى انصراف الزائر * علك اي مَضَغ والشكيم اللجام و اراد بالزائر نفسه فاعتار الاحتباء وهو ان يجمع الرجل ظهرا وسافيه بثوب او غيره لوقوع العنان في قربوس السرج فصارت الاستعارة غريبة لغربة التشبيه * وقد تحصل الغربة بتصرف في العمامة نحو قوله * شعر * اخَذنا باطراف الاحاديث بيننا * وسالت باعناق المطي الاباطح * الاباطح جمع ابطح وهو مسيل الماء فيه دقاق الحصى اي اخذت المطايا في سرعة المضي استعار ميلان السبيل الواقعة في الاباطح لسير الابل سيرا سريعا في غاية السرعة المشتملة على لين وسلاسة والتشبيه فيها ظاهر عامي وهو السرعة لكن قد تصرف فيه بما افادته اللطف والغربة ان اسند سالت الى الاباطح دون المطي واعناقها حتى افاد انه امتلأت الاباطح من الابل و ادخل الاعناق في السير حيث جعلت الاباطح مائلة مع الاعناق فجعل الاعناق سائرة اشارة الى ان سرعة سير الابل وبطوء انما يظهران غالبان في الاعناق الثالث باعتبار الثلاثة اي المستعار منه والمستعار له والجامع الى خمسة اقسام الاول استعارة محسوس لمحسوس بوجه محسوس نحو اشتعل الراس شيئا فالمستعار منه هو النار والمستعار له هو الشيب والوجه اي الجامع هو الاندساض الذي هو في النار اقوى والجميع حسّي والقرينة هو الاشتعال الذي هو من خواص النار وهو ابلغ مما قيل اشتعل شيب الراس لانادته عموم الشيب لجميع الراس والثاني استعارة محسوس لمحسوس بوجه عقلي نحو وآية لهم الليل نسلج منه النهار فالمستعار منه السلج الذي هو كلف الجلد

من نحو الشاعرة المستعار له ككشف الضوء عن مكان الليل وهما حسيان والجامع ما يعقل من ترتب ظهور
على آخر كترتب ظهور اللحم على الكشط وترتب ظهور الظلمة على كشف الضوء عن مكان الليل والترتب
امر عقلي قال ابن ابي الاصمعي هي أنطف من الأولى والثالث استعارة معقول لمعقول بوجه عقلي
قال ابن ابي الاصمعي هي الطف الاستعارات نحو من بعثنا من موقدنا فان المستعار منه الرقاد اي النوم
والمستعار له الموت والجامع عدم ظهور الفعل والكل عقلي الرابع استعارة محسوس لمعقول بوجه عقلي نحو
مستهم الدماء والضراء استعير المس وهو صفة في الاجسام وهو محسوس لمقاساة الشدة والجامع المحق
وهما عقليان الخامس استعارة معقول لمحسوس والجامع عقلي نحو انا لما طغى الماء المستعار منه
الكبر وهو عقلي والمستعار له كثرة الماء وهو حسي والجامع الاستعلاء وهو عقلي ايضا هذا هو الموافق
لما ذكره السكاكي وزاد الخطيب قسما سادسا وهو استعارة محسوس لمحسوس والجامع مختلف بعضه حسي
وبعضه عقلي كقولك رأيت شمسا وانت تريد انسانا كالشمس في حسن الطلعة ونباهة الشان فحسن
الطلعة حسي ونباهة الشان عقلية ومعنى الحسي والعقلي قد مر في التشبيه الرابع باعتبار اللفظ الى
قسمين لان اللفظ المستعار ان كان اسم جنس فاستعارة اصلية كاسد وقتل للشجاع والضرب الشديد والفاستعارة
تبعية كالفعل والمشتقات وهاثر الحروف والمراد باسم الجنس ما دل على نفس الذات الصالحة لان
تصدق على كثيرين من غير اعتبار وصف من الاوصاف والمراد بالذات ما يستقل بالمفهومية وقولنا
من غير اعتبار وصف اي من غير اعتبار وصف متعلق بهذا الذات فلا يتوهم الاشكال بان الفعل وصف
وهو ملحوظ فدخل علم الجنس في حد اسم الجنس وخرج العلم الشخصي والصفات واسماء الزمان
والمكان والآلة ثم المراد باسم الجنس اعم من الحقيقي والحكمي اي المتأثر باسم الجنس نحو حاتم
فان الاستعارة فيه اصلية وفيه نظر لان الحاتم متأثر بالمتذاهي في الجود فيكون متأثرا بصفة وقد استعير
من مفهوم المتذاهي في الجود لمن له كمال جود فيكون ملحقا بالتبعية دون الاصلية واجيب بان مفهوم
الحاتم وان تضمن نوع وصفية لكنه لم يصربه كليا بل اشتهر ذاته المشخصة بوصف من الاوصاف خارج عن مدلوله
كاشتهار الاجناس باوصافها الخارجة عن مفوماتها بخلاف الاسماء المشتقة فان المعاني المصدرية المعتبرة فيها
داخلة في مفوماتها الاصلية فلذلك كانت الاعلام المشتهرة بغوغ وصفية ملحقه باسماء الاجناس دون الصفات
والحاصل ان اسم الجنس يدل على ذات صالحة للموصوفية مشتهرة بمعنى يصلح ان يكون وجه الشبه
وكذا العلم اذا اشتهر بمعنى فالاستعارة وبهما اصلية والافعال والحروف لا تصلح للموصوفية وكذا المشتقات * وانما
كانت استعارة الفعل وما يشتق منه والحرف تبعية لان الفعل والمشتقات موضوعة بوضعين وضع المادة
والهيئة فلذا كان في استعاراتها لا تتغير معاني الهيئات فلا وجه لاستعارة الهيئة فالاستعارة فيها انما هي باعتبار
موادها فيستعار مصدرها ليستعار موادها تبعية لاستعارة المصدر وكذا اذا استعير الفعل باعتبار الزمان كما

يعبر عن المستقبل بالماضي تكون تبعية تشبيهه الضرب في المستقبل مثلا بالضرب في الماضي في تحقق الوقوع فيستعار له ضرب فاستعارة الهئية ليست بتبعية استعارة المصدر بل اللفظ بتمامه مستعار بتبعية استعارة الجزء وكذا الحروف فان الاستعارة فيها تجري أولا في متعلق معناها وهو هذا ما يعبر عنها به عند تفسير معانيها كقولنا من معناه الابتداء والى معناه الانتهاء نحو فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا شبه ترتب العداوة والحزن على الالتقاط بترتب علته الغاية عليه ثم اعتبر في المشبه الام الموضوعه للمشبه به فيكون الاستعارة في الام تبعا للاستعارة في المجرور ثم اعلم ان الاستعارة في الفعل على قسمين احدهما ان يشبه الضرب الشديد مثلا بالقتل ويستعار له اسمه ثم يشتق منه قتل بمعنى ضرب ضربا شديدا والثاني ان يشبه الضرب في المستقبل بالضرب في الماضي مثلا في تحقق الوقوع فيستعمل فيه ضرب فيكون المعنى المصدرى اعني الضرب موجودا في كل من المشبه والمشبّه به لكنه قيد في كل واحد منهما بقيد مغائر للآخر نصح التشبيه لذلك كذا افادة المحقق الشريف لكن ذكر العلامة عضد الملة والدين في الفوائد الغياية ان الفعل يدل على النسبة ويستدعي حدثا وزمانا والاستعارة متصورة في كل واحد من الثلثة ففي النسبة كهرم الامير الجند وفي الزمان كذا على اصحاب الجنة وفي الحدث نحو فبشرهم بعدذاب اليم انتهى وذلك لان الفعل قد يوضع للنسبة الانشائية نحو اضرب وهي مشتهرة بصفات تصلح ان يشبه بها كالجوب وقد يوضع للنسبة الاخبارية وهي مشتهرة بالمطابقة واللامطابقة ويعتار الفعل من احدهما للآخر كاستعارة رحمه الله لارحمه واستعارة فليتبوء في قوله عليه السلام من تبوء على الكذب فليتبوء مقعده على النار للنسبة الاستقبالية الخبرية فانه بمعنى يتبوء مقعده من النار صرح به في شرح الحديد وروى صاحب الطول بان النسبة جزء معنى الفعل فلا يستعار عنها بخلاف المصدر فانه لا يستعار من معناه الفعل بل يستعار من معناه نفس المصدر ويشترك منه الفعل ولا يمكن مثله في النسبة فالحق عدم جريانها في النسبة كما قاله السيد السند * فائدة * قال الفاضل الجليلي القوم انما تعرضوا للاستعارة التبعية المصروفة والظاهر تحقق الاستعارة التبعية المكنية كما في قولك اعجبني الضارب دم زيد ولعلم لم يتعرضوا لها لعدم وجدانهم اياها في كلام البغاء * فائدة * لم يقسموا المجاز المرسل الى الاصلي والتبعي على قياس الاستعارة لكن ربما يشعر بذلك كلامهم قال في المفتاح ومن امثلة المجاز قوله تعالى فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله استعمل قرأت مكان اردت القرأة لكون القراءة مسببة من ارادتها استعمالا مجازيا يعني استعمال المشتق بتبعية المشتق منه كذا في شرح بعض رسائل الاستعارة الخامس باعتبار المقارنة بما يلائم شيئا من الطرفين وعدمها الى ثلثة اقسام احدها المطلقة وهي ما لم يقرن بصفة ولا تفريع مما يلائم المستعار له او المستعار منه نحو عندي اسد والمراد بالاقتران بما يلائم الاقتران بما يلائم سوى القرينة والا فالقرينة مما يلائم المستعار له فلا يوجد استعارة

مطلقاً والمراد بالصفة المعنوية لا الضمات النحوي و المراد بالتفريع ما يكون ايراد فرع الاستعارة سواء ذكر على صورة التفريع وهو تصديره بالفاء اولاً وثانيها المجردة وهي ما قرن بما يلائم المستعار له وينبغي ان يقيّد ما يلائم المستعار له بان لا يكون فيه تبعيد الكلام عن الاستعارة وتزييف لدعوى الاتحاد اذ ذكرنا ان في التجريد كثرة المبالغة في التشبيه كقوله تعالى فأذاقها الله لباس الجوع والخوف فان الاذاقة تجريد اللباس للمستعار لشدائد الجوع والخوف بعلاقة العموم لجميع البدن عموم اللباس ولذا اختاره على طعم الجوع الذي هو انصبب بالاذاقة وانما كانت الاذاقة من ملائمت المستعار له مع انه ليس الجوع والخوف من المظهرات لانه شاعت الاذاقة في البلايا والشدائد و جرت مجرى الحقيقة في اصابتها فيقولون ذاق فلان البؤس والضرر و اذاقه العذاب شبه ما يدرك من اثر الضرر والالم بما يدرك من طعم المرّ والبشع و اختار التجريد على الترشيح ولم يقل فكساها الله لباس الجوع والخوف لان الادراك بالذوق يستلزم الادراك باللمس من غير عكس فكان في الاذاقة اشعار بشدة الاصابة ليست في الكسوة وثالثها المرشحة وتسمى الترشيحية ايضاً وهي ما قرن بما يلائم المستعار منه نحو اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم فانه استعار الاشتراء للاستبدال والاختيار ثم فرع عليها ما يلائم الاشتراء من فوت الربح واعتبار التجارة * ثم انهم لم يلتفتوا الى ما يقرن بما يلائم المستعار له في الاستعارة بالكناية مع انه ايضاً ترشيح لانه ليس هناك لفظ يسمى استعارة بل تشبيه محض وكلامهم في الاستعارة المرشحة التي هي قسم من المجاز لا في ترشيح يشتمل ترشيح الاستعارة والتشبيه المضر في النفس * واما عدم التفات السكاكي فيوهم ما ليس عنده وهو ان المرشحة من اقسام الاستعارة المصرحة اذ التحقيق ان الاستعارة بالكناية اذا زيد فيها على الكناية ما يلائمها تصير مرشحة عنده كذا في الطول * فائدة * قال ابو القاسم تقسيمهم الاستعارة المصرحة الى المجردة والمرشحة يشعر بان الترشيح والتجريد انما يجريان في الاستعارة المصرح بها دون المكني عنها والصواب ان ما زاد في الكناية على قريبتها اعني اثبات لازم واحد يعدّ ترشيحاً لها ثم التجريد والترشيح انما يكونان بعد تمام الاستعارة فلا يعد قرينة المصرح بها تجريداً ولا قرينة المكني عنها ترشيحاً انتهى * فائدة * قال صاحب الطول اذا اجتمع ملائمان للمستعار له فهل يتعين احد للقرينة او الاختيار الى السامع يجعل ايها شاء قرينة والآخر تجريداً قال بعض الفاضل ما هو اقوى دلالة على الارادة للقرينة والآخر للتجريد ونحن نقول ايها سبق في الدلالة على المراد قرينة والآخر تجريد كيف لا والقرينة ما نصب للدلالة على المراد وقد سبق احد الامرين في الدلالة فلا معنى انصب الاصح والوجه ان كلا من الملائمين المجتمعين ان صلح قرينة فقرينة ومع ذلك الاستعارة مجردة ولا تقابل بين المجردة ومتعددة القرينة بل كل متعددة القرينة مجردة * فائدة * قد يجتمع التجريد والترشيح كقول زهير * عمره اشدّ شاكى الصلاح مقدّب * له لبّد اظفارة لم تقلّم * ووجه اجتماعهما صرف دعوى الاتحاد الى المشبه المقارن بالصفة والتفريع والمشبّه به حتى يستدعى الدعوى ثبوت الملائم للمشبه به ايضاً * فائدة *

القرع ليعبى ابلغ من التجريد والاطلاق ومن جمع الترشيع والتجريد لشماليه على تحقيق المبالغة في ظهور للمبنيّة التي هي توجب كمال المبالغة في التشبيه فيكون اكثر مبالغة و اتمّ مناجمة بالاستعارة و كذا الاطلاق ابلغ من التجريد و معنى الترشيعية على ان المستعار له عين المستعار منه لا شئ شبيه به * فأكيدة * في شرح بعض رسائل الاستعارة الترشيع يجوز ان يكون باقيا على حقيقته تابعا في الذكر للتعبير من الشئ بلفظ الاستعارة ولا يقصد به الا تقويتها كانه نقل لفظ المشبه به مع رديفه الى المشبه ويجوز ان يكون مستعارا من ملائم المستعار منه لملائم المستعار له ويكون ترشيح الاستعارة بمجرد انه عبر عن ملائم المستعار له بلفظ موضوع لملائم المستعار منه هذا ولا يخفى ان هذا لا يخص بكون لفظ ملائم المستعار منه مستعارا بل يتحقق الترشيع بذلك التعبير على وجه الاستعارة كان او على وجه المجاز المرسل اما للملائم المذكور او للقدر المشترك بين المشبه والمشبّه به و انه يحتمل مثل ذاك في التجريد ايضا و يحتمل تلك الوجود قوله تعالى واعتصموا بحبل الله حيث استعير الحبل للعهد في ان يكون وسيلة لربط شئين لشئى وذكر الاعتصام وهو التمسك بالحبل ترشيحا اما باقيا على معناه للوثوق بالعهد او مجازا مرسلا في الوثوق بالعهد لعلاقة الاطلاق والتقييد فيكون مجازا مرسلا بمرتبتين او في الوثوق كانه قيل ثقوا بعهد الله و حينئذ كن من الترشيع والاستعارة ترشيح لآخر السادس باعتبار امر آخر الى اربعة اقسام تصريحية و مكنية وتحقيقية و تخيلية والتصريحية وتسمى بالمصرحة ايضا هي التي ذكر فيها المشبه به * و المكنية ما يقابلها وتسمى الاستعارة بالكناية ايضا اعلم انه انفقت كلمة القوم على انه اذا لم يذكر من اركان تشبيه شئين بشئى سوى المشبه و ذكر معه ما يخص المشبه به كان هناك استعارة بالكناية واستعارة تخيلية كقولنا اظفار المنيّة اي الموت نَشِبَتْ بفلاّ لكن اضطربت اقوالهم في تشخيص المعنيين الذين يطلق عليهما هذان اللفظان و محصل ذلك يرجع الى ثلاثة اقوال احدها ما ذهب اليه القدماء وهو ان المستعار بالكناية لفظ المشبه به المستعار للمشبّه في النفس المرموز اليه بذكر لازمه من غير تقدير في نظم الكلام و ذكر اللازم قرينة على قصده من غرض و اثبات ذلك اللازم للمشبّه استعارة تخيلية ففي المثال المذكور الاستعارة بالكناية السبع المستعار للمنيّة الذي لم يذكر اعتمادا على ان اضافة الاظفار الى المنيّة تدل على ان السبع مستعار لها والاستعارة التخيلية اثبات الاظفار للمنيّة فحينئذ وجه تسميتها بالمكنية والاستعارة بالكناية ظاهر لانها استعارة بالمعنى المصطلح ومتلخصة بالكناية بالمعنى اللغوي اي اخفاء و كذا تسميتها بالتخيلية لاستلزامها استعارة لازم المشبه به للمشبّه و تخيل ان المشبه من جنس المشبه به و تانيها ما ذهب اليه السككي صريحا حيث قال الاستعارة بالكناية لفظ المشبه المستعمل في المشبه به ابعاد اي ابعاد انه عيّن بقرينة استعارة لفظ هو من لوازم المشبه به بصورة مترهمة متخيلة شبيهة به اثبتت للمعجزة فالمراد بالمنيّة عنده هو السبع بانواعه الطبيعية لها و انكار ان تكون شيا غير السبع بقرينة اضافة الاظفار التي من خواص السبع اليها ولا يخفى في

ان خصميتها بالاستعارة بالكناية او المكنية غير ظاهر حينئذ وفي جملة اياها قصا من الاستعارة التي هي قسم من المجاز وجعل اضافة الاظفار قرينة الاستعارة نظراً لأن لفظ المشبه فيها هو المستعمل في ما وقع له تحقيقاً والاستعارة ليست كذلك واختار السكاكي رد التبعية الى المكني منها بجعل قرينتها استعارة بالكناية وجعلها اي التبعية قرينة لها على عكس ما ذكره القوم في مثل نطق الحمال من ان نطقت استعارة لعلت والحال قرينة لها هذا ولكن في كون ذلك مختار السكاكي نظراً لأنه قال في آخر بحث الاستعارة التبعية هذا ما امكن من تلخيص كلام الاصحاب في هذا الفصل ولو انهم جعلوا قسم الاستعارة التبعية من قسم الاستعارة بالكناية بان قلبوا فعملوا في قولهم نطقت الحال هكذا الحال التي ذكرها عندهم قرينة الاستعارة بالتصريح استعارة بالكناية عن المتكلم بواسطة المبالغة في التشبيه على مقتضى المقام وجعلوا دسة النطق اليه قرينة الاستعارة كما تراه في قولهم واذ المذبة انشبت اظفارها يجعلون المذبة استعارة بالكناية عن الصبع و يجعلون اثبات الاظفار لها قرينة الاستعارة لكان اقرب الى الضبط فتدبر انتهى كلامه وهو صريح في انه رد التبعية الى المكنية على قاعدة القوم فيحينئذ لا حاجة له الى استعارة قرينة المكنية لشيء حتى تبقى التبعية مع ذلك بحالها ولا يتقلل الاقسام بهذا ايضا فان قلت لم يجعل السلف المكنية المشبه المستعمل في المشبه به كما اعتبره في هذا الرد فكيف يتأتى لك توجيه كلامه بان رده على قاعدة السلف من غير ان يكون مختاراً له قلت لا شبهة فيما ذكرنا والعهد عليه في قوله كما تراه في قولهم واذ المذبة انشبت اظفارها يجعلون المذبة استعارة بالكناية ولا يضرننا فيما ذكرنا من توجيه كلامه * واما التخيلية عند السكاكي فما سيأتي وذا لها ما ذهب اليه الخطيب وهي التشبيه المضمر في النفس الذي لم يذكر شيئ من اركانه سوى المشبه ودل عليه اي على ذلك التشبيه بان يثبت للمشبه امر مختص بالمشبه به من غير ان يكون هناك امر متحقق حساً وعقلاً يجري عليه اسم ذلك الامر ويسمى اثبات ذلك الامر استعارة تخيلية والمراد بالتشبيه النسبية المفوض لا الاصطلاحي فلا يرد ان ذكر المشبه به واجب البتة في التشبيه وانما قيل ودل عليه الخ ليشتمل زيدا في جواب من يشبه الامد وعلى هذا التسمية بالاستعارة غير ظاهر وان كان كونها كناية غير مخفي وبالجملة ففي المكنية ثلثة اقوال وفي التخيلية قولان احدهما قول السكاكي كما يجيء والآخر قول غيره وعلى هذا المذهب الثالث كل من اغطي الاظفار والمذبة في المثال المذكور حقيقتان مستعملتان في المعنى الموضوع له وليس في الكلام مجاز لغوي وانما المجاز هو اثبات شيء لشيء ليس هو له وعلى هذا هو عقلي ككتاب الانبات للمربع والاستعارة بالكناية والتخيلية امران معنويان وهما فعلا المتكلم ويتلازمان في الكلام من التخيلية يجب ان تكون قرينة للمكنية البتة وهي يجب ان تكون قرينة للتخيلية البتة * فائدة * قال صاحب الطول ومن غرائب الحوانج وعجائب اللوائح ان الاستعارة بالكناية فيما بين الاستعارات معلومة صريحة على التشبيه الجاقب لكمال المبالغة في التشبيه فهو ابلغ من المصرحة فكما ان قولنا الصبح كالهيئة

تشبيهه مقلوب يعود الغرض منه إلى المشبه به كذلك انشبت المنية اظفارها استعارة مقلوبة استعمل بعد تشبيه السبع بالمنية المليئة للصبح الادعائي و اريد بالمنية معناها بعد جعلها ممعاً تذهبها على ان المنية بلغت في الغتيال مرتبة ينبغي ان يستعار للسبع عنها اسمها دون العكس فالمنية وضعت موضع السبع لكن هذا على ما جرى عليه السكاكي * و التحقيقية هي ما يكون المشبه متحققاً حساً او عقلاً نحو رأيت اسدا يرسي فان الاسد مستعار للرجل الشجاع و هو امر متحقق حساً و نحو اهدنا الصراط المستقيم اي الدين الحق و هو امر متحقق عقلاً لا حساً اما التخيلية فعند غير السكاكي ما مر و اما عند السكاكي فهي استعارة لا تحقق لمعناها حساً و لا عقلاً بل معناها صورة و همية محضة و لما كان عدم تحقق المعنى لا حساً و لا عقلاً شاملاً لما لم يتعلق به توهم ايضاً افترق عنه بقوله بل معناها الخ و المراد بالصورة ذو الصورة فان الصورة جاءت بهذا المعنى ايضاً و المراد بالوهمية ما يختره التخيلة باعمال الوهم اياه فان للانسان قوة لها تركيب المتفرقات و تفريق المركبات اذا استعملها العقل تسمى مفكرة و اذا استعملها الوهم تسمى تخيلة و لما كان حصول هذا المعنى المستعار له باعمال الوهم سميت استعارة تخيلية و من لم يعرفه قال المداسب حينئذ ان تسمى توهمية و قد اُسميت بتخيلية من امارات تعسف السكاكي و تفسيره و اما وصف الوهمية بقوله محضة اي لا يشوبها شئ من التحقق الحسي و العقلي للفرق بينه و بين اعتبار السلف فان اظفار المنية عندهم امر متحقق شبه توهم الثبوت للمنية و هناك اخلاط توهم و تحقق بخلاف ما اعتبره مانه امر وهمي محض لا تحقق له لا باعتبار ذاته و لا باعتبار ثبوته و تعريفه هذا صادق على لفظ مستعمل في صورة وهمية محضة من غير ان تجعل فريضة الاستعارة بخلاف تفسير السلف و الخطيب فانها لا تنفك عندهم عن الاستعارة بالكناية و قد صرح به حيث مثّل للتخيلية باظفار المنية الشبيهة بالسبع اهلك فلانا و السلف و الخطيب اما ان ينكروا المثال و يجعلوه مصنوعاً او يجعلوا الاظفار ترشيعاً للشبيهة لا استعارة تخيلية و ان ما ذكره بانه يقتضي ان يكون الترشيح استعارة تخيلية للزوم مثل ما ذكره فيه مع ان الترشيح ليس من المجاز و الاستعارة واجبة بان الامر الذي هو من خواص المشبه به لما قرن في التخيلية بالمشبه كالمنية مثلاً حملناه على المجاز و جعلناه عبارة عن امر متوهم يمكن اثباته للمشبه و في الترشيح لما قرن بلفظ المشبه به لم يحتاج الى ذلك لانه جعل المشبه به هو هذا المعنى مع لوازمه فاذا قلنا رأيت اسدا يفترس اقرانه و رأيت بحراً يتلاطم امواجه بالمشبه به هو الاسد الموصوف بالافتراس الحقيقي و البحر الموصوف بالتلاطم الحقيقي بخلاف اظفار المنية فانها مجاز عن الصورة الوهمية ليصح اضافتها الى الوهمية ليصح اضافتها الى المنية و محصله ان حفظ ظاهر اثبات لوازم المشبه به للمشبه بدعوى اي جعل ابدال على اللازم استعارة لما يصح اثباته للمشبه و لا يحتاج الى تجوز في ذلك الاثبات و ليس هذا الادعائي في الترشيح لانه اثبت للمشبه به نلاً وجه لجعله مجازاً و لا يلزم عدم خروج الترشيح عن الاستعارة و عدم زيادته

عليها لانه فرق بين المفيد والمجموع والمشبّه به هو الموصوف والصفة خارجة عنه لا المجموع المركب منهما وايضا معنى زيادته ان الاستعارة تامة بدونه ويرد على هذا ان الترشيع كما يكون في المصراحة يكون في المكنية ايضا نفى المكنية لم يقرن المشبه به فلا تفرقة هناك ويمكن ان يفرق بان التخييلية لو حملت على حقيقتها لا يثبت الحكم المقصود في الكلام المكني عنها كما عرفت بخلاف المصراحة فان قولنا جادني اسد له لبّد لو اثبت فيه اللبّد الحقيقي للاسد المستعمل في الرجل الشجاع مجازا لم يمنع من اثبات المجبى للاسد فان مآله جادني رجل شجاع لما شبهه به لبّد لكذ لا يتم في قوله تعالى واعتصموا بحبل الله جميعا فانه لو اريد الامر بالاعتصام الحقيقي لفات ما قصد ببيانه للمعهد فلا بد من جعل الاعتصام استعارة لما يثبت العهد * فائدة * التصريحية نعم الحقيقية والتخييلية والكل مجاز لغوي ومتباين هذا عند السكاكي * والمكنية داخلية في الحقيقية عند السلف لان اللفظ المستعار المضمّر في النفس هو محقق المعنى * والتصريحية عند الخطيب ترادف الحقيقية وتباين التخييلية لانها عنده ليست لفظا فلا تكون محقق المعنى وكذا تباين المكنية لانها عنده نفس التشبيه المضمّر في النفس فلا تكون محقق المعنى * فائدة * في تحقيق قرينة الاستعارة بالكناية ذهب السلف موسى صاحب الكشاف الى ان الامر الذي اثبت للمشبّه من خواص المشبه به مستعمل في معناه الحقيقي وانما المجاز في الاثبات ويحكمون بعدم انفكاك المكني عنه عنها واليه ذهب الخطيب ايضا وجوز صاحب الكشاف كون قرينتها استعارة حقيقية وكذا السكاكي وجه الفرق بين ما يجعل قرينة للمكنية ويجعل نفسه تخييلة او استعارة حقيقية او اثباته تخييلة وبين ما يجعل زائدا عليها وترشيحا قوة الاختصاص بالمشبه به فايهما اقوى اختصاصا وتعلقا به هو القرينة وما سواه ترشيح وكذا الحال بين القرينة والترشيح في الاستعارة المصراحة والظاهر ان ما يحضر السامع اولا فهو القرينة وما سواه ترشيح ذلك ان تجعل الجميع قرينة في مقام شدة الاهتمام بالايضاح هكذا في شرح بعض رسائل الاستعارة * فائدة * في الاتقان انكر قوم الاستعارة بناء على انكارهم المجاز وقوم اطلاقها في القرآن لان فيها ايهاا الحاجة ولانه لم يرد في ذلك اذن الشارع وعليه القاضي عبد الرهاب المالكي انتهى * خاتمة * اذا جرى في الكلام لفظة ذات قرينة دالة على تشبيه شيع بمعناه فهو على وجهين أحدهما ان لا يكون المشبه مذكورا ولا مقدرا كقولك لقيت في الحمام امدا اي رجلا شجاعا ولا خلاف في ان هذا استعارة لا تشبيه وتاييهما ان يكون المشبه مذكورا او مقدرا حينئذ فاسم المشبه به ان كان خبرا عن المشبه او في حكم الخبر كخبر باب كان وان والمفعول الثاني لباب علمت والحال والنفعت فالاصح انه يسمى تشبيها لا استعارة لان اسم المشبه به اذا وقع هذه المواقع كان الكلام مصوغا لاثبات معناه لما اجري عليه او نفى عنه فاذا قلت وليد اسد فنصوغ الكلام لاثبات الامدية لزيد وهو ممتنع حقيقة فيعمل على انه لاثبات شبه من الاسد له فيكون الاتيان بالاسد لاثبات التشبيه فيكون خليقا بان يسمى تشبيها لان المشبه به انما جئ به لاناة التشبيه

بخلاف نحو لقيت اسدا فان الاتيان بالمشبه به ليس لاثبات معناه لشئ بل صوغ الكلام لاثبات الفعل واقعا على الاسد فلا يكون لاثبات التشبيه فيكون قصد التشبيه مكنونا في الضمير لا يعرف الا بعد نظر وتامل - هذا خلاصة كلام الشيخ في اسرار البلاغة وعليه جميع المحققين ومن الناس من ذهب الى ان الثاني ايضا اعني زيد امد استعارة لاجرائه على المشبه مع حذف كلمة التشبيه والخلاف لفظي مبني على جعل الاستعارة اسما لذكر المشبه به مع خلو الكلام عن المشبه على وجه ينهي عن التشبيه او اسما لذكر المشبه به لاجرائه على المشبه مع حذف كلمة التشبيه * ثم انه نقل عن اسرار البلاغة ان اطلاق الاستعارة في زيد الامد لا يحسن لانه يحسن دخول ادوات التشبيه من تغيير بصورة الكلام فيقال زيد كالاسد بخلاف ما اذا كان المشبه به نكرة نحو زيد اسد فانه لا يحسن زيد كاسد والا لكان من قبيل قياس حال زيد الى المجهول وهو امد وما ولهذا يحسن كان زيدا اسدا لان المراد بالخبر العموم فالتشبيه بالنوع لا بفرد فليس كالتشبيه بالمجهول وانما يحسن دخول الكاف بتغيير صورته وجعله معرفة بان يقال زيد كالاسد فاطلاق اسم الاستعارة هنا لا يبعد و يقرب الاطلاق مزيد قرب ان يكون النكرة موصوفة بصفة للاثم المشبه به نحو فلان بدر يسكن الارض فان تقدير اداة التشبيه فيه يحتاج الى كثرة التغيير كان يقال هو كابدرا الا انه يسكن الارض وقد يكون في الصلات والصفات التي تجيء في هذا القبيل ما يحول تقدير اداة التشبيه فيه فيشتد استحقاقه لاسم الاستعارة ويزيد قرينه منه كقوله اسد دم الاسد الهزبر خضابه فانه لا سبيل الى ان يقال المعنى انه كالاسد للتناقض لان تشبيهه بجنس السبع المعروف دليل على انه درنة او مثله وجعل دم الهزبر الذي هو اقوى الجنس خضاب يده دليل على انه فوة فليس الكلام مصوغا لاثبات التشبيه بينهما بل لاثبات تلك الصفة فالكلام فيه مبني على ان كون الممدوح اسدا امر تقرر وثبت وانما العمل في اثبات الصفة الغريبة فمحصول هذا النوع من الكلام انك تدعي حديث شئ هو من الجنس المذكور الا انه اختص بصفة عجيبة لم يتوهم جوازها فلم يكن للتقدير التشبيه فيه معنى ولقد ضعف هذا الكلام صاحب الاطول والمطول وقال الحق ان امثال زيد امد تشبيه مطلقا هذا اذا كان اسم المشبه به خبرا عن اسم المشبه او في حكم الخبر وان لم يكن كذلك فنحو لقيت من زيد امداء ولقيني منه اسد فلا يسمى استعارة بالاتفاق لانه لم يجر اسم المشبه به على المشبه لا باستعماله فيه كما في لقيت امداء ولا باثبات معناه له كما في زيد اسد على اختلاف المذهبين ولا يسمى تشبيها ايضا لان الاتيان باسم المشبه به ليس لاثبات التشبيه ان لم يقصد الدلالة على المشاركة وانما التشبيه مكنون في الضمير لا يظهر الا بعد تامل خلافا للسكاكي فانه يصبي مثل ذلك تشبيها وهذا النزاع ايضا لفظي راجع الى تفسير التشبيه فمن اطلق الدلالة المذكورة في تعريف التشبيه عن كونها لا على وجه التجريد والاستعارة وعن كونها على وجه التصريح صاه تشبيها ومن قبيح - قال صاحب الاطول ونحن نقول في لقيت من زيد اسدا تجريد امد من زيد يجعل زيد اسدا

وهذا يجعل يتضمن تشبيه زيد بالآمد حتى صار اسدا بالغا غاية الجنس حتى تجرد عنه اسد لكن هذا التشبيه مكنون في الضمير خفي لان دعوى امديته مفروغ عنها منزلة منزلة امر متقرر لا يشوبه شائبة خفاء ولا يعمل السكائي هذا من التشبيه المصطلح وكذلك يتضمن التشبيه تجريد الاسد الحقيقي عنه ان لا ينفى ان المعجزة عنه لا يكون الا شبه اسد فيصرف الكلام الى تجريد الشبه فهو في افادة التشبيه بحكم رد العقل الى التشبيه بمنزلة حمل الامد على المشبه فهو الذي سماه السكائي تشبيها ولا ينبغي ان يذاع فيه معه وكيف لا وهو ايضا في تقدير المشبه والاداة كانه قيل لقيت من زيد رجلا كالاسد ولا تفاوت في ذلك بينه وبين زيد اسد انتهى وهذا بحث تركناها خوفا من الاطواب *

فصل الزاء المعجزة • العجز بالفتح وسكون الجيم كما في المنتخب ضد القدرة وقيل عدم القدرة كما يجيء في فصل الراء من باب القاف قال الشيخ الاشعري في اصح قوليه ان العجز انما يتعلق بالموجود دون المعدوم فالزمان عاجز عن القعود الموجود لا عن القيام المعدوم فان التعلق بالمعدوم خيال محض وله قول ضعيف وهو ان العجز انما يتعلق بالمعدوم دون الموجود و اليه ذهب المعتزلة وكثير من اصحابنا وعلى هذا فالزمان عاجز عن القيام المعدوم لا عن القعود الموجود وان كان مضطرا اليه بحيث لا سبيل له الى الانفكاك عنه وجواز تعلق العجز بالضدين فرع ذلك فيجوز تعلق العجز الواحد بالضدين وان لم يجز تعلق القدرة الواحدة بهما على هذا القول واما على القول الاول فلا يجوز كذا في شرح المواقف • وعجز در اصطلاح بلغاء آنست كه ايراد معني تركيبى كه خواهد نتواند كرد و آنچه انگيزد تمام نتواند كرد كذا في جامع الصنائع • والعجز بحركات العين وسكون الجيم و بفتح العين وكسر الجيم وضمها ايضا في اللغة بمعنى مرين و پس هر چيزي كما في المنتخب وعند الشعراء هو آخر كلمة من البيت او الفقرة و يسمى بالضرب ايضا كذا في المطول في بحث الارصاد في فن البديع •

العجز بالفتح اسم لموت وهي لغة من احدى وخمسين سنة الى آخر العمر وشرعا من خمسين كذا في جامع الرموز في كتاب الصلوة في بيان صفة الصلوة •

المعجزة اسم فاعل من الاعجاز وهي في الشرع امر خارق للعادة من ترك او فعل مقرر بالتحدي مع عدم المعارضة و انما اخذ احد الامرين لان المعجزة كما تكون اثباتا بغير المعتاد كذلك قد تكون منعا عن المعتاد مثل ان يمسك عن القوت مدة غير معتادة مع حفظ الصحة والحياة والتحدي هو طلب المعارضة في شاهد دعواه من النبوة فلا بد ان يكون الخارق موافقا للدعوى اذ لا شهادة بدون الموافقة فخرج الدهانة كنطق الجماد بانه مفتر كذاب لانها لا تكون موافقة للدعوى وكذا خرج الارهاص والكرامة لعدم اقترانها بالدعوى واما قولهم كرامة الولي معجزة لنبيه مع عدم كونها مقررنا بالدعوى فنبني على التشبيه لا على انها معجزة حقيقة لانه يشترط في المعجزة ان تكون ظاهرة على يد مدعى النبوة وبقيت عدم المعارضة خرج الاستدراج

والسحر والشعوذة مع ان الحق ان السحر والشعوذة ايضا من الخوارق و ايضا لا يخلق الله تعالى الخارق
الموافق للدعوى في يد الكاذب في دعوى الرماله بحكم العادة و لا نقض بالفرضيات ان مادة النقض في
التعريفات يجب ان تكون من الواثقات و بالجملة فالمعجزة امر خارق يظهر على يد مدعى النبوة موافقا لدعواه
و قد سبق بيانها في لفظ الخارق ايضا في فصل القاف من باب الخاء المعجمة * اعلم ان للمعجزة سبعة شروط
الاول ان يكون فعل الله او ما يقوم مقامه من التدرك لان التصديق منه تعالى لا يحصل بما ليس من قبله
وقولنا او ما يقوم مقامه ليتناول التعريف مثل ما اذا قال معجزتي ان اضع يدي على راسي و انتم لا تقدررون
عليه ففعل و عجزوا فانه معجز ولا فعل لله ثمه ان عدم خلق القدرة ليس فعلا و من جعل الترك وجوديا ببناء
على انه الكف حذف هذا القيد لعدم الحاجة اليه الثاني ان يكون المعجز خارقا للعادة ان لا اعجاز بدونه
و شرط قوم في المعجز ان لا يكون مقدورا للذبي ان لو كان مقدورا له كصعوده على الهواء و مشيه على الماء
لم يكن نازلا منزلة التصديق من الله و ليس بشئ لان قدرته مع عدم قدرة غيره عادة * معجزة الثالث ان
يتعذر معارضته فان ذلك حقيقة الاعجاز الرابع ان يكون ظاهرا على يد مدعى النبوة ليعلم انه تصديق له
و هل يشترط التصريح بالتعدي و طلب المعارضة كما ذهب اليه البعض الحق انه لا يشترط بل يكفي
قرائن الاحوال مثل ان يقال له ان كنت نبيا فاطهره معجزا ففعل الخامس ان يكون موافقا للدعوى فلو قال
معجزتي ان احيي ميتا ففعل خارقا آخر لم يدل على صدقه لعدم نزله منزلة تصديق الله اياه السادس ان
لا يكون المعجز مكتوبا له فلو قال معجزتي ان ينطق هذا الضب فقال انه كاذب لم يدل على صدقه بل
ازداد اعتقاد كذبه لان المكذب هو نفس الخارق * اما اذا قال معجزتي ان احيي هذا الميت فاحياه فكذب
الميت له ففيه احتمالان والصحيح انه معجزة لان المعجزة هي احياؤه و هو غير مكتوب له و الحي بعد الحيوة
يتكلم باختياره ما يشاء * و قيل عدم كونه معجزة انما هو اذا عاش بعد الاحياء زمانا و استمر على التكذيب
و لو خرب ميتا في الحال بطل الاعجاز لانه كان احياي للتكذيب فصار كتكذيب الضب و الصحيح انه لا فرق
لوجود الاختياري في صورتين والظاهر انه لا يجب تعيين المعجز بل يكفي ان يقول انا آتي بخارق من
الخوارق و لا يقدر احد ان ياتي بواحد منها وفي كلام الامدي ان هذا متفق عليه قال فاذا كان المعجز معينا
فلا بد في معارضته من المماثلة و اذا لم يكن معينا فاكثر الاصحاب على انه لا بد فيها من المماثلة و قال
القاضي لاحاجة اليها و هو الحق لظهور المخالفة فيما ادعاه و هو انا آتي بخارق الخ فاذا اتى غيره بخارق
وان لم يكن مماثلة لما اتاه فقد ظهر المخالفة فيما ادعاه و تحقق المعارضة السابعة ان لا يكون المعجز
متقدما على الدعوى بل مقارنا لها لان التصديق قبل الدعوى لا يعقل فلو قال معجزتي ما قد ظهر على
يدي قبل لم يدل على صدقه و يطالب بالاثبات بعد الدعوى فلو عجز كان كاذبا قطعاً * و اما المتأخر من
الدعوى فاما ان يكون تأخرا بزمان فهو معتاد مثله فظاهر انه دال على صدقه او بزمان متطاول مثلي ان

يقول معجزني ان يحصل كذا بعد شهر فحصل فاتفقوا على انه معجز لكن اختلفوا في وجه دلالة فقولوا
 اخباره عن الغيب فيكون المعجز مقارنا للدعوى لكن تخاف عنها علمنا بكونه معجزا وقيل حصوله يكون
 متاخرا من الدعوى وقيل يصير قوله اي اخباره معجزا عند حصول الموعد به فيكون المعجز على هذا
 القول متاخرا باعتبار صفته اعني كونه معجزا والحق ان المتأخر هو علمنا بكونه معجزا * فائدة * اختلفوا
 في كيفية حصولها المذهب عندنا معاصر الاشاعة انه فعل الفاعل المختار وهو الله سبحانه يظهرها
 على يد من يريد تصديقه وقال الفلاسفة انها تنقسم الى ترك وقول وفعل اما الترك ممثل ان يمسك
 عن القوت المعتاد برهة من الزمان بخلاف العادة وسببه انجذاب النفس الزكية عن الكدورات البشرية اما
 لصفاء جوهرها في اصل مطرتها واما لتصفيتها بضرب من المجاهدة وتقطع العلائق متعلق بالانجذاب الى عالم
 القدس واشتغالها بذلك عن تحليل مادة البدن فلا يحتاج الى البدن كما يشاهد في المرضى من ان النفس
 لا تشتغل بمقاومة المرض تمنع عن التحليل وتمسك عن القوت مدة واما القول فكالاخبار بالغيب وسببه
 انجذاب نفسه التقيّة عن الشواغل البدنية الى الملائكة السماوية وانتقاشها بما فيها من الصور وانتقال الصورة
 الى المتخيلة والحس المشترك واما الفعل فبان يفعل فعلا لايفي به قوة غيره من نفث جبل وشق
 بحر ومببده ان نفسه لقوتها تتصرف في مادة العناصر كما تتصرف في اجزاء بدنه * فائدة * اختلفوا في كيفية
 دلالتها على صدق مدعى النبوة فعند الاشاعة اجراء الله تعالى عاداته بخلق العلم بالصدق عقبيه فان اظهار
 المعجزة على يد الكاذب وان كان ممكنا عقلا فمعلوم انتفاؤه عادة كسائر العاديات ومالت المعتزلة خلقها
 على يد الكاذب مقدور لله تعالى لكنه ممتنع وقوعه في حكمته لان فيه ايهام صدقه وهو اضلال فبيح من الله
 وقال الشيخ وبعض اصحابنا انه غير مقدور في نفسه لان للمعجزة دلالة على الصدق قطعاً فلا بد لها من
 وجه دلالة وان لم نعلم الوجه بعينه فان دل المخلوق على يد الكاذب على الصدق كان الكاذب صادقا وهو
 محال والا فنفك المعجز عما يلزمه وقال القاضي اقتصر ظهور المعجزة بالصدق ليس لازما عقلا بل عادة فاذا
 جوزنا انخراق العادة جاز اخلاء المعجزة عن اعتقاد الصدق وحينئذ يجوز اظهارها على يد الكاذب واما بدون
 ذلك التجويز فلا لان العلم بصدق الكاذب محال * فائدة * من الناس من انكر امكان المعجزة في نفسها
 ومنهم من انكر دلالتها على الصدق ومنهم من انكر العلم بها وان شئت التفصيل فارجع الى شرح الموافف
 وشرح الطوالع وغيرهما *

العزیز بالراء المعجمة اختلف المحدثون في تعريفه فقال ابن منذة وقررة ابن الصلاح والنوري هو
 حديث يرويه اثنان او ثلاثة فعلى هذا بينه وبين المشهور عموم من وجه فان المشهور ما رواه اكثر من اثنين
 اي يكون له طرق فوق اثنين ما لم يجتمع شروط التواتر * وقيل هو ما لا يرويه اقل من اثنين عن اثنين اي
 من اقل من اثنين اذ توالي رواية اثنين فقط * من اثنين فقط لا يكاد يوجد فيشتمل ما يوجد في بعض مواضع

احفاده ثلثة او اكثر اذ الاقل هو المعتبر و الحاكم على الاكثر في الحذف في هذا العلم و خاصه ان العزيز ما يروى
بائنين في بعض المواضع و لا يروى بابل في موضع ما فخرج المتواتر و المشهور و القريب هكذا يفهم من
شرح النخبة و حواشيه * و في خلاصة الخلاصة العزيز ماروا اثنان او ثلثة من المجمع عدلته و يكون دور
المشهور في مدد الرجال و الاشاعة و المشهور ما رواه جماعة لا تبلغ حد النواتر ممن يجمع على عدلته *

فصل السين المهملة * العدسي هو المنسوب الى العدس بالدال * و عند المهندسين هو سطح
يحيط به قوسان مختلفا التحدب كل منهما اعظم من نصف الدائرة و يسمى شلجيا ايضا فاذا ادير المسطح
العدسي على قطره الاصغر نصف دوره يحدث جسم عدسي و ان كانت احدى القوسين نصف الدائرة و الاخرى
اعظم منه يسمى بالشبيه بالعدسي و الشبيه بالشلجي كذا في ضابط قواعد الحساب في المساحة *

العكس بالهتج و يكون الكاف يطلق على معان منها نفى الشئ قالوا عكس الاثبات نفى و
لذا قيل العكس في باب المعرفة مفسر دانه كلما انتفى الحد انتفى المحدود اي كلما ما يصدق عليه الحد
لم يصدق عليه المحدود و الطرد مفسر بانه كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود و قد سبق في لفظ
الطرد في فصل الدال من باب الاء المهملتين و يورده ما قال في شرح المواقف في مبحث المنصريات
من ان الضوء كيفية لا يتوقف انصارها على ابصار شئ آخر و اللون عكسه اي كيفية يتوقف ابصارها
على ابصار شئ آخر انتهى و منها ما هو قسم من المعارضة كما يجيء في فصل الضاد المعجمة و منها
الرجعة و هي حركة الكوكب على خلاف التوالي و على هذا اصطلاح المنجمين و اهل الهيئة و قد سبق
في فصل العين من باب الراء المهملتين ليكون مولانا عبد العلي برجندي در شرح زيج الغ بيمكي در
باب هستم ميفرمايد كوكب راجع چون از برجی ببرجی مقدم نقل كند آنرا عكس گویند و نقل
راس و ذنب قمر را ببرج دیگر نیز عكس گویند انتهى كلامه و منها العمل بعكس ما افاده السائل و
يسمى ايضا بالتعكس و التحليل و عليه اصطلاح المحاسبين و طريقة انه ان ضعف السائل
عددا فينصف الجيب له او جذر ويربع او ضرب فيقسم او زاد فينقص او عكس فيعكس مبتدئا للعمل من
آخر السؤال ليخرج الجواب نلو قيل اي عدد ضرب في نفسه و زد على الحاصل اثنان و ضعف و زد على
الحاصل ثلثة و قسم المجتمع على خمسة و ضرب الخارج في عشرة حصل خمسون فاقسم الخمسين على
العشرة و اضرب الخارج و هو الخمسة في نفسها و انقص من الحاصل و هو خمسة و عشرون ثلثة يبقى اثنان
و عشرون و انقص من منصف ذلك اثنين يبقى تسعة و جذر التسعة و هو ثلثة هو الجواب كذا في شرح
خلاصة الحساب * و عكس النسبة عندهم يجيء في فصل الاء الموحدة من باب النون و منها ان تقدم في
الكلام جزوا ثم تعكس فتقدم ما آخرت و تؤخر ما قدّمت و يسمى تبديلا ايضا و هذا من مصطلحات اهل
البديع المحدود في المحسّنات المعنوية و يقع على وجوه منها ان يقع بين احد طرفي جملة و ما اضيف اليه

ذلك الطرف نحو عادات السادات سادات العادات فان المعكس فيه قد وقع بين العادات وهو احد طرفي الكلام وبين السادات وهو الذي اضيف اليه العادات ومعنى وقوعه بينهما انه قدم العادات على السادات ثم عكس فقدم السادات على العادات ومنها ان يقع بين متعلقي فعلين في جملتين نحو تولج الليل في النهار وتولج النهار في الليل ويخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي ومنها ان يقع بين لفظين في طرفي جملتين نحو لاهن حل لهم ولا هم يحلون لهن ومنها ان يقع بين طرفي الجملة كما قيل * شعر *

طوبت لحرار الفنون ونيلها * رداء شبابي والجنون نون

فحين تعاطيت الفنون وحظها * تبين لي ان الفنون جنون

كذا في المطول * وفي الانتان بعد تعريف المعكس بما ذكر قال ابن ابي الصبح ومن غريب اسلوب هذا النوع قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات من ذكر او انثى وهو مؤمن فاولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون شيئا * ومن احسن ديناً ممن اسلم وجهه لله وهو محسن فان نظم الآية الثانية عكس نظم الاولى لتقدم العمل في الاولى عن الايمان وتأخره في الثانية عن الاسلام * ومنه نوع يسمى القلب والمقلوب المستوي وما لا يستحيل بالانعكاس وهو ان تقرأ الكلمة من آخرها الى اولها كما تقرأ من اولها الى آخرها نحو كل في فلان فكل لا ثالث له في القرآن انتهى لكن صاحب التلخيص ذكر القلب والمقلوب المستوي في المحسنات اللفظية فعلى هذا لا يكون هو من انواع المعكس ومنها ما يسمى عكسا مستويا وعكسا مستقيما وهو تبديل كل من طرفي القضية بالآخر مع بقاء الصدق والكيفية اي الاجاب والسلب بحالهما وهذا من مصطلحات المنطقيين وهو المتبادر عند اطلاق لفظ المعكس كما في شرح اشراق الحكمة وقد يطلقون المعكس مجازا على القضية الحاصلة من هذا التبديل * وقيل الظاهر انه حقيقة لكثرة الاستعمال في ذلك فيقال عكس الموجبة الكلية موجبة جزئية وهكذا في بواقي القضايا وذلك ان تجمع بينهما بان المعكس نقل او لا من المعنى اللغوي الى المعنى المصدرى الذي يشق منه سائر الصيغ كقولهم عكس وانعكس وينعكس ونحوها ثم استعمل في القضية المخصوصة بعلاقة السببية ثم كثر استعماله فيها حتى صار حقيقة بالغة * ثم المراد بتبديل الطرفين التبديل المعنوي اي المغير للمعنى حتى يخرج تبديل طرفي المنفصلة فانهم قالوا لا عكس للمنفصلات ويحتمل ان يكون مرادهم انه ليس للمنفصلات عكس معتد به فحينئذ الحاجة الى تخصيص التبديل وذكر الطرفين اولى من الموضوع والمحمول كما ذكره البعض لشموله عكس الكمليات والشرطيات * والمراد بطرفي القضية طرفاها في الذكر فلا يرد ان طرفي القضية الحقيقية لم يدخل في التعريف فان الطرف الاول منها ذات الموضوع والثاني وصف المحمول وفي المعكس يصير ذات المحمول موضوعا ووصف الموضوع محمولا والمراد ببقاء الصدق لزوم بقاءه بمعنى انه لو فرض الاصل صادقا لزم منه لذاته مع قطع النظر عن خصوص المادة صدق الفرع بلا واسطة فرع آخر

لصدق المفروض في الاصل في الفرع لذاته بلا واسطة ليدخل في التعريف عكس القضية الكاذبة ويخرج عنه تبديل طرفي القضية بحيث يحصل منه قضية لازمة الصدق مع الاصل لحصول المادة كتبديل الموجبة الكلية بالموجبة الكلية في قولنا كل انسان ناطق وكل ناطق انسان ولخرج عنه تبديل طرفيها بحيث يحصل منه قضية اعم من العكس كتبديل طرفي السالبة الكلية بحيث يحصل سالبة جزئية وتبديل طرفي الضرورية بحيث يحصل ممكنة عامة وانما اشترطوا بقاء الصدق لان العكس لازم خاص من لوازم الاصل ويستحيل صدق الملزوم بدون اللازم فعند التحقيق العكس بالمعنى المصدري تبديل طرفي القضية بحيث يحصل منه اخص قضايًا لازمة لها لذاتها موافقة لها في الكيف وبالمعنى الحاصل بالمصدر اخص قضايًا حاصلة بتبديل طرفي القضية لازمة للاصل لذاته موافقة له في الكيف فلا بد في اثبات انعكاس قضية الى قضية من بيان لزوم العكس للاصل في جميع المواد بدليل او تنبيه ومن بيان عدم لزوم قضية اخص منه كذلك بخلافها عنه في بعض المواد كما يقال الموجبة كلية او جزئية تنعكس موجبة جزئية للزومها لهما في جميع المواد وعدم لزوم الموجبة الكلية لشيء منهما في جميعها لتخلفها عنهما فيما اذا كان المحمول اعم من الموضوع والتالي اعم من المقدم كما في قولك كل انسان حيوان وقولنا اذا كان الشيء انسانا كان حيوانا ان لا يصدق العكس هناك كلية مع صدق الاصلين قطعا ولم يعتبروا بقاء الكذب لجواز لزوم الصدق الكذب والمراد ببقاء الكيف بقاء الكيف الموجود في الاصل في الفرع بمعنى ان يكون عكس الموجبة موجبة وعكس السالبة سالبة اعلم ان معنى انعكاس القضية انه يلزمها العكس لزوماً كلياً ومعنى عدم انعكاسها انه ليس يلزمها العكس لزوماً كلياً * فائدة * السالبة الكلية تنعكس كنفسها والجزئية لا تنعكس لجواز عموم الموضوع والموجبة مطلقاً تنعكس جزئية ولا عكس للمنفصلات والافترقيات اعمم الجردى واما بحسب الجهة فمن السوالب الكلية تنعكس الدائمات والعامتان كنفسهما والخاصتان عامتين مع اللادوام في البعض ولا عكس للبواقى ومن السوالب الجزئية لا تنعكس الا الخاصتان كنفسهما ومن الموجبات تنعكس الوجوديتان والرفيتان والمطلقة العامة مطلقة عامة والخاصتان حينية لا دائمة ومنها ما يسمى عكس النقيض وهو تبديل نقيضي الطرفين مع بقاء الصدق والكيف بحالهما وقد يطلق عكس النقيض ايضاً على القضية الحاصلة من هذا التبديل والمعنى الاول اصل بالنسبة الى الثاني والثاني منقول منه والمراد بتبديل نقيضي الطرفين تبديل كل من الطرفين بنقيض الطرف الآخر والمراد ببقاء الصدق والكيف ما عرفت في العكس المستوي والاحمال ان عكس النقيض قد يطلق على جعل نقيض المحكوم به محكوماً عليه ونقيض المحكوم عليه محكوماً به على وجه يحصل اخص القضايًا اللازمة للاصل بهذا التبديل مع الموافقة في الكيف بلا واسطة ومع قطع النظر عن خصوص المادة * وقد يطلق على اخص القضايًا اللازمة للاصل على الوجه المذكور فاننا كل انسان حيوان كان عكس نقيضه كلما ليس بحيوان ليس بانسان

و بهذا الاطلاق مبدئان على اصطلاح قدماء المنطقيين وقالوا المستعمل في العلوم هو هذا المعنى وحكم
الموجبات فيه حكم السوالب في العكس المستوي والبيان البيان واما عند المتأخرين منهم نعلم انعكاس النقيض
جعل نقيض المحكوم به من الاصل محكوما عليه وعين المحكوم عليه منه محكوما به مع بقاء الصدق دون الكيف
اي على وجه يحصل اخص القضايا اللازمة لاصل على هذا التبديل مع المخالفة في الكيف بلا واسطة
ومع قطع النظر عن خصوص المادة وقد يستعمل في هذا الاصطلاح ايضا في اخص القضايا اللازمة لاصل
على هذا الوجه فعكس نقيض قواما كل انسان حيوان لا شئ مما ليس بحيوان بانسان وحكم الموجبات
عندهم ايضا حكم السوالب في العكس المستوي لا بالعكس اي ليس حكم السوالب من عكس النقيض
حكم الموجبات في العكس المستوي كما قاله المتقدمون * فائدة * قال المولوي عبد الحكيم في حاشية
القطبي لا يفهم من تقييد العكس بالمستوي و اضافته الى النقيض ان للعكس معنى اصطلاحيا مشتركا
بينهما بل بعد تخصيص العكس اللغوي بالصفة و الاضافة امتعمل كل من القيدتين في معنى اصطلاحيا
و ليس لفظ العكس مشتركا لفظيا بينهما اذ لا دليل على وضعه للمعنيين انتهى * فائدة * للقوم في بيان
انعكاس القضايا طرق ثلاث الاول اختلف و الثاني الافتراض و الثالث وهو ان يعكس نقيض الاصل
او جزئه ليحصل ما ينافي الاصل هذا كله خلاصة ما في تكملة الحاشية الجلاية و ما في حاشية القطبي
للمولوي عبد الحكيم *

التعاكس و التعميس عند المحاميين هو العكس كما مر *

الانعكاس هو العكس ايضا *

فصل الشين * العرش بالفتح وكون الراء المهملة في لسان اهل الشرع هو الذي سماه الحكماء

فلك الالاك • و العرش الاكبر عند الصونية قلب الانسان الكامل كما في كشف اللغات *

فصل الصاد * العقص بالفتح وكون القاف عند اهل العروض هو اجتماع الخرم و العصب

و الكف او نقول هو جمع و الخرم و النقص و النقص الكف بعد العصب فمفاعلتان بالنقص يصير مفاعيل ثم

بالخرم يصير مفاعيل لعدم كونه مستعملا يوضع موضعه مفعول كذا في عنوان الشرف و جامع الصنائع

و رسالة قطب الدين السرخسي *

فصل الصاد * العرض بالفتح وكون الراء في اللغة المتاع و هو الذي لا يدخله كيد و لا وزن

و لا يكون حيوانا ولا عقارا كذا في الصحاح • و في جامع الرموز و باع الاب عرض ابنه بسكون الراء و فتحها اي

متاعا الثقلين و الماكول و الملبوس من المنقولات و هو في الاصل غير الثقلين من المال كما في المغرب

و المقائس و غيرهما انتهى و المراد به في باب النفقة المنقول كذا في الشمني و العرض اجمع و عرض

بسكون وا برلي معاني ديگر هم آمده چنانکه فراخي و پهنای و ری کوه و ملخ بسیار و کوه و کنار کوه

و غير آن چنانكه در منتخب مذکور است * و عرض الانسان هو البعد الآخذ من يمين القوس الى يساره و عرض الكيوان ايضا كذا في شرح المواقف في مبحث الكم لكن في شرح الطوالع البعد الآخذ من راس الكيوان الى ذنبه عرض الكيوان * و العرض عند اهل العربية هو طلب الفعل بليين و تاديب نحو الاتنزل بنافصيب خيرا كذا في معنى اللبب في بحث الا و المراد انه كلام دال على طلب الفعل النج لانه قسم من الانشاء على قياس ما عرفت في الترجي و عند المحدثين هو قراءة الحديث على الشيخ و انما سميت القراءة عرضا لعارضه على الشيخ سواء قرأ هو او غيره و هو يسمع و يختلف في نسبتها الى السماع فالمعقول عن مالك و اكثر اصحاب الحديث المساواة و عن ابي حنيفة رح و اصحابه ترجيح القراءة و عن الجمهور ترجيح السماع كذا في خلاصة الخلاصة * و في شرح النخبة و شرحه يطلق العرض عندهم ايضا على قسم من المداولة و هو ان يحضر الطالب كتاب الشيخ اما اصله او فرعه المقابل به فيعرضه على الشيخ فهذا القسم يسمى غير واحد من ائمة الحديث عرضا و قال النووي هذا عرض المداولة و اما ما تقدم فيسمى عرض القراءة ليميز احدهما عن الآخر انتهى * و عند الحكماء يطلق على معان احدها السطح و هو ماله امتدادان و بهذا المعنى قيل ان كل سطح فهو في نفسه عريض * و ثانيا الامتداد المفروض ثانيا المقاطع الامتداد المفروض اولا على قوائم و هو ثانی الاعداد الثلاثة الجسمية * و ثالثا الامتداد الانصر كذا في شرح المواقف في مبحث الكم و عند اهل الهيئة يطلق على اشياء منها عرض البلد و هو بعد سمت راس اهله اي مكانه عن معدل النهار من جانب لا اقرب منه و هو اما يتصور في الآفاق المائلة لا في افق خط الاستواء اذ في المواضع الكائنة على خط الاستواء يمر المعدل بسمت رؤس اهله و اما المواضع التي على احد جانبي خط الاستواء شمالا او جنوبا فسمت رؤس اهلهما بعد عن المعدل اما في جانب الشمال و يسمى عرضا شماليا او في جانب الجنوب و يسمى عرضا جنوبيا و انما يتحقق هذا البعد بدائرة تمر بسمت الراس و قطبي المعدل و هي دائرة نصف النهار و لذا قيل عرض البلد قوس من دائرة نصف النهار فيما بين معدل النهار و سمت الراس اي من جانب لا اقرب منه و هي مساوية لقوس من دائرة نصف النهار فيما بين المعدل و سمت العدم من جانب لا اقرب منه بذا على ان نصف النهار قد تنصف بقطبي الاق و بمعدل النهار و ايضا هي مساوية لارتفاع قطب المعدل و انحطاطه فان البعد بين قطب دائرة محيط الاخرى كالبعد بين محيط الاولى و قطب الاخرى و لهذا اطلق على كل واحدة منهما انها عرض البلد فعرض البلد كما يفسر بما سبق كذلك يفسر بقوس منها فيما بين المعدل و سمت القدم من جانب لا اقرب منه و بقوس منها بين الاق و قطب المعدل من جانب لا اقرب منه * و القوس التي بين القطبين او المنطقتين تسمى تمام عرض البلد و منها عرض اقليم الرؤية و يسمى بالعرض المحكم ايضا كما في شرح التذكرة و هو بعد سمت الراس عن منطقة البروج من جانب لا اقرب منه فهو قوس من دائرة عرض اقليم الرؤية بين

قطب الأفق والمنطقة أو بين الأفق وقطب المنطقة من جانب لا أقرب منه و دائرة عرض اقليم الروية هي دائرة السموت ومنها عرض الأفق الحادث وهو قوس من دائرة نصف النهار الحادث بين قطب الأفق الحادث ومعدل النهار من جانب لا أقرب منه ومنها عرض جزء من المنطقة ويسمى بالميل الثاني كما يجيء و بعرض معدل النهار أيضا كما في القانون المسعودي وهو قوس من دائرة العرض بين جزء من المنطقة وبين المعدل من جانب لا أقرب منه ومنها عرض الكوكب وهو بعده عن المنطقة وهو قوس من دائرة العرض بين المنطقة وبين الكوكب من جانب لا أقرب منه والمراد بالكوكب رأس الخط الخارج من مركز العالم المار بمركز الكوكب المنتهي إلى الفلك الأعظم فالكوكب اذا كان على نفس المنطقة لا عرض له والا فله عرض اما شمالي او جنوبي وهذا هو العرض الحقيقي للكوكب • واما العرض المرئي له فهو قوس من دائرة العرض بين المنطقة وبين المكان المرئي للكوكب ومنها عرض مركز التدوير وهو بعد مركز التدوير عن المنطقة وهو قوس من دائرة العرض بين المنطقة و مركز التدوير من جانب لا أقرب منه • ولوقيل عرض نقطة قوس من دائرة العرض بين تلك النقطة والمنطقة من جانب لا أقرب منه يتناول عرض الكوكب و عرض مركز التدوير ويسمى هذا العرض اي عرض مركز التدوير بعرض الخارج المركز وهو ميل الفلك المائل اي بعده عن المدة يسمى به لان ميل الفلك المائل قوس من دائرة العرض التي تمر بقطبي المثل ما بين الفلك المائل والممثل من جانب لا أقرب منه و سطح الفلك الخارج في سطح الفلك المائل فميل الفلك المائل عن الممثل الذي هو عرضه يكون عرض الفلك الخارج المركز أعلم انه لا عرض للشمس اصلا لكون خارجه في سطح منطقة البروج بخلاف السيارات الاخر و انه لا عرض للقمر سوى هذا العرض لان افلاكه المائل والحامل و التدوير في سطح واحد لا ميل لبعضها عن بعض ثم ان ميل الفلك المائل في العلوية والعمر ثابت وفي السفليين غير ثابت بل كلما باع مركز تدوير الزهرة او عطارد احدى العقدتين انطبق المائل على المنطقة وصار في سطحها فاذا جاز مركز التدوير تلك العقدة التي بلغها امترق المائل عن المنطقة وصار مغاطما لها على التناصف وابتداء نصف المائل الذي عليه مركز التدوير في الميل عن المنطقة اما الزهرة الى الشمال واما عطارد الى الجنوب ونصفه الآخر بخلاف ثم هذا الميل يزداد شيئا شيئا حتى ينتهي مركز التدوير الى منتصف ما بين العقدتين فهناك غاية الميل ثم ياخذ الميل في الانقراض شيئا شيئا ويتوجه المائل نحو الانطباق على المنطقة حتى ينطبق عليه ثانيا عند بلوغ مركز التدوير العقدة الاخرى فاذا جاز مركز التدوير هذه العقدة عادت الحالة الاولى اي يصير النصف الذي عليه المركز الآن اما في الزهرة فشماليا و كان قبل وصول المركز اليه جنوبيا والنصف الذي كان شماليا كان جنوبيا • واما في عطارد فبالعكس فعلى هذا يكون مائل كل منهما متحركا في العرض الى الجنوب وبالعكس الى غاية ما من غير اتمام الدورة ويكون مركز تدوير الزهرة اما شماليا عن المنطقة

لو منطبقا عليها لا يصير جنوبيا عنها قطعا و يكون مركز تدوير عطارد اما جنوبيا عنها او منطبقا عليها لا يصير شماليا عنها اصلا ومنها عرض التدوير و يسمى بالميل و بميل ذروة التدوير و حضيضه ايضا وهو ميل القطر المار بالذروة و الحضيض عن سطح الفلك المائل و لا يكون القطر المذكور في سطح المائل الا في وقتين بَيَّانه ان ميل هذا القطر غير ثابت ايضا بل يصير هذا القطر في العلوية منطبقا على المنطقة و المائل عند كون مركز التدوير في احدى العقدتين اي الراس او الذنب ثم اذا جاوز عن الراس الى الشمال اخذت الذروة في الميل الى الجنوب عن المائل متقاربة الى منطقة البروج و اخذ الحضيض في الميل الى الشمال عنه متباعدة عن المنطقة و يزداد شيئا فشيئا حتى يبلغ الغاية عند بلوغ المركز منتصف ما بين العقدتين ثم ياخذ في الانقصاص شيئا فشيئا الى ان ينطبق القطر المذكور ثانيا على المائل و المنطقة عند بلوغ المركز الذنب فاذا جازز الذنب الى الجنوب اخذت الذروة في الميل عن المائل الى الشمال متقاربة الى المنطقة و اخذ الحضيض في الميل عنه الى الجنوب متباعدة عن المنطقة و هكذا على الرسم المذكور اي يرداد الميل شيئا فشيئا حتى يبلغ اغاية في منتصف العقدتين ثم ينقص حتى يبلغ المركز الى الراس و تعود الحالة الاولى و يلزم من هذا ان يكون ميل الذروة في العلوية ابدا الى جانب المنطقة و ميل الحضيض ابدا الى خلاف جانب المنطقة ولو كان الكوكب على الذروة او الحضيض و مركز التدوير في احدى العقدتين لم يكن للكوكب عرض و الا فله عرض * و ميل الذروة اذا اجتمع مع ميل المائل ينقص الاول عن الثاني فالباقي عرض الكوكب * و اذا اجتمع ميل الحضيض مع ميل المائل يزداد الاول على الثاني فالجميع عرض الكوكب * و اما في السفليين فالقطر المذكور اما ينطبق على المائل عند بلوغ مركز التدوير منتصف ما بين العقدتين و هناك غاية ميل المائل عن المنطقة * ولما كان اوجا السفليين و حضيضاهما على منتصف العقدتين كان انطبق القطر على المائل في المنتصف اما عند الارج او الحضيض فعند الارج تبندى الذروة في الميل اما في الزهرة على الشمال عن المائل متباعدة عن المنطقة و يلزمه ميل الحضيض الى الجنوب متقاربا اليها في الابتداء و يزداد الميل شيئا فشيئا حتى يصل المركز الى العقدة و ينطبق المائل على المنطقة فهناك الذروة في غاية الميل عن المائل و المنطقة شمالا و الحضيض في غاية الميل عنهما جنوبا فلو كان الزهرة على الحضيض كان جنوبيا عن المنطقة فاذا جازز المركز العقدة انتقص الميل على التدريج فاذا وصل الى المنتصف و هناك حضيض الحاصل انطبق القطر على المائل ثانيا و من ههنا تبندى الذروة في الميل عن المائل الى الجنوب متوجهة نحو المنطقة و الحضيض في الميل عنه الى الشمال متباعدة عن المنطقة فاذا وصل المركز العقدة الاخرى و انطبق المائل على المنطقة كانا في غاية الميل عنهما اما الذروة ففي الجنوب و اما الحضيض ففي الشمال فلو كان الزهرة حينئذ على الذروة كان جنوبيا عن المنطقة * و اما في عطارد فعند الارج تبندى الذروة في الميل عن المائل الى الجنوب متباعدة عن المنطقة

و ميل الحضيض منه حينئذ الى الشمال متوجها نحو المنطقة فاذا بلغ المركز العقدة و انطبق المائل على المنطقة فهناك ميل الذروة عنهما الى الجنوب يبلغ الغاية وكذا ميل الحضيض عنهما الى الشمال فلو كان عطارد حينئذ على الحضيض كان شماليا عن المنطقة فاذا جاوز المركز العقدة انتقص الميل شيئا فشيئا حتى اذا وصل الى المنتصف كان ميل المائل عن المنطقة في الغاية و انطبق القطر على المائل ثانيا و هناك حضيض الحامل و منه تبدى في الذروة في الميل عن المائل شمالا متوجها نحو المنطقة في الابتداء و الحضيض بالعكس فاذا انتهى المركز الى العقدة الاخرى كان الذروة في غاية الميل الشمالي عنهما و الحضيض في غاية الميل الجنوبي فلو كان عطارد حينئذ على الذروة يصير شماليا عن المنطقة و تبين من ذلك ان المائل في السفليين اذا كان في غاية الميل عن المنطقة لم يكن للقطر المذكور ميل عن المائل و اذا كان المائل عديم الميل عن المنطقة كان القطر في غاية الميل عن المائل بل عن المنطقة ايضا و منها عرض الارب و يسمى ايضا بالانحراف و الالتواء و الالتفاف و هو ميل القطر المار بالبعدين الاوسطين من التدوير عن سطح الفلك المائل و هذا مخصص بالسفليين بخلاف عرض الخارج المركز فانه يعم الخمسة المتحيرة و العمر و الخلف عرض التدوير فانه يعم الخمسة المتحيرة اعلم ان ابتداء الانحراف اما هو عند بلوغ مركز التدوير احدى العقدتين على معنى ان القطر المذكور في سطح المائل و منطبق عليه هذا و حين جاوز المركز العقدة تبدى القطر في الانحراف عن سطح المائل و يزيد على التدوير و يبلغ غايته عند منتصف العقدتين فان كان المنتصف الذي بلغه المركز هو الارب كان الطرف الشرقي من القطر المذكور اي المار بالبعدين الاوسطين المسمى بالطرف المسائي في غاية ميله عن سطح المائل اما في الزهرة فالى الشمال و اما في عطارد فالى الجنوب و كان الطرف الغربي المسمى بالطرف الصباحي في غاية الميل ايضا ففى الزهرة الى الجنوب و في عطارد الى الشمال و ان كان المنتصف الذي بلغه المركز هو الحضيض فعلى الخلف فيهما اي كان الطرف المسائي في غاية الميل في الزهرة الى الجنوب و في عطارد الى الشمال و الطرف الصباحي بالعكس نعلم ان الانحراف يبلغ غايته حيث يزعم فيه ميل الذروة و الحضيض اعني عند المنتصف و انه يزعم بالكلية حيث يكون ميل الذروة و الحضيض في الغاية و ذلك عند العقدتين و قد ظهر من هذا المذكور كله اي من تفصيل حال القطر المار بالذروة و الحضيض من تدوير الخمسة المتحيرة و من تفصيل حال القطر المار بالبعدين الاوسطين في السفليين في ميدهما عن المائل ان مدة دور الفلك الحامل و مدة دور الفطرين المذكورين متساويان وكذا ازمان ارباع دوراتها ايضا متساوية كل ذلك بتقدير العزيز العليم الحكيم * فائدة *

اعلم ان اهل العمل يسمون عرض مركز التدوير عن منطقة المثل في السفليين العرض الاول والعرض الثاني يحصل للكوكب بسبب الميل العرض الثاني وبسبب الانحراف العرض الثالث هذا كله خلاصة ما ذكر السيد السند في شرح المخلص و عبد العلي البرجندي في تصانيفه *

العروض كالتكرير نزل عروضيان اسم بحريست مقلوب طويل وزنش مفاعيلن فعولن است چنانكه

گنجهست در لفظ طويل در فصل لم از باب طای مهمله *

العروض بالفتح راه كوه و نام مكه و مدینه و ركن آخر از مصراع اول بيت و علمي است كه میزان

شعرازان موزون كنده كذا فی الملتخب * و فی المذهب العروض بالفتح مكه و مدینه و ترارزي شعر و طريقة آن الافاض و العروضات جماعة *

العرض نفتحین عند المتكلمين و الحكماء و غیرهم هو ما يقابل الجوهر كما عرفت في فصل الراد

المهمله من باب الجيم و يطلق ايضا على الكلي المحمول على الشئ الخارج عنه و يسمى عرضيا ايضا و يقابله

الذاتي و قد سبق في فصل الواو من باب الذا ال المعجمة فان كان لحوته للشئ لذاته او لجزئه الاعم او

المساوي او الخارج المساوي يسمى عرضا ذاتيا و ان كان لحوته له بواسطة امر خارج اخص او اعم مطلقا او من

وجه او بواسطة امر مبين يسمى عرضا غريبا * و قيل العرض الذاتي هو ما يلحق الشئ لذاته او لما يصاربه

سواء كان جزءا لها او خارجا عنها * و قيل هذا هو العرض الاول و قد سبق ذلك في المقدمة في بيان الموضوع

و ايضا هو اي العرض بالمعنى الذاتي اما ان يتخذ بطبيعة واحدة اي حقيقة واحدة وهو الخاصة المطلقة

و اما ان لا يتخص بهار هو العرض العام كالماشي الانسان و عرف العرض العام بأنه المقول على ما تحت اكثر

من طبيعة واحدة بمقيد الاكثر خرج الخاصة و الكليات الثلاثة الباتية من الكليات الخمس غير داخله في المقول

لكون المعروف من اقسام العرضي و تلك من اقسام الذاتي * و ايضا العرض بهذا المعنى اما لازم او غير لازم و اللازم

ما يمتنع انفكاكه عن الماهية كالضحك بالقوة للانسان و غير اللازم ما لا يمتنع انفكاكه عن الماهية بل يمكن سواء كان

دائم الثبوت او مفارقا بالفعل و يسمى عرضا مفارقا كالضحك بالفعل للانسان * قيل غير اللازم لا يكون دائم الثبوت

لان الدوام لا ينفك عن الضرورة التي هي اللزوم فلا يصح تقسيمه اليه و الى المفارق بالفعل كما ذكرتم و اجيب بان

ذلك التقسيم انما هو بالنظر الى المفهوم فان العقل اذا لاحظ دوام الثبوت جوز انفكاكه عن امتناع الانفكاك

مطلقا بدون العكس * ثم العرض المفارق اما ان لا يزل بل يدوم بدوام الموضوع او يزل و الاول المفارق بالقوة ككون

الشخص اميا بالنسبة الى الشخص الذي مات على الامية و الثاني المفارق بالفعل وهو اما سهل الزوال

كالقيام او غيره كالعشق و ايضا اما مريع الزوال كحمرة الخجل او بطيئ الزوال كالشباب و الكهولة و ذكر لفظ

العرض مع المفارق و تركه مع الارام بناء على الاصطلاح و لا منافشة فيه صرح به في بدیع الميزان * ثم كل من

الخاصة و العرض العام اما شامل لجميع افراد المعروض وهو اما لازم او مفارق و اما غير شامل و قد سبق في لفظ

الخاصة في فصل الصاد المهمله من باب الخاء المعجمة * فأئدة * هذا العرض ليس العرض القسم للجوهر

كما زعم البعض لان هذا قد يكون محمولا على الجوهر مواطاة كالمشي المحمول على الانسان مواطاة * و قد

يكون جوهر كالحديد فانه عرض عام للناطق مع انه جوهر يخالف العرض القسم للجوهر اي المقابل له فانه

يختلف ان يكون محمولاً على الجوهر بالمواطاة اذ لا يقال الانسان بياض بل ذو بياض و يمتنع ان يكون جوهرًا
لكونه مقابلة له هذا كله خلاصة ما في كتب المنطق * وللعرض معان أخر قد سبقت في لفظ الذاتي في
فصل الواو من باب الدال المعجمة * تقسيم العرض المقابل للجوهر * نقال المتكلمون العرض اما ان يختص
بالحيوي وهو الحيوة وما يتبعها من الادراكات بالحواس وبغيرها كالعلم والقدرة ونحوهما و حصرتها في العشرة
وهي الحيوة والقدرة والاعتقاد والظن وكلام النفس والارادة والكراهة والشهوة والنفرة والام كما حصرتها
صاحب الصحائف باطلً لخروج التعجب والضحك والفرح والغم ونحو ذلك واما ان لا يختص به وهو
الأكوان والمحسوسات باحدى الحواس الظاهرة الخمس * وقيل الاكوان محسوسة بالبصر بالضرورة ومن انكر
الأكوان فقد كابر حسه ومقتضى عقله ولا يخفى ان منشأ هذا القول عدم الفرق بين المحسوس بالذات و
المحسوس بالواسطة فاننا لانشهد الا المتحرك والساكن والمجتمعين والمفترقين واما وصف الحركة والسكون
والاجتماع والافتراق فلا ولذا اختلف في كون الأكوان وجودية ولو كانت محسوسة لما وقع الخلاف اعلم ان
انواع كل واحد من هذه الاقسام متناهية بحسب الوجود بدليل برهان التطبيق وهل يمكن ان يوجد من
العرض انواع غير متناهية بان يكون في الامكان وجود اعراض نوعية مغايرة للاعراض المعهودة الى غير النهاية و
ان لم يخرج منها الى الوجود الا ما هو متناه او لا يمكن ذلك فمنعه اكثر المعترضة وكثير من الاشاعرة وجوزوا
الجبائي والتباعد والقاضي متنا والحق عند المحققين هو التوقف وقال الحكماء اتسامه تسعة الكم والكيف
والاين والوضع والملك والاضافة ومتى والفعل والانفعال وتسمى هذه مقولات تسعا وادعوا الحصر
فيها * قيل الوحدة والنقطة خارجة عنها مبطل الحصر مقالوا لانسلم انها عرضان اذ لا وجود لهما في الخارج
وان سلمنا ذلك فمكن لانحصر الاعراض باسرها في التسع بل حصرت المقولات فيها وهي الاجناس المالية
على معنى ان كلما هو جنس عال للاعراض فهو احدى هذه التسع اعلم ان حصر المقولات في العشر اي الجوهر
والاعراض التسع من المشهورات فيما بينهم وهم معترفون بانه لا سبيل لهم اليه سوى الاستقراء المفيد للظن
ولذا خالف بعضهم فجعل المقولات اربعا الجوهر والكم والكيف والنسبة الشاملة للصبغة الباقية والشيئ
المقتول جعلها خمسة فعد الحركة مقولة بramerها وقال العرض ان لم يكن قاراً فهو الحركة وان كان قاراً فاما ان
لا يعقل الا مع الغير فهو النسبة والاضافة او يعقل بدون الغير وحينئذ اما يكون يقتضي لذاته القسمة فهو
الكم والا فهو الكيف * وقد صرحوا بان المقولات اجناس عالية للموجودات وان المفهومات الاعتبارية من الامور
العامة وغيرها سواء كانت ثابتة او عدمية كالوجود والشيئية والامكان والعمي والجهل ليست مندرجة فيها وكذلك
مفهومات المشتقات كالابيض والاسود خارجة عنها لانها اجناس الماهيات لها وحدة نوعية كالسواد والبيضاء
وكون الشيء ذا بياض لا يتحصل به ماهية نوعية قالوا واما الحركة فالحق انها من مقولة الفعل وذهب
بعضهم الي ان مقولتي الفعل والانفعال اعتباريتان فلا تندرج الحركة فيهما * فائدة * العرض لم ينكر

وجوده الا ابن كيسان فانه قال العالم كله جواهر والقائلون بوجوده انفقوا على انه لا يقوم بنفسه الا شريطة قليلة لا يعابهم كابي الهذيل فانه جوز ارادة عرضية تحدث لا في محل وجعل الباري مريدا بتلك الارادة * فائدة * العرض لا ينتقل من محل الى محل باتفاق العقلاء اما عند المتكلمين فلان الانتقال لا يتصور الا في المنحيز والعرض ليس بمنحيز * واما عند الحكماء فلان تشخصه ليس لذاته والا انحصر نوعه في شخصه ولا لما يحل فيه والا دار لان حلوله في العرض متوقف على تشخصه ولا منفصل لا يكون حالا فيه ولا مكانا له لان نسبته الى الكل سواء يكونه علة للشخص هذا الفرد دون غيره ترجيح بلا مرجح فتشخصه لمكانه فالحاصل في المحل الثاني هوية اخرى والانتقال لا يتصور الا مع بقاء الهوية * فائدة * لا يجوز قيام العرض بالعرض عند اكثر العقلاء خلافا للعلافة وجه عدم الجواز ان قيام الصفة بالموصوف معناه ان يكون تمييز الصفة تبعاً لتمييز الموصوف وهذا لا يتصور الا في المنحيز والعرض ليس بمنحيز * فائدة * ذهب الاشعري ومثبعوه من محققى الاشاعرة الى ان العرض لا يدعى زمائين ويعبر عن هذا بتجدد الامثال كما في شرح المنذوي فالاعراض جعلتها غير باقية عندهم بل هي على التقضي والتجدد فيدغضي واحد منها ويتجدد آخر مثله وتخصيص كل من الاحاد المنقضية المتجددة بوقته الذي وجد فيه إما هو للعادر المختار وإنما ذهبوا الى ذاك لانهم قالوا بان السبب الموجع الى المؤثر هو الحدث ولزمهم استغناء العالم حال بقاءه عن الصانع بحيث لو جاز عليه عدم تعالى عن ذاك لما ضر عدمه في وجوده فدفعوا ذلك بان شرط بقاء الجوهر هو العرض ولما كان هو متجددا محتاجا الى المؤثر دائما كان الجوهر ايضا حال بقاءه محتاجا الى ذاك المؤثر بواسطة احتياج شرطه اليه فلا استغناء اصلا وذلك لان الاعراض لو بقيت في الزمان الثاني من وجودها امتنع زوالها في الزمن الثالث وما بعده واللازم وهو امتناع الزوال باطل بالاجماع وشهادة الحس فيكون الملزوم الذي هو بقاء الاعراض باطلا ايضا والتوضيح في شرح الموافف * وواقفهم العظام والكعبي من قدماء المعتزلة وقال النظام والصوفية الاجسام ايضا غير باقية كالاعراض * وقالت العلاسفة وجمهور المعتزلة ببقاء الاعراض سوى الازمنة والحركات والاصوات * وذهب ابو علي الجبائي وابنه و ابو الهذيل الى نفاء الازمن والطعوم والروائح دون العلوم والارادات والاصوات و انواع الكلام والمعتزلة في بقاء الحركة والسكون خلاف * فائدة * العرض الواحد بالشخص لا يقوم بمحليين بالضرورة ولذلك نجزم بان السواد القائم بهذا المحل غير السواد القائم بالمحل الآخر ولم يوجد له مخالف الا ان قدماء العلاسفة القائلين بوجود الاضافات جروا قيام نحو الجوار والقرب والاخوة وغيرها من الاضافات المتشابهة باطرفين والحق انهما مثالا فنقرب هذا من ذلك مخالف بالشخص لقرب ذلك من هذا وان شارك في الحقيقة النوعية ويوضح المتخالفان من الاضافات كالابوة والبنوة ان لا يشتبه على ذي مسكنة انهما متفائران بالشخص بل بالنوع ايضا * وقال ابو هاشم التاليف عرض و انه يقوم بجوهريين لا اكثر

اعلم ان العرض الواحد بالشخص يجوز قيامه بمحل منقسم بحيث ينقسم ذلك العرض بانقسامه حتى يوجد كل جزء منه في جزء من محله فهذا مما لا نزاع فيه وقيامه بمحل منقسم على وجه لا ينقسم بانقسام محل مختلف فيه واما قيامه بمحل مع قيامه بعينه بمحل آخر فهو باطل • وما نقل من ابي هاشم في التاليف ان حمل على القسم الاول فلا منازعة معه الا في انقسام التاليف وكونه وجوديا و ان حمل على القسم الثاني فبعد تسليم جوازه يبقى المناقشة في وجودية التاليف و المشهور ان مراده القسم الثالث الذي بطلانه بديهي و توضيح جميع ذلك يطلب من شرح المواقف •

العرضي عند المنطقيين له في كتاب ايساغوجي وفي غير كتاب ايساغوجي معان قد سبق ذكرها في لفظ الذاتي في فصل الواو من باب الذاال المعجمة •

التعريض كالتعريف عند اهل البيان استعمال لفظ فيما وضع له مع الاشارة الى ما لم يوضع له من السياق قال السبكي التعريض قسمان قسم يراد به معناه الحقيقي و يشار به الى المعنى الآخر المقصود نحو قوله تعالى وما لي لا اعبد الذي فطرني اي وما لكم لا تعبدون بدليل قوله و البه ترجعون و قسم لا يراد بل يضرب مثلا للمعنى الذي هو مقصود التعريض كقول ابراهيم عليه السلام بل فعله كبيرهم هذا كذا في الاتقان و يجيء الفرق بينه و بين الكناية في فصل الياء التحتية من باب الكاف •

الاعتراض كالاجتناب عند اهل المعاني نوع من اطناب الزيادة و سماته قدامة التفاتا وهو الاتيان بجملته او اكثر لا محل لها من الاعراب في اثناء كلام او كلامين اتصالا معنى للكناية غير دفع الابهام كذا في الاتقان • وتلك الجملة تسمى معترضة تخرج بقوله لا محل لها من الاعراب التتميم لان العصلة لابد لها من الاعراب هذا عند من فسر العصلة في تفسير التتميم بما يقابل العمدة • واما عند من فسرها بما يزيد على اصل المراد فيشتمل التعريف عنده للتتميم الذي يكون بجملته لا محل لها من الاعراب وبقوله في اثناء كلام او كلامين الايغال و ليس المراد بالكلام هو المسند اليه و المسند فقط بل مع جميع ما يتعلق بهما من الفضلات و التوابع و المراد باتصال الكلامين ان يكون الثاني بيانا للاول او تاكيدا او بدلا منه او معطوفا عليه و الظاهر ان الصفة المقطوعة مما يتصل معنى بالجملة السابقة و كذا جواب سوال نشأ من الجملة السابقة و خرج بقوله غير دفع الابهام التكميل لكنه يشتمل بعض صور التذييل و هو ما كان بجملته لا محل لها من الاعراب وقعت في اثناء كلام او كلامين متصلين و ينتقض التعريف بمعطوف لا محل له من الاعراب وقع بين المعطوف و المعطوف عليه نحو قوله تعالى الذين يحملون العرش و من حوله يسبحون بحمد ربهم و يؤمنون به و يستغفرون للذين آمنوا فان قوله و يؤمنون به جملة لا محل لها من الاعراب وقع بين جملتين متصلتين معنى مع انه لا يسمى اعتراضا و قال قوم قد تكون الكناية في الاعتراض دفع ايهام خلاف المقصود و انفردوا فرقتين فجوز مرة منهم وقوع الاعتراض في آخر جملة متصلة بها بان لتليها جملة اصلا فيكون الاعتراض في آخر الكلام او تليها جملة

فغير متصلة بها معنى وهذا صريح في مواضع من الكشاف فالاعتراض عند هؤلاء ان يوتى في انشاء الكلام او في آخرة او بين كلامين متصلين او غير متصلين بجملة او اكثر لا محل لها من الاعراب للكنة لانهم لم يخالفوا الاولين الا في جواز كون الكنة دفع الابهام و جواز ان لثليها جملة متصلة بها فيبقى اشتراط ان لا يكون لها محل من الاعراب بحاله فيشمل الاعتراض على هذا جميع صور التذييل وبعض صور التكميل وبعض صور الايغال وهو ان يكون بجملة لا محل لها من الاعراب هذا اذا اشترط في التذييل ان يكون جملة لا محل لها من الاعراب وان لم يشترط فيه ذلك يشمل بعض صور التذييل ايضا و يباين التتميم عند من نصر الفصلة بما يقابل العمدة و الا فيشمل بعض صور التتميم ايضا و جوز فرقة اخرى منهم كونه غير جملة فالاعتراض عندهم ان يوتى في انشاء الكلام او بين كلامين متصلين معنى بجملة او غيرها للكنة فيشمل على هذا بعض صور التتميم وبعض صور التكميل وهو ما يكون واقعا في انشاء كلام او بين كلامين متصلين معنى وكذا بعض صور التذييل فعند هؤلاء لا يشترط ان لا يكون للمعتضة محل من الاعراب هكذا يستفاد من الاطول والمطول و ابى القاسم • وقد يقع اعتراض في اعتراض كقوله تعالى فلا أقسم بمواقع النجوم و انه لقسم لو تعلمون عظيم انه لقرآن كريم اعترض بين القسم و جوابه بقوله و انه لقسم الآية و بين لقسم و صفته بقوله لو تعلمون تعظيما للقسم و تحقيقا لجلاله و اعلاما لهم بان له عظمة لا يعلمونها قال الطيبي في التبيان و وجه حسن الاعتراض حسن الامادة مع ان مجيئه مجيب ما لا يتروقب فيكون كالحسنة تاتيكم من حيث لا تحسب وكذا في الاتقان • فائدة • كثيرا ما يشتبه الاعتراض بالحال كما في قوله تعالى اني وضعتها انثى والله اعلم بما وضعت و ليس الذكر كالانثى و اني ستيتها مريم فان ما بين قوله اني وضعتها انثى و قوله و اني سميتها مريم اعتراض و الفرق انه قال ابن مالك في شرح التسهيل و تميز الاعتراضية عن الحالية امتناع قيام المفرد مقامها و جواز اقترانها بالغاء و ان و المعين و لن و حرف تنفيس و جواز كونها طلبية و الحالية تخالف الاعتراضية في جميع ذلك و من جملة الفارقات اللفظية و ان لم يذكره ابن مالك جواز اقتران الاعتراضية بالواو مع تصديرها بالمضارع المثبت و انه تمنع في الحالية هذه الفرق اللفظية • و اما الفرق المعنوية فهو ما اشار اليه صاحب الكشاف من ان الحالية قيد لعامل الحال و وصف له في المعنى بخلاف الاعتراضية فان لها تعلقا بما قبلها لكن ليس بهذه المثابة كذا في جملتي المطول و ان شئت الزيادة على هذا فارجع الى مغني اللبيب و ههنا اشعار بان الاعتراض و الاعتراضية تطلقان على الجملة المعترضة ايضا كما ان الاعتراض يطلق على الاثنيان بالجملة المذكورة و قد ذكر صاحب المغني وقوع الاعتراض في جملة عشر موضعا فان شئت التفصيل فارجع اليه •

اعتراض الكلام قبل التمام هو الحشو و قد سبق في فصل الراو من باب الحاء المهمة •

التعارض و يسمى ايضا بالمعارضة و التناقض عند الصوليبيين هو كون الدليلين بحيث يقتضي احدهما

نوعها امر و الآخر انتفاؤه في محل واحد في زمان واحد بشرط تساويهما في القوة او زيادة احدهما بوصف هي تابع واحترز باتحاد المحل عما يقتضي حل المنكوحة و حرمة امها و باتحاد الزمان عن مثل حل وطى المنكوحة قبل الحيض و حرمة عند الحيض و بالتقيد الاخير عما اذا كان احدهما اقوى بالذات كالنص و القياس اذ لا تعارض فيهما و ان قلت ان اريد اقتضاء احدهما عدم ما يقتضيه الآخر بعينه حتى يكون التسحاب واردا على ما ورد عليه انفي فلا حاجة الى اشتراط اتحاد المحل و الزمان لتفاير حل المنكوحة و حل امها و كذا الحل قبل الحيض و عنده و لهذا قيل المعارضة تقابل الحجتين المتساويتين على وجه لا يمكن الجمع بينهما و الا فلا بد من اشتراط امور آخر مثل اتحاد المكان و الشرط و نحو ذلك مما لا بد منه في تحقق التناقض • قلت اشتراط اتحاد المحل و الزمان زيادة توضيح و تنصيص على ما هو ملاك الامر في باب التناقض فانه كثيرا ما يندفع باختلاف المحل و الزمان • ثم التعارض لا يقع بين القطعيين لا متنازع وتوقع المتناهيين و لا يتصور الترجيح لانه فرع التفات في احتمال النقيض فلا يكون الا بين ظنيين • ثم الفرق بين التعارض و النقض الاجمالي ان النقض الاجمالي يوجب بطلان نفس الدليل بخلاف التعارض فانه يمنع الحكم من غير ان يتعرض للدليل الا ان كل واحد منهما في النصوص مستلزم للآخر فان تخلف المدلول عن الدليل فيها لا يكون الا مانع فذلك المانع معارض للدليل فيما تخلف عنه و كذا اذا تعارض النص يكون الحكم متخلفا عن كل واحد لا محالة فيتحقق التناقض كذا في التلويح و غيره •

المعارضة عند الاصاوين يطلق على التعارض كما عرفت و على نوع من الاعتراضات وهو اقامة الدليل على خلاف ما اقام الدليل عليه الخصم و المراد بالخلاف المذاتة فالمعترض يعلم دليل المستدل وينفي مدلوله باقامة دليل آخر يدل على خلاف مدلوله فالمعترض يقول للمستدل ما ذكرت من الدليل و ان دل على الحكم لكن عذدي من الدليل ما يدل على خلافه و ليس له تعرض لدليله بالابطال و لهذا قيل هي ممانعة في الحكم مع بقاء دليل المستدل و هي على نوعين احدهما المعارضة في الحكم بان يقيم المعترض دليلا على نقض الحكم المطلوب و يسمى بالمعارضة في حكم الفرع ايضا و بالمعارضة في الفرع ايضا و هي المعني من لفظ المعارضة اذا اطلق كما وقع في العضدي و ثانيهما المعارضة في المقدمة بان بان يقيم دليلا على نفي شئ من مقدمات دليله كما اذا اقام المعلل دليلا على ان العلة للحكم هي الوصف الفلاني فالمعترض لا ينقض دليله بل يثبت بدليل آخر ان هذا الوصف ليس بعلة و حاصله ان يذكر السائل علة اخرى في المقيد عليه تفقد هي في الفرع ويسند الحكم اليها معارضا للجيب و هي بالنسبة الى تمام الدليل مناقضة و تسمى هذه ايضا بالمعارضة في الاصل و في علة الاصل و بالمفارقة كما في نور الالوار شرح المنار و انما سميت بالمفارقة لان المعارض سائل بعلة يقع بها الفرق بين الاصل و الفرع ثم المعارضة في الحكم اما ان يكون بدليل المعلل و لو بزيادة شئ عليه تفيدته تقريراً و انصهاراً وهو معارضة

فيها معنى المناقضة اما المعارضة فمن حيث اثبات نقيض الحكم واما المناقضة فمن حيث ابطال دليل المعمل اذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين لكن المعارضة اصل فيه و النقص ضمنى لان النقص القصدى لا يرد على الدليل المؤثر و لذلك سمي معارضة فيها معنى المناقضة و لم يسم مناقضة فيها معنى المعارضة فان قلت فى المعارضة تسليم دليل الخصم و فى المناقضة انكاره فكيف هذا ذاك • قلت يكفي فى المعارضة التسليم بحسب الظاهر بان لا يتعرض للانكار قصدا • فان قلت نفى كل معارضة معنى المناقضة لان نفى حكم الخصم و ابطاله يستلزم نفى دليله المستلزم له ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم قلت عند تغاير الدليلى لا يلزم ذلك لاحتمال ان يكون الباطل دليل المعارض بخلاف ما اذا اتحد الدليل • ثم دليل المعارض ان دل على نقيض الحكم بعينه فقلب كقولهم فى صوم رمضان صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين الذية كصوم القضاء فيقول الحنفى صوم فرض فيستغنى عن تعيين الذية بعد تعيينه كصوم القضاء واما يحتاج الى تعيين واحد فقط فهذا كذاك لكن الصوم فى رمضان يتعين قبل الشروع بتعيين الله تعالى و فى القضاء انما يتعين بالشروع بتعيين العبد وان دل على حكم آخر يلزم ذلك النقيض فعكس كقولهم فى صلوة النفل عبادة لا يمضى في فاسدها فلا تلزم بالشروع كالوضوء فيقال لهم لما كان كذلك وجب ان يستوي فى النفل عمل النذر والشروع كما فى الوضوء و ذلك اما بشمول العدم او بشمول الوجود والاول باطل لانها تجب بالنذر اجماعا فتعين الثانى و هو الوجوب بالنذر والشروع جميعا و هو نقيض حكم المعمل فالمعترض اثبت بدليل المعمل وجوب الاستواء الذي لزم منه وجوب صلوة النفل بالشروع و هو نقيض ما اثبتته المعمل من عدم وجوبه بالشروع و القلب اقوى من العكس فان المعترض به جاء بحكم آخر غير نقيض حكم المعمل و هو اشتغال بما لا يعنيه بخلاف المعترض بالقلب فانه لم يجزى الا بنقيض حكم المعمل • واما ان يكون بدليل آخر و هي المعارضة الخاصة و اثباته لنقيض الحكم اما ان يكون بعينه او بتغييره او بنفى حكم يلزم منه ذلك النقيض مثال الاول المسح ركن فى الوضوء نيسن تثليثه كالغسل فيقال المسح فى الراس مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف وهذا الوجه اقوى الوجوه و مثال الثانى قول الحنفى فى اليتيمة انها صغيرة يولى عليها بولاية الانكاح كالتي لها اب فقال الشافعى رح هذه صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة قياسا على المال اذ لا ولاية لالاخ على مال الصغيرة بالاتفاق فالمعلل اثبت مطلق الولاية والمعارض لم ينفها بل نفى ولاية الاخ فوقع فى نقيض الحكم تغيير هو التقييد بالاخ و ازم نفى حكم المعمل من جهة ان الاخ اقرب القرابات بعد الولادة فنفى ولايته يستلزم نفى ولاية العم ونحوه و مثال الثالث ما قال ابو حنيفة رحمه الله فى المرأة التي اخبرت بموت زوجها فاعتدت وتزوجت بزواج آخر فجمادات بولد ثم جاء الزوج الاول حيا ان الولد للزوج الاول لانه صاحب فراش صحيح لقيام النكاح بينهما فان عارضه الخصم بان الثانى صاحب فراش فاسد فيستوجب به النصب كما لو تزوجت امرأة بغير شهود وولدت منه يثبت النصب منه وان كان الفراش فاسدا فهذه المعارضة لم تكن لنفى النصب عن الاول

بل لاثبات النصب من الثاني وهذا وان كان حكما آخر الا انه يلزم من ثبوته نفى حكم المعلن وهو ثبوت النصب من الاول والمعارضة في المقدمة ان كانت تجعل علة المستدل معلولا والمعلول علة لمعارضة فيها معنى المناقضة وتسمى هذا ايضا بالقلب وهذا انما يريد اذا كان العلة حكما لا وصفا لانه ان كان وصفا لا يمكن جعله معلولا والحكم علة نحو القراءة تكررت فرضا في الركعتين الاولىين فكانت فرضا في الاخرتين كالركوع والسجود فيقال لانسلم هذا بل انما تكرر الركوع والسجود فرضا في الاولىين لانه تكرر فرضا في الاخرتين وان لم تكن كذلك تسمى معارضة خالصة وهي قد تكون لنفي علية ما اثبتت المستدل علية وقد تكون لاثبات علة اخرى اما قاصرة او متعدية الى مجمع عليه او مختلف فيه هذا حاصل ما ذكره صاحب التوضيح وفيه بعض الاختلاف لكلام فخر الامام لما فيه من الاضطراب وذلك انه قال ان المعارضة على نوعين لان دليل المعلن ان كان بعينه دليل المستدل فهو معارضة وفيها معنى المناقضة والا فهو معارضة خالصة والاول هو القاب في اصطلاح اهل الاصول والمناظرة معا والقاب نوعان احدهما ان تجعل العلة معلولا والمعلول علة من قلبت السبب جعلته منكوسا وثانيهما ان تجعل الوصف شاهدا لك بعد ما كان شاهدا عليك من قلب الشيء ظهرا لبطن وهذا هو الذي يسميه اهل المناظرة بالمعارضة بالقلب ويقابل القلب العكس وهو ليس من داب المعوضة لكنه لما استعمل في مقابلة القاب الحق بهذا الباب وهو نوعان احدهما بمعنى رد الشيعي على سنية الاولى وهو يصلح لترجيح العلة لدلالة على ان للحكم زيادة تعلق بالعلة حتى يلتقي بانتفاؤها فان ما يطرد وينعكس الاولى مما يطرد ولا ينعكس كقوله ما يلزم بالذنر يلزم بالشروع كالسجح فان عكسه ما لا يلزم بالذنر لا يلزم بالشروع كالوضوء وثانيهما بمعنى رد الشيعي على خلاف سنيته كما يقال هذه عبادة لا يمضي في ماسدها ولا يلزم بالشروع كالوضوء فيقال لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه عمل الذنر والشروع كالوضوء وهذا نوع من القلب ضعيف يسمى قلب التسوية وقلب الاستواء والدائي اي المعارضة الخالصة و يسمى في علم المناظرة معارضة بالغير خمسة انواع اثنان في الفرع وثلاثة في الاصل وجعل احد الانواع الخمسة لمعارضة بزيادة هي تفسير لاول وتقرير كما يقال المسح ركن فيحسن تثليذه كالغسل فيقول ركن فلا يسن تثليذه بعد اكماله كالغسل وهذا احد وجهي القلب فاردة تارة في المعارضة التي فيها مناقضة نظرا الى ان الزيادة تقرير فيكون من قبيل جعل دليل المستدل دليلا على نقض مدعى فليزيم ابطاله وتارة في المعارضة الخالصة نظرا الى الظاهر وهو انه مع تلك الزيادة ليس دليل المستدل بعينه وايضا جعل احد الانواع الخمسة القسم الثاني من قسمي العكس هكذا في التلويح اعلم ان اصحاب المناظرة قالوا المعارضة اقامة الدليل على خلاف ما اقام الدليل عليه الخصم والمراد بالخلاف المناقاة فان اتحد دليلا هما صورة ومادة كما في المغالطات العامة الواردة فمعارضة بالقلب مثاله المدعى ثابت والا لكان نقيضه ثابتا وعلى تقدير ثبوت نقيضه لكان شيعي من الاشياء ثابتا فلزم من هذه المقدمات هذه الشرطية ان لم يكن المدعى ثابتا لكان شيعي من الاشياء

ثابتاً وینعکس بعکس النقیض الی هذا ان لم یکن شیئ من الاشیاء ثابتاً لکن المدعی ثابتاً وان اتحد صورتھما
نقط کان یكون علی انضرب الاول من الشکل الاول مثلاً مع اختلافھما فی المادة فمعارضة بالمثل كما اذا قال
المعلل العالم محتاج الی المؤثر و کل محتاج الیہ حادث فهو حادث یقول المعارض العالم مستغن عن
المؤثر و کل مستغن عن المؤثر قدیم فهو قدیم وان لم یتحدا لا صورة و لا مادة فمعارضة بالغير كما لو قال المعارض
فی المثال المذكور لو کان العالم حادثاً لما کان مستغنياً لکذا مستغن فلیس بحادث کذا فی الرشیدیة •

فصل الطاء المهملة • العذیوط بکسر العین و سکون الذال المعجمة و فتح المثناة التحدیثیة
و سکون الواو علی وزن قرطعب هو الذی اذا جامع القی زلله عند الانزال و لم یملک مقعدته و العذیطة
بالتفتح مصدره یعنی در جماع حدث کردن کذا فی بحر الجواهر •

فصل الفاء • العرف بالضم و سکون الراء هو العادة كما فی کثر اللغات و هو یشتمل العرف العام
و الخاص و غالب عند الاطلاق علی العرف العام • و فی شرح المغنی العادة ثلثة انواع العرفیة العامة
و العرفیة الخاصة و العرفیة الشرعیة و قد یرق بیغھما باستعمال العادة فی الانعال و العرف فی الاقوال و قد سبق
فی فصل الدال المهملة و فی لفظ المجاز فی وصل الراء المعجمة من باب الجیم و العرفیة العامة عند المنطقیین
قضية موجبة بسیطة حکم فیها بدوام ثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنہ مادام ذات الموضوع متصفاً بالوصف
العنوانی کقولنا فی الموجبة کل کتب متحرک الاصابع دائماً مادام کاتباً و فی السالبة لا شیئ من الکاتب
بساکن الاصابع دائماً ما دام کاتباً سمیت عرفیة لان العرف یفهم هذا المعنی من السالبة عند عدم ذکر
الجهة حتی لو قیل لاشیئ من الذئب بمسقط یفهم منه سائب الاستیقاظ عن الذئب ما دام ذئباً قیل و قوم
فهموا هذا المعنی من الموجبة ایضاً و عامه لانها اعم من العرفیة الخاصة الّتی هی من الموجبات المركبة
و العرفیة الخاصة عندهم هی العرفیة العامة مع قید الدوام بحسب الذات موجبة کانت کتولذا کل کاتب
متحرک الاصابع ما دام کاتباً لا دائماً فتרכیبها من موجبة عرفیة عامة و هی الجزء الاول و سالبة مطلقة عامة
و هی مفهوم الدوام او سالبة کقولنا لا شیئ من الکاتب بساکن الاصابع ما دام کاتباً لا دائماً فالجزء الاول
عرفیة عامة سالبة و الثاني موجبة مطابقة عامة کذا فی شرح الشمعیة •

الاعراف بفتح همزة بریدیا و نوعی از خرما و دیواری است میان بهشت و دوزخ کذا فی کشف
اللغات و در اصطلاح صوفیہ عبارات از اطاعت کہ آن مقام شهودی حق است در هر شیئ از اعیان ممکنات
و اوصاف آن ممکنات در حالت بودن الله تعالی متجلی بصوات کہ این شیئ مظهر آن صفات است
و این مقام اشرف است کذا فی لطائف اللغات •

المعرفة هی تطابق علی معان منها العلم بمعنی الادراک مطلقاً تصوراً کان او تصدیقاً و لهذا قیل
کل معرفة و عام ناما تصور او تصدیق و منها التصور كما سبق و علی هذا یسمى التصدیق علماً كما مر ایضاً و مقها

لهذا البسيط سواء كان تصورا للماهية أو تصديقا بأحوالها وادراك المركب سواء كان تصورا أو تصديقا على هذا الاصطلاح يخص بالعلم فبين المعرفة والعلم تباين بهذا المعنى وكلاهما اخص من العلم بمعنى الادراك مطلقا وكذا الحال في المعنى الثاني للمعرفة والعلم وبهذا الاعتبار يقال عرفت الله دون علمته و مناسبة هذا الاصطلاح بما نسمعه من ائمة اللغة من حيث ان متعلق المعرفة في هذا الاصطلاح وهو البسيط واحد و متعلق العلم وهو المركب متعدد كما انهما كذلك عند اهل اللغة و ان اختلف وجه التعدد والوحدة فان وجه التعدد والوحدة في اللغوي يرجع الى تقييد الاسم الاول باسناد امر اليه و اطلاقه عنه سواء كان مدخوله مركبا او بسيطا وفي الاصطلاح الى نفس المحكوم عليه فان كان مركبا فهو متعلق العلم و ان كان بسيطا فمتعلق المعرفة ومنها ادراك الجزئي سواء كان مفهوما جزئيا او حكما جزئيا و ادراك الكلي مفهوما كليا كان او حكما كليا على هذا الاصطلاح يخص بالعلم وبالنظر الى هذا يقال ايضا عرفت الله دون علمته والمراد بالحكم التصديق و النسبة بينهما على هذا على قياس المعنى الذاتي والثالث و النسبة بين تلك المعاني الثلاثة للمعرفة هي العموم من وجه وكذا بين تلك المعاني الثلاثة للعلم وكذا بين المعرفة بالمعنى الذاتي الثاني اي بمعنى التصور وبين العلم بالمعنى الثالث والرابع وكذا بين المعرفة بالمعنى الثالث والرابع وكذا بين المعرفة بالمعنى الرابع وكذا بين المعرفة بالمعنى الرابع والعلم بالمعنى الثالث كما لا يخفى قيل الاصطلاح الذاتي والرابع متفرعان على الثالث لان الجزئي والتصور اشبه بالبسيط والكلي والتصديق بالمركب هذا والاقرب ان يجعل استعمال المعرفة في التصورات والعلم في التصديقات املا لانه عين المعنى اللغوي ثم يفرع عليه المعنيين الآخرين هكذا في شرح المطالع و حواشيه و حواشي المطول ومنها ادراك الجزئي عن دليل كما في التوضيح في تعريف الفقه و يسمى معرفة استدلالية ايضا ومنها الادراك الاخير من الادراكين لسبب واحد اذا تخلل بينهما عدم بان ادرك اول ثم ذهل عنه ثم ادرك ثانيا قيل المراد بالذهول هو ما يقضي الى نسيان محجوب الى كسب جديد والا فالحاصل بعد الذهول التفات لا ادراك الا مجارا والحق ان الذهول زوال الصورة من المدركة فيكون الموجود بعده ادراكا و ان كان بلا كسب جديد ومنها الادراك الذي هو بعد الجهل ويعبر عنه ايضا بالادراك المسبوق بالعدم والعلم يقال للادراك المجرد من هذين الاعتبارين بمعنى انه لم يعتبر فيه شيء من هذين التقيدين وبالنظر الى هذه المعاني الثلاثة يقال الله تعالى عالم ولا يقال عارف اذ ليس ادراكه تعالى استدلاليا ولا مسبوقا بالعدم ولا قابلا للذهول و النسبة بين المعرفة والعلم بهذين المعنيين هي العموم مطلقا هكذا في حواشي المطول في تعريف علم المعاني وباقي النسب يظهر بادنى توجه ومنها ما هو مصطلح الصوفية قال في مجمع السلوك المعرفة لغة العلم و عرفا العام الذي تقدمه فقرة * وفي عبارة الصوفية العلم الذي لا يقبل الشك اذا كان المعلوم ذات الله تعالى وصفاته ومعرفة الذات ان يعلم انه تعالى موجود واحد فرد وذات وشيخ وقائم ولا يشبه شيئا ولا يشبهه و اما معرفة الصفات

فان يعرف الله تعالى حياً عالماً سميعاً بصيراً مرئياً متكلماً الى غير ذلك من الصفات وانما لا تطلق المعرفة على الله تعالى لانها في الاصل اسم لعلم كان يعد ان لم يكن وعامه تعالى قديم * ثم المعرفة اما استدلالية وهو الاستدلال بالآيات على خالقها لان منهم من يرى الاشياء فيراة بالاشياء وهذه المعرفة على التحقيق انما تحصل لمن انكشف له شئ من امور الغيب حتى استدل على الله تعالى بالآيات الظاهرة والغائبة فمن اقتصر استدلاله بظاهر العالم دون باطنه فلم يستدل بالدليلين فتعطل استدلاله بالباطن وهي درجة العلماء الراسخين في العلم واما شهودية ضرورية وهو الاستدلال بذات آيات على الآيات وهي درجة الصديقين وهم اصحاب المشاهدة فل بعض المشائخ رأيت الله فدل كل شئ وهو عرفان الايقان والاحسان فعرفوا كل شئ به لانهم عرفت بشئ انتهي * ويعرب من هذا ما في شرح الصديقة الفارسية من ان المعرفة اخص من العلم لانها تطلق على معنيين كل منهما نوع من العلم احدهما العام بامر باطن يستدل عليه باثر ظاهر كما توسمت شتتاً فعلمت باطن امره بعلامة ظاهرة منه ومن ذلك ما خوطب به رسول الله صلى الله عليه وسلم في قوله تعالى فلعرفنهم بسميهم ولتعرفنهم في لحن القول وثانيهما العلم بمشهود سبق به عهد كما رأيت شخصاً رأيت قبل ذاك بمدة فعلمت انه ذاك المعهود فقلت عرفته بعد كذا سنة هذه فالمعروف على الاول غائب وعلى الثاني شاهد وهل التفات البعيد بين عارف وعارف الا بعد التفات بين المعروف ومن العارفين من ليس له طرق الى معرفة الله تعالى الا الاستدلال بفعله على صفته وبصفته على اسمه وباسمه على ذاته اوانك يذاور من مكان بعيد * ومنهم من يحمله العذابة اللازمة فطره الى حریم النشوء فيشهد المعروف تعالى جده بعد المشاهدة السابقة في معهد الست بربكم ويعرف به اسماءه وصفاته على عكس ما يعرفه العارف الاول نبين العارفين بون بين ان الاول الغيبة معروفة كنائم يرى خيالا غير مطابق للواقع والثاني لسهود معروضة كمستقيظ يرى مشهوداً حقيقياً مطابقاً للواقع انتهى كلامه * قال في مجمع السلوك اوحى الله تعالى لداود عليه السلام يا داود اتدري ما معرفتي قال لا قال حيوة انقلب في مشاهدتي * وقال الواسطي المعرفة ما شاهدته حساً والعلم ما شاهدته خبراً اي بتجرب الادبياء عليهم السلام * وقال البعض المعرفة اسم لعلم تقدمه نكرة وغفلة ولهذا لا يصح اطلاقه على الله تعالى * وقال الشبلي اذا كنت بالله تعالى متعلقاً لا باعمالك غير فاطر الى ما سواه فانت كامل المعرفة وقيل الرؤية في الآخرة كالمعرفة في الدنيا كما انه تعالى يعرف في الدنيا من غير ادراك كذلك يرى في العقبي من غير ادراك لاتدركه الابصار وهو يدرك الابصار وقالوا من لم يعرف الله تعالى فالكسوف عليه حتم ومن عرف الله تعالى فالصمت له جزم ولذلك قيل من عرف الله كَلَّ لسانه ولا يعارضه ما قيل من عرف الله طَلَّ لسانه ان المعنى من عرف الله باذات كَلَّ لسانه ومن عرف الله بالصفات طال لسانه چه كسيكه در معرفت صفاتش ويرا مقام تلوين است و كسيكه در معرفت ذاتش مقام تمكين دارد.

عن محمد بن موسى عليه السلام در مقام تلويح بود زبان دراز کرده گفت ربّ ارني انظر اليك وجوابي
 لن تراني آمد و چون مصطفی عليه السلام در مقام تمكين بود زبان دراز نکرد و رؤيت نحواست لهذا
 برؤيت ممتاز آمد أو يقال المعنى من عرف الله بمعرفة الشهودية الضرورية كل لسانه و من عرف الله
 بمعرفة الاستدلالية طال لسانه انتهى * وفي خلاصة السلوك المعرفة ظهور الشيء للنفس عن ثقة قال به علي
 بن عيسى و قال عبد الله بن يحيى اذا اراك الاضطراب من مقام العلم بدوام الصحة فهو معرفة * و قيل
 المعرفة احاطة العلم بالاشياء قال عليه الصلوة والسلام لو عرفتم الله حق معرفته لزال الجبال عن دعائم قال
 ابو يزيد حقيقة المعرفة الحيوة بذكر الله و حقيقة الجهل الغفلة عن الله حكى ابو علي ثمرة المعرفة اذا
 ابتلي صبر و اذا أعطى النعم شكر و اذا اصابه المكروه رضي * و قال اهل الاشارات العارف من لا يشغله
 هافل طرفة عين قال الجنيد العارف الذي نطق الحق من سره و هو ساكت * و قيل الذي ضاقت الدنيا
 عليه بسعتها * و قيل الناس على اربعة اصناف الثابت الذي يعمل للدرجات و المحب الذي يعمل
 للزواجى القربة و العارف الذي يعمل لرضا ربه من غير حفظ لنفسه منه و منها ما هو مصطلح النجاة
 و هي اسم وضع لشيء بعيد و قيل اسم وضع ليستعمل في شئ بعيد و يقابلها النكرة اعلم ان التعريف عبارة
 من جعل الذات مشارا بها الى خارج اشارة وضعية و يقابلها التكنيس و هو جعل الذات غير مشار بها
 الى خارج في الوضع و المراد بالذات المعنى المستقل بالمفهومية الذي يصلح ان يحكم عليه به و هو معنى
 الاسم فقط فان معنى الفعل و الجملة لدخول النسبة فيه خارج عن تلك الصلاحية و كذا معنى الحرف
 ثم لا يخفى ان المشار به الى خارج انما هو اللفظ الدال على الذات و لما نسب اليها مجازا او اراد بالذات
 ما يدل عليها مجازا فالتعريف و التكنيس من موارد الذات اي من عوارض ما يكون مدلوله الذات
 فلا يجريان في غير الاسم فعلى هذا لو بدل الذات بالاسم كان انسب و المراد بالخارج مقابل الذهن و انما
 قيل الى خارج لن كل اسم موضوع للدلالة على ما سبق في علم المخاطب يكون ذلك الاسم دالا عليه
 و من ثم لا يحسن ان يخاطب بلسان الا من سبق معرفته بذلك اللسان فعلى هذا كل لفظ فهو اشارة الى
 ما ثبت في ذهن المخاطب ان ذلك اللفظ موضوع له فلو لم يقل الى خارج لدخل في الحد جميع
 الاسماء معانها و تكراتها و توضيحها ان المعرفة يشار بها الى ما في الذهن من حيث حضوره فيه و لهذا قيل
 المعرفة يقصد بها معين عند السامع من حيث هو معين كانه اشارة اليه بذلك الاعتبار * و اما النكرة
 فيقصد بها التفات الذهن الى المعين من حيث ذاته و لا يلاحظ فيها تعيينه وان كان معينا في نفسه لكن
 بمن مصاحبة التعمين و ملاحظته نرق جلي و لا شك في ان الامر الحاضر في الذهن وان كان امرا ذهنيا
 الراه مع قيد الحضور في الذهن امر خارج من الذهن و الموجود في الذهن مجرد ذاته لا مع قيد
 الحضور فيه فالمراد بالخارج المعين من حيث هو معين و قد يفيد الخارج بالمختص و يجعل فائدته

لا يختلف لها الا لا تستعمل فيما وضعت هي لها من المفهومات الكلية بل لا يصح استعمالها فيها اصلا وهذا مستبعد جدا كيف لا ولو كانت كذلك لما اختلف ائمة اللغة في عدم احتلزام المجاز الحقيقة ولما احتج في نفي الاستلزام ان يتمسك في ذلك بامثلة نادرة وهذا هو الذي اختاره السيد الصند وصاحب الاطول وغيرهما وقالوا بانه هو الحق الحقيقي بالتحقيق ويجيب لذلك توضيح في لفظ الوضع هذا كله خلاصة ما في المطول وحواشيه والاطول في بيان مائدة تعريف المسند اليه اعلم ان المعارف بحسب الاستقراء ست المضمرات والاعلام والمبهومات وما عرف باللام وما عرف بالذات والمضاف الى احدي هذه الخمسة ولم يذكر المتقدمون ما عرف بالذات لرجوعه الى ذى اللام اذ اصل يا رجل يا ايها الرجل ويذكر هذا المعروف باللام والاضافة فاقول اشتهر دائما بينهم ان لام التعريف يكون للمعهد الخارجي ولتعريف الجنس وللمعهد الذهني وللاستغراق وكذلك المعروف بالاضافة ونهت المعهودون الى ان اللام لتعريف المعهد والجنس لا غير الا ان القوم اخذوا بالحاصل وجعلوه اربعة اقسام توضيحا وتسهيلا وجعلوا تعريف الاستغراق من اقسام تعريف الجنس واختلفوا في المعهد الذهني فبعضهم جعله من اقسام المعهد الخارجي وقال اذا ذكر بعض افراد الجنس خارجا او هذا فحمل الفرد على ذلك البعض اذ لم من حملة على جميع الافراد وسمى المعهد خارجيا او ذهنيا والى هذا ذهب صاحب التوضيح كما صرح به الفاضل الجليلي في حاشية التدوين في بيان العاظ العموم والى هذا يشير ايضا ما وقع في الاتعان حديث قال التعريف باللام نوعان عهدية وجنسية وكل منهما ثلثة اقسام فالحديثية اما ان يكون مصحوبها بمعهد ذكرنا نحو كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول وضابطته ان يمد الضمير مسددا مع مصحوبها او بمعهد ذهني فهو اذ هما في الغار او بمعهدا حضوريا نحو اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي قال ابن عصفور وكذا كل ما وقع بعد اسم لاشارة نحو جاءني هذا الرجل وبعد آي في الذماد نحو يا ايها الرجل او اذا الفجائية نحو خرجت ماذا الاسد او بي اسم الزمان الحاضر نحو الآن انتهت نظرك والجنسية اما لاستغراق الافراد وهي التي يخلفها لفظ كل حقيقة نحو خلق الانسان ضعيفا ومن دلائلها محبة الاستثناء من مدخولها نحو ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا اوصفه بالجمع نحو او الطفل الذين لم يظهروا واما لاستغراق خصائص الافراد وهي التي يخلفها لفظ كل مجازا نحو ذلك الكتاب اي الكتاب الكامل في الهداية الجامع لصفات جميع الكتب المنزاة وخصائصها واما لتعريف الماهية والحقيقة والجنس وهي التي لا يخلفها كل حقيقة ولا مجازا نحو جعلنا من الماء كل شئ حي ومثل هذا في المغذي ايضا وبعضهم جعله اي المعهد الذهني من اقسام الجنس ولذا حقق صاحب المفتاح ان لام التعريف للاشارة الى تعيين حصه من مفهوم مسدوله او تعيين نفس المفهوم والمعهد الذهني والاستغراق من اقسام لام تعريف الجنس واعلم ان معنى التعريف مطلق هو الإشارة الى ان معلول اللفظ بمعهد اي معلوم حاضر في الذهن مذكور بغير

قام الجنس والام العهد في الحقيقة ان كل منهما اشارة الى مفهوم فابنه ان المصهور في احدهما جنس وفي الآخر
 حصه منه لتسمية احدهما بلام الجنس و الآخر بلام العهد امطلاح عائد الى مفروض التعيين اي التعريف
 لا الى التعيين نفسه ولهذا قال ائمة الاصول حقيقة التعريف العهد لا غير و الى هذا اشار السكاكي واختار
 في اللام ان معناها العهد اي اشارة الى ان مدلول اللفظ معهود لي معلوم حاضر في ذهن السامع واذا كانت
 اللام موضوعة لمعنى العهد مطلقا اي سواء كان الحاضر ماهية او حصه منها كان تعريف الحقيقة نعمتا من
 العهد كما ان ما سموة تعريف عهد قسم آخر منه وهذا كلام حق هكذا يستفاد من الاطول و حواشي المطول
 وبهذا ظهر فساد ما في بعض شروح المغني ان الالف واللام عند السكاكي اما هي لتعريف العهد الذهني
 خاصة و اما الجنسية و الامتغرافية و العهدية خارجيا مكلها داخله في العهد الذهني انتهى و اعلم ايضا
 انه اذا دخلت اللام على اسم الجنس فاصا ان يشار بها الى حصه معينة منه فردا كان او افرادا مذكورة
 تحقيقا او تقديرا و يسمى لام العهد الخارجي و الاول و هو ما كان مذكورا تحقيقا بان يذكر سابقا في كلامك
 او كلام غيرك صريحا او غير صريح هو العهد الحقيقي و الثاني و هو ما كان مذكورا تقديرا بان يكون معلوما
 حقيقة او ادعاء لفرض و هو العهد التقديري و اما ان يشار بها الى الجنس نفسه و حينئذ اما ان يقصد
 الجنس من حيث هو كما في التعريفات و في نحو قولنا الرجل خير من المرأة و يسمى لام الحقيقة و الطبيعة
 و اما ان يقصد الجنس من حيث هو موجود في ضمن الافراد بقرينة الاحكام الجارية عليه الثابتة له في
 ضمنها فاما في جميعها كما في المقام الخطابي و هو الامتغراق او في بعضها و هو المعهود الذهني فان قلت
 هلا جعلت العهد الخارجي كالذهني راجعا الى الجنس قلت لان معرفة الجنس غير كافية في تعيين
 شي من افراده بل يحتاج فيه الى معرفة اخرى ثم الظاهر ان الاسم في المعهود الخارجي له وضع آخر بازار
 خصوصية كل معهود و مثله يسمى وضعا عاما و لا حاجة الى ذلك في العهد الذهني و الاستغراق و التعريف
 الجنسي اذا جعل ابناء الاجناس موضوعة للماهيات من حيث هي هذا خلاصة ما قال عضد الملة في الفوائد
 الفيائية بهذا صريح في ان لام الحقيقة و لام الطبيعة بمعنى واحد و هو قسم من لام الجنس مقابل للعهد
 الذهني و الاستغراق و المفهوم من المطول و الايضاح ان لام الجنس و لام الحقيقة بمعنى واحد كذا في الاطول
 و فائدة * توهم لام الجنس تشير الى نفس الحقيقة معناه ان لام الجنس تشير الى مطلق المفهوم اي مفهوم
 المسمى سواء كان حقيقيا او مجازيا فانها كما تدخل على الحقيقة تدخل على المجاز ايضا كقولك العهد
 الذي يرمي خير من الاسد المقترس و سواء اقتصر الحكم على المفهوم او انضوي صوته الى الفرد وليس منهية
 انها تشير الى نفس المفهوم من غير زيادة كما توهم و الا لم يصح جعل العهد الذهني و الامتغراق داخلين
 تحته و قد تكون الإشارة الى نفس الحقيقة لدعوى اتحادها مع شيء و جعل منه قوله تعالى اولئك هم
 المفلسون و هو الذي قصد جارا للبعيد حيث قال لى معنى التعريف في المفلسين الدلالة على ان الحقيقة

هذه الأشياء ان جعلت صفة المفاهيم وتحققوا بما هم فيه وتصوروا بصورتهم الحقيقية فهم لا يعدون تلك الحقيقة كما نقول لصاحبك هل عرفت الاسد وما جبل اليه من فرط الاقدام ان زيدا هو هو وقد يشار بها الى تعيين الجنس من حيث انتسابه الى المسند اليه فيرجع التعيين الى الانسحاب كما في بيت حسان والذاك العبد ابي المعروف بالعبودية مظهر ان تعريف الجنس ليس تعريفا لعظما لا يتكلم به الا بضبط احكام اللفظ من غير حفظ المعنى فيه كما قال بعض محققى النحاة كل لام تعريف سوى لام العهد لا معنى للتعريف فيها فان الناظرين في المعاني لهم شرب آخر ولا يعتبرون التعريف اللفظي ولذلك تراهم طورا ذكر علم الجنس باقسامه في مقام التعرض للعلم واحكامه فلام الجنس تشير الى نفس الحقيقة باعتبار حضورها وتعريفها. وعهدها في الذهن ولذا قال السكاكي لابد في تعريف الجنس من تذييله منزلة المعهود بوجه من الوجوه الخطابية اما لكون ذلك الشيء محتاجا اليه على طريق التحقيق او على طريق التحكم فهو لذلك حاضر في الذهن او لانه عظيم الخطر معفود به اليهم لذلك على احد الطريقتين او لانه لا يغيب عن الجنس على احد الطريقتين واما لانه جار على الاسن كذكر الدور في الكلام على احد الطريقتين فان قلت لم لم يجعل علم الجنس موضوعا بوجهه اما وضع له المعروف بلام الجنس فقلت لان اعتبار التعيين الذهني تكلف اذ ليس نظر ارباب وضع اللفظ الا على الامور الخارجية وذر اللام يدعو اليه لئلا يلغو اللام ولا داعي اليه في نحو اسامة كذا في الاطول * فائدة * الاستعراى مطلقا باللام كان او غيره ضروريان حقيقي نحو عالم العنب والسهادة وعرفي نحو جمع الامير الصاعقة اي صاعقة بلدة او مملكة * ودر الحقيقة التفاراني الحقيقي بالشمول لكل ما يتناوله اللفظ بحسب اللغة وكاد ان اعم من التنازل بحسب المعنى المجازي او الحقيقي والعرفي بالشمول لما يتناوله اللفظ بحسب منقاهم العرف والعرف ا طار يراك به العرف العام فينتجه انه يبقى الشمول شرعا واصطلاحا واسطة وان الظاهر لغوي وعرفي * وفسر في شرح المستاح السيد السند ايضا الحقيقي بما كان شموله للامراء على سبيل الحقيقة بل لا يخرج من والعرفي مما يعد شمولاً في عرف الناس وان خرج عنه كثير من افراد المفهوم هذا ولا يخفى عليك ان الاسم الى الحقيقي والعرفي لا يقتضى الاستغراق بل هو تخصيص من غير مخصص ان المعروف باللام احدا او احد منها يكون عرفيا وحقيقيا فنحو ادخل السوق عرفي اذ المراد سوق من اسواق البلدان لا اسواق الدنيا بل الاشارة الى الحقيقة من حيث هي ايضا كذلك لانك ربما تقول في بلد البطيخ خيبر من العنب لان بطيخه خيبر من عذبه فالاشارة في كل من البطيخ والعنب الى جنس خاص منهما معودة العرف ولذا قد يهمل ذلك في بلد آخر وهذه دقيقة وداعها السكاكي واتخذها من جاء بعده مذهبا والحق ان الاستغراق الاحقيقية والتصرف في امثال هذا المثل في الاسم المعروف حيث خص ببعض مفهومه بقرينة التعريف فاريب بالصفة لحد من الصلغتين وادخل اللام فاستفيد العموم كذا في الاطول * فائدة *

الفرق بين المَعْرِفِ بِلَاَمِ الحَقِيقَةِ والطَّبِيعَةِ وَيَبْنِي اَسْمَاءَ الاجْناسِ الَّتِي لِيَحْتَمِلَ فِيهَا دَلَالَةٌ عَلَى الْبَهْمِيَّةِ وَالْكَلْبِيَّةِ نَحْوِ رَجَمَيْنِ وَذَكَرَيْنِ وَنَحْوَهُمَا مِنَ الْمَصَادِرِ لَئِنْ الْمَصَادِرُ لَيْسَ فِيهَا الْقَصْدُ إِلَّا إِلَى الْحَقِيقَةِ الْمُتَّحِدَةِ بِالْأَجْمَاعِ هُوَ أَنَّ الْمَعْرِفَ بِلَاَمِ الْحَقِيقَةِ يَقْصِدُ فِيهِ الْإِشَارَةَ إِلَى الْحَقِيقَةِ بِاعْتِبَارِ حَضُورِهَا فِي الذَّهْنِ وَ لَيْسَ اَسْمَاءُ الاجْناسِ الْمَذْكُورَةِ كَذَلِكَ وَالْفَرْقَ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ عِلْمِ الْجِنْسِ هُوَ أَنَّ عِلْمَ الْجِنْسِ يَدُلُّ بِجَوْهَرَةٍ عَلَى حَضُورِ الْمَاهِيَةِ فِي الذَّهْنِ بِخِلَافِ الْمَعْرِفِ بِالْأَلَامِ نَافِذًا يَدُلُّ عَلَى الْحَضُورِ بِالْأَلَةِ وَمِثْلُ هَذَا الْفَرْقِ بَيْنَ الْمَعْهُودِ الْخَارِجِيِّ وَ عِلْمِ الشَّخْصِ وَ إِذَا الْمَعْرِفُ بِالْأَلَامِ كَثِيرًا لَا يَدُلُّ عَلَى الْمَعْهُودِ بِشَخْصَةٍ بِخِلَافِ عِلْمِ الشَّخْصِ وَالْفَرْقَ بَيْنَ الْمَعْرِفِ بِالْمَعْرِفِ بِلَاَمِ الْإِسْتِغْرَاقِ وَ بَيْنَ كُلِّ مَضَامَا إِلَى الذِّكْرَةِ أَنَّ الْمَعْرِفَ مُسْتَعْمِلٌ فِي الْمَاهِيَةِ بِخِلَافِ كُلِّ مَضَامَا إِلَى الذِّكْرَةِ وَ إِذَا فِي الْمَعْرِفِ بِالْأَلَامِ إِشَارَةٌ إِلَى حَضُورِهَا فِي الذَّهْنِ دُونَ كُلِّ مَضَامَا إِلَى الذِّكْرَةِ هَكَذَا فِي الْمَطُولِ وَ ابْنِي الْقَاسِمِ وَالْفَرْقَ بَيْنَ الْمَعْهُودِ الذَّهْنِيِّ وَ بَيْنَ الذِّكْرَةِ هُوَ أَنَّ الذِّكْرَةَ تَفِيدُ أَنَّ ذَلِكَ الْإِسْمَ بَعْضُ مِنْ جُمْلَةِ الْحَقِيقَةِ نَحْوِ ادْخُلْ مَوْقًا سَوَاءٌ كَانَتْ مَوْضُوعَةُ الْحَقِيقَةِ مَعَ وَحْدَةٍ أَوْ كَانَتْ مَوْضُوعَةً لِلْحَقِيقَةِ الْمُتَّحِدَةِ لِأَنَّهَا مَعَ التَّنَوُّينِ تَفِيدُ الْمَاهِيَةَ مَعَ وَحْدَةٍ لَا بَعِيدِنَهَا نَافِلَتِهَا عَلَى الْوَاحِدِ حَقِيقَةُ بِخِلَافِ الْمَعْرِفِ بِالْأَلَامِ نَحْوِ ادْخُلِ السُّوقَ فَإِنَّ الْمَرَادَ بِهِ نَفْسَ الْحَقِيقَةِ وَ الْبَعْضِيَّةُ مُسْتَفَادَةٌ مِنَ الْقَرِينَةِ فَإِنَّ الدَّخُولَ إِذَا كَانَ الْحَقِيقَةُ الْمُتَّحِدَةُ الْمُرَادَةُ بِالْمَعْرِفِ بِالْأَلَامِ مُتَّحِدَةً مَعَ مَعْهُودٍ نَافِلَتِهِ عَلَى الْوَاحِدِ مَجَازًا وَ بِالْجُمْلَةِ قَوْلُكَ ادْخُلْ سَوْقًا يَأْتِي لِوَاحِدٍ مِنْ حَاقِ اللَّفْظِ فَالذِّكْرَةُ أَقْوَى فِي الْإِثْبَاتِ لِوَاحِدٍ وَ إِذَا قَالُوا الْمَعْهُودُ الذَّهْنِيُّ فِي الْمَعْنَى كَالذِّكْرَةِ وَ أَنَّ كَانَ فِي اللَّفْظِ مَعْرِفَةٌ صَرَفٌ لَوْجُودِ الْإِلَامِ وَ عَدَمُ التَّنَوُّينِ وَ لَئِنْ يَجْرِي عَلَيْهِ أَحْكَامُ الْمَعَارِفِ تَارَةً مِنْ وَقْعِهِ مُبْتَدَأً وَذَا حَالٍ وَ وَصْفًا لِلْمَعْرِفَةِ وَ نَحْوِ ذَلِكَ وَ أَحْكَامُ الذِّكْرَاتِ تَارَةً أُخْرَى كَتَوْصِيفِهِ بِالْجُمْلَةِ فِي قَوْلِ الشَّاعِرِ • ع • وَ لَقَدْ أَمَرَ عَلَى اللَّيْمِ يَسْبَنِي • وَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى كَمِثْلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا • هَذَا حَامِلٌ مَا فِي الْأَطْوَلِ لَكِنْ فِي الْمَطُولِ أَنَّ إِطْلَاقَ الْمَعْرِفِ بِالْمَعْرِفَةِ وَ كَذَا عِلْمِ الْجِنْسِ عَلَى الْوَاحِدِ حَقِيقَةٌ إِذْ لَمْ يَسْتَعْمَلْ إِلَّا بِمَا وَضَعَ لَهُ وَ الْفَرْقَ بَيْنَ الْمَعْرِفِ وَ الذِّكْرَةِ أَنَّ إِزَادَةَ الْبَعْضِ فِي الذِّكْرَةِ بِنَفْسِ اللَّفْظِ وَ فِي الْمَعْرِفِ بِالْقَرِينَةِ وَ اعْتَرَضَ عَلَيْهِ بَانَ الْمَوْضُوعُ لَهُ الْمَاهِيَةُ الْمَطْلُوقَةُ وَ الْمُسْتَعْمَلُ فِيهِ هُوَ الْمَاهِيَةُ الْمَخْلُوطَةُ وَ لَا شَكَّ فِي تَغَايُرِهِمَا فَيَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ مَجَازًا وَاجِبٌ بَانَ الْمَوْضُوعُ لَهُ هُوَ الْمَاهِيَةُ لَا بِشَرَطِ شَيْءٍ وَ هِيَ تَحْقِيقٌ فِي ضَمَنِ الْمَخْلُوطَةِ مَا الْمُسْتَعْمَلُ فِيهِ لَيْسَ إِلَّا الْمَاهِيَةُ لَا بِشَرَطِ شَيْءٍ وَ الْفَرْقُ الْمُنْتَشِرُ أَمَّا نَهْمُ مِنَ الْقَرِينَةِ وَ أَمَّا سَمِيَّ مَعْهُودًا بِاعْتِبَارِ مُطَابَقَتِهِ لِلْمَاهِيَةِ الْمَعْهُودَةِ فَلَهُ عَهْدٌ بِهَذَا الْإِعْتِبَارِ نَسَمِيَّ مَعْهُودًا ذَهْنِيًّا قَالَ صَاحِبُ الْأَطْوَلِ لَا يَخْفَى أَنَّ الْمَعْرِفَ فِي مَقَامِ الْإِسْتِغْرَاقِ أَيْضًا كَالذِّكْرَةِ لِأَنَّهُ يَأْتِي لِلْوَحْدَاتِ مِنْ فِعْلِ إِشَارَةٍ إِلَى تَعْيِينِهَا غَايَتُهُ أَنَّهُ مُتَّحِدٌ مَعَ الْمَاهِيَةِ الْمَعْهُودَةِ كَالْمَعْهُودِ الذَّهْنِيِّ وَ الْمَعْرِفُ بِالْمَعْرِفَةِ مِنَ الْمَضَامِيرِ كَالذِّكْرَةِ مِنْهَا فِي الْمَعْنَى فَلَا رَجَاءَ لِتَخْصِيصِ هَذَا الْحُكْمِ بِهَذَا الْقِسْمِ وَ يُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ يُرَادُ أَنَّ هَذَا فِي الْمَعْنَى كَالذِّكْرَةِ فِي احْتِبَارِ الْبَلْغَةِ وَ لَيْسَ غَيْرَهُ كَذَلِكَ وَ إِذَا لَمْ يَحَامِلْ مَعَهُ مَعَالِمَةُ الذِّكْرَةِ وَ نَظَرُهُمْ فِي هَذَا التَّخْصِيصِ

محمود لأن مناط الانادة هو الفرد في هذا القسم منهم فلم يعتد بتعيين تعلق بالمفهوم بخلاف ما اذا اريد جميع الافراد فانها لتعينها بالعموم نائبة مناب المتعين * فأكدت * اعلم ان التعريف باللام والغداء وبالإضافة جاء لمدلول اللفظ من الخارج و اما تعريفه بألفى المعارف فمن جوهر اللفظ ولوضعه الامر الماخوذ مع التعيين وما ذكره السيد السند ناقلًا عن الرضي ان تعريف الموصول و اسم الاشارة والضمير من الخارج كالمعرف باللام والغداء والاضافة والانقسام الى الخمسة بحسب تفاوت ما يستفاد منه مرتبة لان الخارج في الموصول ونظيره قرينة المراد من اللفظ لا الاشارة الى تعيينه كما قال ولان تفاوت ما يستفاد منه ازيد من الخمسة كذا في الاطول *

المعارف انت عاروه بما سبق *

المعروف له معان منها ما سبق ومنها ما ذكر في شرح نصاب الصبيان قال معروف در اصطلاح لفظي كه بهر دو زبان عربي و عجمي موضوع باشد بي تغييری چون مكه و مدینه و اكثر اسماء مواضع و اودیه و اعلام ازین قسم است چنانچه در آخر مراجع مذکور است اما آنچه از مختصر ابن حاسب و شروحش مستفاد میگردد این نوع داخل معرب است و اتفاق لغتین بعید است و اعلام موضوع نیست در لغت و ارنجاست كه اعلام را از قسم حقیقت و مجاز خارج گویند و منها ما هو مصطلح النجاة و يقال له المعلوم ایضا و یقاله المجهول و یجئ فی لفظ الفعل فی فصل اللام من باب الغاء و منها ما هو مصطلح المحدثین و هو قسم من المقبول مقابل للمنكر قالوا المعروف حديث رواه الضعيف مخالفا لمن هو اضعف منه و الحديث الذي رواه اضعف مخالفا لمن هو ضعيف یسمى منكرًا فرای معروف ضعيف و كذا راوی المنكر الا ان الضعف فيه اكثر هكذا في مقدمة شرح المشكوة و منهم من لم يشترط فی المنكر قيد المخالفة و قال من فحس غلطه او كثرت غفلته او ظهر دسقه فحديثه منكر كذا في شرح النجبة و قال القسطلاني المنكر هو الذي لا يعرف مثله من غير جهة راويه و لا متابع له فيه و لا شان انتهى فلم يعتبر قيد المخالفة و لا الضعف و قال ابن الصلاح الصحيح التفصيل لما خالف فيه المنفرد من هو احفظ و اضبط نشان مردود و ان لم يخالف بل روى شيئًا لم يرد غيره و هو عدل ضابط فصحيح او غير ضابط و لا یبعد من درجة الضابط فحسن و ان بعد نشان منكر كذا ذكر القسطلاني و يطلق عندهم على ما یقابل المجهول ایضا كما مر في فصل اللام من باب الجیم *

التعريف عند اهل العربية هو جعل الذات مشارا بها الى خارج اشارة و ضمية و یقابلهما التذكير و قد سبق في لفظ المعرفة • وعند المنطقيين و المتكلمين هو الطريق الموصول الى المطلوب التصوري و یسمى معرفًا بكسر الراء المشددة و قولًا شارحًا ایضا و یسمى حدًا ایضا عند الاصولیین و اهل العربية كما سبق في لفظ الجحد و ذلک المطلوب التصوري یسمى معرفًا بفتح الراء المشددة و محدودًا و الطريق ما یمكن التوصل

فيه يصحح النظر الى المطلوب كما مر ايضا وبالجمله فالمعرف ما يكتسب به التصور فنخرج ما يحصل بطريق
 الجسد وما يحصل من الملزومات البينه من العلم باللوازم فان الاكتساب انما هو بالنظر قال المنطقيون لابد
 في المعرفة من مميزات فان كان المميز ذاتيا ممي المعرفة حدا وان كان عرضيا سمي المعرفة رسما واذا اجتمع
 المميزان سمي رسما اكمل من الحد وكل من الحد والرسم ان ذكر فيه تمام الذاتي المشترك بينه وبين غيره
 المسمى بالجنس القريب مقام والا فناقص بالمركب من الجنس والفصل القريبين حد تام كالحيوان الناطق
 في تعريف الانسان والمركب من الخاصة والجنس الغريب رسم تام كالحيوان الضاحك في تعريف الانسان
 والتعريف بالفصل وحده او مع الجنس البعيد او العرض العام عند من يجتزأ اخذه في الحد حد ناقص
 والتعريف بالخاصة وحدها او مع الجنس البعيد او العرض العام عند من يجتزأ اخذه في الرسم رسم
 ناقص اعلم ان التعريف بالمثال سواء كان جزئيا للمعرف كقولك الاسم كزبد والفعل كضرب او لا يكون جزئيا له
 كقولك العلم كالنور والجهل كالظلمة هو بأحقاقه تعريف بالمشابهة التي بين ذاك المعروف وبين
 المثال فان كانت تلك المشابهة مفيدة التمييز فهي خاصة لذلك المعروف فيكون التعريف بها رسما
 ناقصا دخلا في اقسام المعرفة الحقيقي والام يصح التعريف بها فليس التعريف بالمثال قسما على حدة
 ولما كان استيناس العقول القاصرة بالامثلة اكثر لكون الجزئي اول المدركات شاع في مخاطبات المتعلمين
 التعريف به واعلم ايضا ان التعريف يطلو بالاشتراك على معنيين احدهما التعريف الحقيقي وهو
 الذي يقصد به تحصيل ما ليس بحاصل من التصورات وهو الذي ذكر سابقا وهو ينقسم الى قسمين
 الاول ما يقصد به تصور مفهومات غير معلومة الوجود في الخارج سواء كانت موجودة او لا ويسمى تعريفا
 بحسب الاسم وتعريفا اسميا فاذا علم مفهوم الجنس مثلا احتمالا و اريد تصوره بوجه اكمل فان قصد نفس
 مفهومه باجزائه كان ذلك حدا امسيا وان ذكر في تعريفه عوارضه كان ذاك رسما له اسميا والثاني
 ما يقصد به تصور حقائق موجودة اي معلومة الوجود في الخارج بقربة المقابلة ويسمى تعريفا بحسب
 الحقيقة اما حدا او رسما ثم الظاهر من عباراتهم ان المتدبر في كونه تعريفا بحسب الاسم او بحسب
 الحقيقة الوجود الخارجي فالامور الاعتبارية التي لها حقائق في نفس الامر كالوجود والوجوب والامكان
 يكون لها تعريفات بحسب الاسم فقط لكن لا شبهة في ان لها حقائق في نفس الامر والفاظها يجوز ان تكون
 موضوعة بازائها وان تكون موضوعة بآراء لوزامها فيكون لها تعريفات بحسب الاسم وبحسب الحقيقة اما
 حدودا او رسوما كالحقائق الخارجية فانصواب عدم التخصيص بالموجودات الخارجية وان يراد بالوجود
 في الخارج الوجود في نفس الامر وبه صرح المحقق التقفازاني في التلويح فعلى هذا الماهيات الحقيقية
 اي الثابتة في نفس الامر لها تعريفات بحسب الاسم وبحسب الحقيقة بخلاف الماهيات الاعتبارية اي
 الكائنة بحسب اعتبار العقل كالمعدومات والمفاهيم المصطاحفة فانها تعرف بحسب الاسم لا بحسب

الحقيقة ^وثانيهما التعريف اللفظي وهو الذي يقصد به الإشارة الى صورة حاملة وتعيينها من بين الصور الحاملة ليعلم ان اللفظ المذكور موضوع بازاء الصورة المشار اليها فمعنى قولنا الغضنفر الاسد ان ما وضع له الغضنفر هو ما وضع له الاسد فالمستفاد منه تعيين ما وضع له لفظ الغضنفر من بين سائر المعاني والعلم بوضعه له فمآله الى التصديق اي التصديق بالوضع فهو في الحقيقة من مطالب هل المركبة وان كان يسأل عنه بما نظرا الى امتلأه لاحضار المعنى بعد العلم بالوضع فبقا ما الغضنفر وهو طرفة اهل المعة وخارج عن المعروف الحقيقي واقسامه المذكورة فان التعريف الحقيقي ما يكون تصوره سببا لتصوير شئ آخر واما لم يكن في التعريف اللفظي المغايرة الا من حيث اللفظ لا يتحقق ههنا تصوران متغايران بالذات او بالاعتبار فضلا عن كون احدهما سببا للآخر وما قيل من ان المفهوم من حيث انه مدلول اللفظ الاول مغاير لنفسه من حيث انه مدلول اللفظ الثاني فبالحيثية الثانية سبب وبالحيثية الاولى مسبب ففيه ان المدلول من التعريف اللفظي احضار ذات مفهوم اللفظ الاول بتوسط اللفظ الثاني لا احضاره مقيدا بكونه مدلول اللفظ الاول بتوسط احضاره مقيدا بكونه مدلول اللفظ الثاني فظهر من هذا فساد ما ذهب اليه المحقق الدواني من ان التعريف اللفظي من المطالب التصورية وبالطّظر الى هذا ذهب صاحب السلم الى ان الاشتراك بين المعنيين معنوي حيث قال معرف الشئ ما يحمل عليه تصوروا وتحصيلا او تفسيريا والثاني اللفظي والاول الحقيقي ففيه تحصيل صورة غير حاملة فان علم وجودها فهو بحسب الحقيقة والا فبحسب الاسم ثم قال التعريف اللفظي من المطالب التصورية فانه جواب ما وكلمة هو جواب ما فهو تصور الا ترى اذا قلنا الغضنفر موجود فقال المخاطب ما الغضنفر ففسره بالاسد فليس هناك حكم وهكذا ذكر المحقق الدواني حيث قال وانت خبير بانه اذا كان الغرض منه معرفة حال اللفظ وانه موضوع لذلك المعنى كان بحثا لغويا خارجا عن المطالب التصورية واما اذا كان الغرض منه تصوير معنى اللفظ اي احضاره فليس كذلك كما اذا قلنا الغضنفر موجود فلم يفهم السامع منه معنى ففسرناه بالاسد فيحصل له تصور معناه فذلك من المطالب التصورية انتهى وفيه ان هذا التفسير لاحضار صورة حاملة للحكم عليه بموجود وليس كل ما يفيد احضار صورة حاملة تعريفا لفظيا والا لكان جميع الالفاظ المعلومة ارضاها تعريفات لفظية لكونها مفيدة لاحضار صورة حاملة بل هو اي التعريف اللفظي ما يفيد احضار صورة حاملة ويعلم بان اللفظ موضوع بارائها كقولنا الغضنفر الاسد على انه يرد على قواه ففسرناه بالاسد ليحصل معناه انه ان اراد به ان التفسير يفيد حصول المعنى ابتداء فمفهوم وان اراد انه يفيد بتوسط افادته العام بانه موضوع فمعلم لكن حينئذ يكون التفسير المذكور للعلم بالوضع وحصول المعنى بتبعه فتدبر * فائدة * من حق التعريف اللفظي ان يكون بالفاظ مفردة مرادفة فان لم توجد ذكر مركب يقصد به تعيين المعنى لا تفصيله ويجري في الحروف والافعال ايضا * فائدة * يجب معرفة المعرف قبل معرفة المعروف قبلية

زمانية و ذاتية فان كونه طريقا لتلك المعرفة يثبت القبلية الزمانية و كونه سببا لها يثبت القبلية الذاتية فيكون غير المعروف و يكون ايضا اجلي منه و لابد ان يصارية في العموم و الخصوص ليحصل به التمييز اذ لولا لدخل فيه غير المعروف على تقدير كونه اعم مطلقا او من وجه فلم يكن مائما مطردا او خرج عنه بعض ارادة على تقدير كونه اخص اما مطلقا او من وجه فلم يكن جامعا و منعكسا و هذا مذهب المتأخرين و اما المتقدمون فقد قالوا الرسم منه تام يميز المرسوم عن كل ما يغايره و منه ناقص يميزه عن بعض ما يغايره و صرحوا بان المساواة شرط لجودة الرسم و جزوا الرسم بالاعم و الاخص و ايد ذلك بان المعروف لابد ان يفيد التمييز عن بعض الاغيار كما يقتضيه تعريفهم للمعرف بما يستلزم معرفته معرفته فان المعرفة تقتضى التمييز في الجملة و اما التمييز عن جميعها فليس بشرط لان التصورات المكتسبة كما قد تكون بوجه خاص بالشئ اما ذاتي او عرضي كذلك يكون بوجه عام ذاتي او عرضي فيجب ان يكون كاسب كل منهما معرفا فالمساواة شرط للمعرف التام دون غيره حدا كان اورعما * فائدة * كل من قسمي التعريف الحقيقي لا يتجه عليه منع لان المتصدي لهما بمنزلة نقاش ينقش لك في ذلك صورة مفهوم او موجود فانه اذا قال الانسان حيوان ناطق لم يقصد به ان يحكم عليه بكونه حيوانا ناطقا و الا لكان مصدقا لا مصورا بل بل اراد بذكر الانسان ان يتوجه ذلك الى ما عرفته بوجه ما ثم شرع في تصويره بوجه اكمل فليس بين الحد و المحدود حكم حتى يمنع فلا يصح ان يقال للكاتب لا اسلم كتابك نعم يصح ان يقال لانسلم ان هذا حد للانسان او ان الحيوان جنس له و نحو ذلك فان هذه الدعاوي صادرة عنه صمنا و قابلة للمنع فاذا اريد دفعه صعب جدا في المفهومات الحقيقية و ان سهل في المفهومات الاعتبارية و كذا لا يتجه على الحد النقص و المعارضة اما اذا قيل الانسان حيوان ناطق و اريد ان هذا مدلوله لـ او اصطلاحا كان هذا تعريفا لفظيا قابلا للمنع الذي يدفع بمجرد نقل او وجه استعمال هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف و حاشيته لمولانا عبد الحكيم * فائدة * يحتز في التعريف عن الالفاظ الغريبة الوحشية و عن المشترك و المجاز بلا قرينة ظاهرة و بالجملة فعن كل لفظ غير ظاهر الدلالة على المقصود * فائدة * المركب اذا لم يكن بديهي التصور يحد باجزائه حدا تاما و ناقصا دون البسيط فانه لا يمكن تحديده اصلا ان لجزء له فان تركب عنهما اي عن المركب و البسيط غيرهما و لا يكون ذلك الغير بديهي التصور حد بهما و الا فلا اذ لم يقعا جزأ للشئ و كل متصور كسبي مركب او بسيط له خاصة شاملة لازمة بيئة بحيث يكون تصورها مستلزما لتصوره برسم و الا فلا فان كان ذلك الكسبي الذي له تلك الخاصة مركبا امكن رسمه التام بتركيب جذسه القريب مع خاصته و الا فالذاتنص ثم انه يقدم في التعريف الاعم ثم المشهور ان الشخص لا يحد بل طريق ادراكه الحواس انما الحد للكليات المرتسمة في العقل دون الجزئيات المنظمة في الآلات لان معرفة الشخص لا تحصل الا بتعييني مشخصاته بالاشارة و نحوها و الحد لا يفيد ذلك لان غايته العلم التام

وهو لما يشتمل على معلومات الشيء دون مشخصاته ولقائل ان يقول ان الشخص مركب اعتباري هو مجموع الماهية والشخص فلم لا يجوز ان يعد بما يفيد معرفة الامرين والحق ان الشخص يمكن ان يعد بما يفيد امتيازاً عن جميع ما عداه بحسب الوجود لا بما يفيد تعيينه وتشخصه بحيث لا يمكن اشتراكه بين كثيرين في العقل فان ذلك انما يحصل بالاشارة لا غير هكذا في المضدي وهواشيه *

العطف بالفتح وسكون الطاء المهملة في اللغة الامالة * وعند النحاة يطلق على المعنى المصدرى

وهو ان يميل المعطوف الى المعطوف عليه في الاعراب او الحكم كما وقع في المكمل وعلى المعطوف وهو مشترك بين معنيين الاول العطف بالحرف ويسمى عطف النسق نفتح النون والعين ايضا لكونه مع متبوعه على نسق واحد وهو تابع يقصد مع متبوعه متوسطا بينهما احدى الحروف العشرة وهي الواو والغاء ثم وحتى واو واما وام ولاوبل ولكن وقد يجيء الا ايضا على قلة كما في المغني والمراد بكون المتبوع مقصودا ان لا يذكر لتوطية ذكر التابع فخرج جميع التوابع اما غير البدل فلعدم كونه مقصودا واما البدل فلكونه مقصودا دون المتبوع ولا يخرج المعطوف بلاوبل ولكن وام واما واو لعدم كونه متبوعه مذكورا لتوطية وقيد التوسط لزيادة التوضيح لان الحد تام بدونه جمعا ومنعا هكذا في شروح الكامية الا انهم زادوا قيد النسبة فانهم قالوا هو تابع مقصود بالنسبة مع متبوعه لانهم ارادوا تعريف نوع منه وهو عطف الاسم على الاسم واما نحن فاردنا تعريفه بحيث يشتمل غيره ايضا كعطف الجملة على الجملة التي لا محل لها من الاعراب لظهور ان التابع هناك غير مقصود بالنسبة مع متبوعه ان لا نسبة هناك مع المتبوع كما وقع في الهداد **التقسيم** في المغني العطف ثلاثة اقسام **الاول** العطف على اللفظ وهو الاصل نحو ليس زيد بقائم ولا قاعد بالجر وشرطه امكان توجه العامل الى المعطوف فلا يجوز في نحو ما جاءني من امرأة ولا زيد الا الرفع عطفا على الموضع لان من الزائدة لا تعمل في المعارف والثاني العطف على المحل ويسمى بالمعطف على الموضع ايضا نحو ليس زيد بقائم ولا قاعدا بالنصب وله عند المحققين شروط ثلاثة اولها امكان ظهور ذلك المحل في الفصيح الا ترى انه يجوز في ليس زيد بقائم ان تسقط الباء فننصب وعلى هذا فلا يجوز مررت بزيد وعمروا خلافا لابن جني لانه يجوز مررت زيدا ثانيهما ان يكون الموضع بحق الامالة فلا يجوز هذا ضارب زيدا واخيه خلافا للبخاريين لان الوصف المستوفي بشرط العمل الاصل اعماله لا الاضافة ثالثها وجود المحرز اي الطالب لذلك المحل خلافا للكوفييين وبعض البصريين ولذا امتنع ان زيدا وعمرو قائمان وذلك لان الطالب لرفع زيد هو الابتداء اي التجرد عن العوامل اللفظية وقد زال بدخول ان ومن الغريب قول ابي حيان ان من شرط العطف على الموضع ان يكون للمعطوف عليه لفظ ورفع فجعل صورة المسئلة شرطا لها ثم انه اسقط الشرط الاول ولابد منه الثالث العطف على التوهم ويسمى في القرآن **المعطف على المنكح** نحو ليس زيد قائما ولا قاعد بالخفض على توهم دخول الباء في الخبر

و شرط جواز صحة دخول ذلك العامل المتهم و شرط حسنه كثرة دخوله هنالك كما في المثال المذكور و يقع هذا في المجزور كما عرفت و في المجزور نحو لولا آخرتني الى اجل قريب فآذق و اكن لان معنى لولا آخرتني فآذق و معنى ان آخرتني آذق واحد و في المنصوب نحو قام القوم غير زيد و عمرو بالنصب فان غير زيد في موضع الآ زيدا قال سيديويه ان من الناس من يغفلون فيقولون انهم اجمعون ذاهبون و انك و زيد ذاهبان و ذلك ان معناه معنى الابتداء و مراده بالخطا ما عبر عنه غيره بالتموه و في المنصوب احما نحو قوله تعالى و من وراء استحق يعقوب فيمن فتح الباء كانه قيل و هبنا له استحق و من وراء استحق يعقوب و فعلا كقراءة بعضهم و ذرا لو تدهن فيدهنوا حملا على معنى و ذرا ان تدهن و في المركبات كما قيل في قوله تعالى اد كالذي مر على قرية انه على معنى ارأيت كالذي حاج او كالذي مر انتهى ما في المغني * فائدة * عطف الاسم على الفعلية و بالعكس فيه ثلثة مذاهب الجواز مطلقا و المنع مطلقا و الجواز في الواو فقط * فائدة * عطف الخبر على الانشاء و بالعكس منعه البيانيون و ابن مالك و ابن عصفور و نقله عن الاكثريين و اجازة الصفار و جماعة و رفق الشيخ بهاء الدين السبكي بينهما و حاصله ان اهل البيان متفقون على المنع بلاغة و اكثر النحاة قائلون بجواز لغة كذا في المغني و شرحه و في الارشاد عطف الفعل على الاسم جائز و يجوز عكسه و عطف الجملة على المفرد و يجوز عكسه و عطف الماضي على المضارع و عكسه ايضا و يحتاج كل الى تاويل بالوافق * فائدة * عطف القصة على القصة هو ان يعطف جمل مسبوقة لغرض على جمل مسبوقة لغرض آخر لمناسبة بين الفرضين فكلما كانت المناسبة اشد كان العطف احسن من غير نظر الى كون تلك الجمل خبرية او انشائية فعلى هذا يشترط ان يكون المعطوف و المعطوف عليه جملا متعددة * و قد يراد بها عطف حاصل مضمون احدهما على حاصل مضمون الاخرى من غير نظر الى الانشائية و الخبرية هكذا ذكر المولوي عبد الحكام في حاشية الخياطي في الخطبة فقوله تعالى فان لم تفعلوا و لن تفعلوا الى قوله و بشر المؤمنين ليس من باب عطف الجملة على الجملة بل من باب ضم جمل مسبوقة لغرض الى جمل اخرى مسبوقة لغرض آخر و المقصود بالعطف المجموع و يجوز ان يراد به عطف الحاصل على الحاصل يعني انه ليس المعتمد بالعطف هو الامر حتى يطلب له مشاكل من امر او نهى يعطف عليه بل المعتمد بالعطف هو الجملة من حيث انها وصف ثراب المؤمنين نهى معطوفة على الجملة من حيث انها وصف عقاب الكافرين كما تقول زيد يعاقب بالقيد و الازهاق و بشر عمرو بالمعفو و الاطلاق ثم هذا المثال يمكن ان يجعل من عطف قصة على قصة بالمعنى الاول و ان لم يكن فيه جمل بل جملتان بان يقال فيه عطف قصة عمرو الدالة على احسن حاله على قصة زيد الدالة على اسوء حاله لكنه اقتصر من القصتين على ما هو العمدة فيهما اذ يفهم منه الباقي منهما فانه قال زيد يعاقب بالقيد و الازهاق فما اسوء حاله و ما اخصر الى غير ذلك و بشر عمرو بالمعفو و الاطلاق

فما أحسن حاله وما أرحمه هكذا في المطول وهو يشبه في باب الوصل والفصل * فائدة * عطف التانيين وهو أن يلحق المخاطب المتكلم بالعطف كما تقول أكرمك فيقول المخاطب وزيدي قل وزيدي أيضا وعلى هذا قوله تعالى قال ومن ذريتني بعد قوله أني جاعلك للناس إماما أي قل ومن ذريتني قيل عليه تلقين القائل يقتضي أن يقال ومن ذريتك و اجاب عنه جدي رحمة الله عليه في حاشيته على البيضاوي بان معنى عطف التلقين أن يقول المخاطب للمتكلم قل وهذا أيضا عطفًا على ما قلت على وجه ينبغي لك لا على وجه قلت أنا مثل أن تقول ومن ذريتك لا أن تقول ومن ذريتني وإنما قال المخاطب ومن ذريتني مناسبًا لحاله * فائدة * عطف أحد المترادفين على الآخر ويسمى بالعطف التعميدي أيضا أنكر المبرد وقوه في القرآن * وفيل المخلص في هذا أن يعتقد أن مجموع المترادفين يحصل معنى لا يوجد عند انفردهما فإن التركيب يحدث أمرًا زائدًا وإذا كانت كثرة الحروف تفيد زيادة المعنى وكذلك كثرة الألفاظ * وقد يعطف الشيء على نفسه تأكيدًا كما في متح الباري شرح صحيح البخاري * فائدة * عطف الخاص على العام التنبيه على فضله حتى كأنه ليس من جنس العام وسماه البعض بالنجريد كأنه جرد من الجملة وأفراد بالذكر تفصيلًا ومنه حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى * فائدة * عطف العام على الخاص أنكر بعضهم وجوده فإخطأ والعلة فيه رافضة وهو التعميم وأمره الأول بالذكر اهتمامًا بشأنه ومنه أن صلوتي ونسكي والنسك العبادة فهو أهم كذا في الانقار * فائدة * جمعوا على جواز العطف على معمولي عامل واحد نحو أن زيدًا ذهب وعمرًا جالس وعلى معمولات عامل واحد نحو أعلم زيد عمرًا بكرًا جالسًا وأبو بكر خالدًا سعيدًا منطلقًا وجمعوا على منع العطف على معمول أكثر من عاملين نحو أن زيدًا ضارب أبوه لعمره وإخالف غلامه بكرًا أما معمولًا عاملين مختلفين فإن لم يكن أحدهما جارًا ففال ابن مالك هو ممتنع إجماعًا نحو كان زيد آكلًا طعامك عمرو وتمرك بكرًا وليس كذلك بل نقل الفارسي الجواز مطلقًا عن جماعة وقيل أن منهم الأخفش وأن كان أحدهما جارًا فإن كان الجار مؤخرًا نحو زيد في الدار والحجرة عمرو أو عمرو الحجرة فدخل المهدوي أنه ممتنع إجماعًا وليس كذلك بل هو جائز عند من ذكرناه وإن كان الجار مقدمًا نحو في الدار زيد والحجرة عمرو فالمشهور عن سيبويه المنع وبه قال المبرد وابن السراج ومن الأخفش الإجازة قال الكسائي والفراء والزجاج فصل قوم منهم الأعلام فقالوا أن ولي المخفوض العاطف كالمثال جاز لأنه كذا سمع وإن فيه تعادل المتعاطفات إلا امتنع نحو في الدار زيد وعمرو الحجرة والثاني عطف البيان وهو تابع يوضح أمر المتبوع من الدال عليه لا على معنى فيه مبقيد الإيضاح خرج التأكيد والبدل وعطف النسق لعدم كونها موضحة للمتبوع ونقولنا من الدال عليه أي على المتبوع لا على معنى فيه أي في المتبوع خرج الصفة فإن الصفة تدل على معنى في المتبوع بخلاف عطف البيان فإنه يدل على نفس المتبوع فهو أقسم بالله أبو حفص عمرو لا يلزم من ذلك أن يكون عطف البيان

الأصح من متبوعه بل ينبغي ان يحصل من اجتماعهما ايضاح لم يحصل من احدهما على الانفراد فيخصم ان يكون الاول اوضح من الثاني كذا في العباب والفوائد الضيائية ويجيء ما يتعلق بهذا في لفظ التوضيح ايضا * فائدة * يفتقر عطف البيان والبدل في امور ثمانية الاول ان العطف لا يكون مضمرًا ولا تابعًا لمضمر لانه في الجوامد نظير الذعت في المشتق واما البدل فيكون تابعًا للضمير بالاتفاق نحو قوله تعالى ونثرته ما يقول وكذا يكون مضمرًا تابعًا لمضمر نحو رأيت اياه او لظاهر كرايت زيدا اياه وخالف في ذلك ابن مالك والصواب في الاول قول الكوفيين انه تأكيد كما في قمت انت الثاني ان البيان لا يخالف متبوعه في تعريفه وتذكيره ولا يختلف النحاة في جواز ذلك في البدل نحو بالناسية ناصية كاذبة الثالث انه لا يكون جملة بخلاف البدل نحو قوله تعالى ما يقال لك الا ما قد قيل للوسل من قبلك ان ربك لذو مغفرة وذو عقاب اليم وهو اصح الاقوال في عرفت زيدا ايؤمن هو الرابع انه لا يكون تابعًا لجملة بخلاف البدل نحو قوله تعالى اتبعوا المرسلين اتبعوا من لا يسألكم اجرا الخامس انه لا يكون فعلاً تابعًا لفاعل بخلاف البدل نحو قوله تعالى ومن يفعل ذلك يلق آتًا يضاعف له العذاب السادس انه لا يكون بلفظ الاول ويجوز ذلك في البدل بشرط ان يكون مع الثاني زيادة بيان كقراءة يعقوب وتري كل امة جاثية كل امة تدعى الى كتابها بذصمب كل الثاني فانه ابن الطراوة وتبعه على ذاك ابن مالك وابنه وحجتهم ان الشيء لا يبين بنفسه والحق جواز ذلك في عطف البيان ايضا السابع انه ليس في النية احلاله محل الاول بخلاف البدل فانه في حكم تكرير العامل ولذا تعين البدل في نحو انا الضارب الرجل زيد الثامن انه ليس في التقدير من جملة اخرى بخلاف البدل واذا تعين البدل في نحو هذ قام عمرو اخوها ونحو مررت برجل قام عمرو اخوه ونحو زيدا ضربت عمروا اخاه وان شئت الزيادة على هذا فارجع الى المغني •

إبراد المعطوفات نزد بلغاء آدست كه چند لفظ در يك مصراع ويا يك بيت معطوف آرد مثاله

• بيت • جمال وكهال وجمال توباد • چو احسان و اكرام وجود تو دائم • كذا في جامع الصنائع •

العفة بالمعسر وتشديد الفاء هي هيئة للقوة الشهوية متوسطة بين الفجور والخمور كما مر في لفظ الخلق في فصل القاف من باب الخاء المعجمة • وفي مجمع السلوك العفة هو ترك الشهوات اي شهوات كل شيء •

العفيفة كاللطيفة ذات لها صفة تغلب على الشهوة وحاصله امرأة ذات عفة وشرعا امرأة بررة من الوطي الحرام والتهمة به وهذه هي التي يجب بقذفها اللعان كذا في جامع الرموز في فصل اللعان •

الاعتكاف هو امتعال من عكف اذا دام وعكفه حبسه فهو في اللغة اللبث والدوام وفي الشرع لبث رجل في مسجد جماعة او امرأة في بيتها بذينة اي بيعة اللبث والمراد اللبث للعبادة على ان يكون الاضاعة للعهد ولذا عرفت بانه مكث في مسجد بذينة عبادة والمراد بمسجد الجماعة منا يقوم فيه

جماعة ولو مرة في يوم وعن ابي حنيفة رحمه الله انه لا يصح الا نبي ما تقوم خمس مرات والصحيح انه يصح فيما اذن واقيم • ثم الاعتكاف واجب في المذودر وسنة في العشر الاخير من رمضان ومستحب فيما سواه • وقيل هو سنة مؤكدة مطلقا واما الصوم فشرط في الواجب لا المستحب وقيل للمستحب ايضا كذا في جامع الرموز وغيره •

العلف نذر صوفي عباره تست از شهوات و آرزوهاي نفس كذا في بعض الرسائل •
العيانة بالكسر ومتح الياء التحية از مرغ فال گرفتن يعني بذا او يا باراز او يا بخاصيت از واين حرام است واگر اعتقاد كند كافر گردد كذا في كشف اللغات وقد سبق بيانها في لمظ الطيرة في وصل الرء من باب الطاء المهملتين •

فصل القاف • العتق بالفتح وسكون المثناة فوقانية لغة الخروج عن الرق وكذا العتاق والعذابة بالفتح و العتق بالكسر اسم منه كذا في جامع الرموز • وفي الشرع قوة حكيمية تظهر في حق آدمي بانقطاع حق الاغيار عنه وحاصله الخروج عن المملوكية فمما سبته للمعنى اللغوي ظاهرة كذا في جامع الرموز وغيره •

الاعتاق لغة اثبات القوة وشرعا اثبات القوة الشرعية بازالة الملك او ازالة الملك مطلقا اي القوة التي بها يصير المعتق اهلا للشهادة والولاية قادرا على التصرف في الاغيار وعلى دفع تصرف الاغيار عن نفسه لا مطلقا بل بازالة الملك الذي هو ضعف حكمي او ازالة الملك مطلقا اي غير مقيد بكونه ملكه وحاصله جعله غير مملوك لاحد فيخرج به البيع والهبة ويازم اثبات القوة الشرعية هكذا في الدرر والبرجندي •
العرق بفتح العين والراء في اللغة خوي وهو فضلا مائية للدم خالطها صديد مراري مذبذبة من المسام لحرارة جاذبة او لضعف الماسكة ولاستيلاء الطبعة على مادة البدن او لمرض كما في البحارن •
ويطلق العرق ايضا على شئ يتخذ من الشراب او ثقله ودربة بطريق القرع والانبقيق •

عرق النساء بكسر العين وسكون الراء هو وجع من اوجاع المفاصل يبتدىء من مفصل الورك وينزل الى خلف على الخخذ ويمتد الى الركبة وربما يباغ الكعب والنساء بالفتح والقصر اسم عرق مخصوص وهو وربد يمتد على الخخذ من الوحشي الى الكعب فالقياس ان يقال وجع النساء لكن العادة جهرت بتسمية وجع النساء بعرق النساء وتقدير الكلام وجع العرق الذي هو النساء فالاضافة بدينية هكذا في شرح القانونجة وبحر الجواهر • ودرافيه گوید آنچه از هریس فرود آید سوي پس شدلنك و انگشت خورد آنرا عرق النساء گویند و نسا نام رگیست كه از سرین تا انگشت خورد فرود آمده •

العرق المديني هو ان يحدث على البدن بقرة فينتفخ ثم يتنقب ثم يتنقب فيخرج منها شئ شبيه بالعرق لا يزال يطول وربما كان له حركة كدودة تحت الجلد قال الفرشي هذا في الحقيقة ليس بعرق وانما هو

جنون ينولد في البدن كما ينولد باقي اصناف الدرد و فارسيه رشته *

العشق بالكسر و الفتح و سكن الشين المعجمة حدة عند اهل السلوك بذل مالك و تحمل ما عليك و قيل هو آخر مرتبة المحبة و المحبة اول درجة العشق كذا في خلاصة السلوك و قيل هو عبارة عن انراط المحبة و شدتها و قيل نار تقع في القلب فتحرق ما سوى المحبوب و قيل هو بحر الجلاء و قيل هو احراق و قتل و بعده بعطاء الله تعالى حياة لا فناء له و قيل جنون الهوى رفض بناء العقل و قيل قيام القلب مع المعشوق بلا واسطة * شيخ مينا ميگرمايد عشق ماخوذ اصبت از عشقه و آن گياهيست كه بر كفه هردختى كه به پيچد آنرا خشك سازد و خود ترو تازه باشد پس عشق بر هر تني كه در آيد غير محبوب را خشك كند و محو گرداند و آن تن را ضعيف سازد و دل و روح را منور گرداند كذا في مجمع السلوك و في الانسان الكامل في باب الارادة و في مقام العشق يرى العاشق معشوقه فلا يعرفه كما روي عن مجنون ليلى انها مرت به ذات يوم فدعته اليها لتحدثه فقال لها دعني عدك فاني مشغول عنك بليلى وهذا آخر مقامات الوصول و اقرب نيتها ينكر العارف معرويه فلا يدفى عارفا و لا معروفنا و لا عاشقا و لا معشوقا و لا يبقى الا العشق وحده فالعشق هو الذات المحض الصرف الذي لا يدخل تحت رسم و لا اسم و لا نعمت و لا وصف فالعشق في ابتداء ظهوره يغنى العاشق حتى لا يبقى له اسم و لا وصف و لا رسم فانما المتعشق العاشق و طمس اخذ العشق في مضاء المعشوق فلا يزال يغني منه الاسم ثم الوصف ثم الذات فلا يبقى عاشقا و لا معشوقا و حينئذ يظهر العشق بالصورتين و يتصف بالصفتين فيسمى بالعاشق و يسمى بالمعشوق * و در مصائف در محيظه نوزدهم گوید عشق كه عبارت است از امراط محبت پنج درجه دارد اول فقدان دل و من ليس بمفقود القلب ليس بعاشق درم تاسف عاشق درين مقام بى معشوق خريش هر دم از حيات متاسف بود موم رجد چهارم بى صبري گوید * شعر * الصبر عنك مذموم عواقبه * و الصبر في سائر الاشياء محمود * پنجم مباحث است عاشق درين مقام مدهوش بود و از غلبه عشق بى هوش * و در كشف اللغات گوید عشق جمعيت كمالات را گویند و اين جز حق را نبود و شيخ فخر الدين راضي عشق را اشارت بذات احديت مطلقه كرده است و اختيار جماعه متاخرين همين است و عاشق آنرا گویند كه اثر عقل درو نباشد و خبر از مر و پا ندارد و خواب و خور بر خود حرام گرداند زبان بذكرو دل بفكر و جان بمشاهده او مشغول دارد *

العلاقة بالفتح رابطه باز بستن معني بمعني و بالكسر رابطه بار بستن جسم بجسم كما في كنز اللغات فهي بالفتح يستعمل في المعاني و بالكسر في الامور المحسوسة كما قيل في بعض رسائل الاستعارة قال المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية العلاقة بالفتح في امطلاح المنطقيين شيخي بسببه يستصحب عيني شيئا استصحبه دماء الى المحبة كما في القاموس فالمعنى ان العلاقة شيخي بسببه يطلب اليه الشئ

الاول ان يكون الشيء الثاني مصاحبا له وهي قد تكون موجبة و مقتضية لذلك الاستصحاب كما في
 انقضاي الشرطية المتصلة للزومية و قد لا تكون كما في الشرطيات المتصلة الاتفاقية فالعلاقة بين الزوميات
 هي ما يقتضي الاتصال بين طرفيها في نفس الامر كالعلية و التضاييف فالتضاييف كقولنا ان كان زيد اباهم
 كان عمرو ابنه و اما العلية فبان ان يكون المقدم علة موجبة للتالي سواء كانت علة ناقصة او تامة كقولنا ان
 كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او معلولا له فان وجود المعلول يستلزم وجود العلة كقولنا ان كان النهار
 موجودا فالشمس طالعة او يكونا معلولي علة واحدة لا كيف ما اتفق و الا لكذبت الموجودات باسرها
 متلازمة لكونها معلولة للواجب تعالى بل لابد مع ذلك من اقتضاء تلك العلة ارتباط احدهما بالآخر بحيث
 يتمتع الانفكالك بينهما فلا يكون مجرد مصاحبة كما في معلولي العقل الاول اي الفلك الاول و العقل الثاني
 فانه لا تلازم و لا ارتباط بينهما بل مجرد مصاحبة و السرفية انه موجب لكل واحد بجهة غير ما هو جهة
 ايجاب الآخر فلا يتمتع الانفكالك بينهما بخلاف قولنا ان كان النهار موجودا فالعالم مضيق فان وجود النهار
 و اضاءة العالم معلولان لطلوع الشمس و طلوع الشمس مقتضى لعدم الانفكالك بينهما و العلاقة بين الاتفاقيات
 ما به مجرد المصاحبة و التوافق بين الطرفين من غير اقتضائه اياها اي تلك المصاحبة * و العلاقة بين
 الشرطيات المنفصلة العنصرية هي ما يقتضي العناد بين طرفيها و في المنفصلات الاتفاقية هي ما لا يقتضي
 العناد و التناهي بل مجرد ان يتفق في الواقع ان يكون بين طرفيها مناماة انتهى ما قال المولوي عبد الحكيم
 و علاقة المعجاز هدهم و عند الاصويدين و اهل العربية هي اتصال ما للمعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له
 اي تعلق ما للمعنى المجازي بالحقيقي اعم من ان يكون اتصالا في المجاورة او في غيرها و العمدة في
 حصر انواعها الاستقراء و يرتقي ما ذكره القوم الى خمسة و عشرين و ضبطه ابن الحاجب في خمسة
 الاولى الاشتراك في الشكل كالانسان للصورة المذقوشة على الجدار * الثانية الاشتراك في الوصف و يجب
 ان يكون الصفة ظاهرة ليثبت العقل الذهني اليها فيفهم الآخر باعتبار ثبوتها له كاطلاق الاسد على الشجاع
 بخلاف اطلاق الاسد على البخر * و الثالثة انه كائن عليه مثل العبد للمعتن لانه كان عبدا * و الرابعة انه
 آذل اليه كالخمر للعصير لانه في المال يصير خمرا * و الخامسة المجاورة مثل جري الميزاب و المراد بالمجاورة
 ما يعم كون احدهما في الآخر بالجزئية او الحلول و كونهما في محل و كونهما متلازمين في الوجود او العقل
 او الخيال او غير ذلك * و صاحب التوضيح ضبطه في تسعة الكون و الاول و الاستعداد و المقابلة و الجزئية
 و الحلول و السببية و الشرطية و الوصفية لان المعنى الحقيقي اما ان يكون حاصلا بالفعل للمعنى المجازي
 في بعض الزمان خاصة او لا فعلى الاول ان تقدم ذلك الزمان على زمان تعلق الحكم بالمعنى المجازي
 فهو المكون عليه و ان تاخر فهو الاول اليه اذ لو كان حاصلا في ذلك الزمان لو في جميع الازمنة لم يكن
 محيوا بل حقيقة و على الثاني ان كان حاصلا بالقوة فهو الاستعداد و الا فان لم يكن بينهما لزوم و اتصال

في العقل بوجهها فلا علاقة وإن كان فاما ان يكون لزوما في مجرد الذهن وهو الباقلة او منضمما الى الخارج
وحينئذ ان كان احدهما جزءا لآخر فهو الجزئية والكلية والا فان كان اللازم صفة للملزم فهو الوصفية له
اعنى المشابهة والا فاللزم اما بان يكون احدهما حاصلا في الآخر وهو الحالية والمجالية او سببا له
وهو السببية والمسببية او شرطا له وهو الشرطية كذا في التلويح •

التعلق هو عند اهل العربية نسبة الفعل الى غير الفاعل ويجئ في تعريف المتعدي في فصل

الياء من هذا الباب • وعند المتكلمين هو الاضافة بين العالم والمعلوم ويجئ في فصل الميم •

التعليق هو عند النحاة ابطال عمل افعال القلوب لفظا لا محلا وجوبا نحو علمت ازيد عندك ام عمرو
بخلاف الالغاء فانه ابطاله لفظا و محلا جوازا كذا في الموشح شرح الكلبية وهكذا في الفوائد الضيائية وعند
اهل البديع يطلق على قسم من التصريح كما مر في فصل العين من باب الصاد المهملة • وعند المحققين
حذف راو واحد او اكثر من اوائل الاسناد الحديث فالحديث الذي حذف من اوائل اسناده راو واحد فاكتر يسمى
معلقا كقول الشافعي رحمه الله مثلا قال نافع او قال ابن عمر او قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا ما حذف
من اواسط اسناده فقط فانه منقطع ولا ما حذف من اواخره فقط فانه مرسل كذا في خلاصة الخلاصة • وقد
يحذف تمام الاسناد كما هو عادة المصنفين حيث يقول قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم وقد يحذف
تمام الاسناد الا الصحابي او الا التابعي والصحابي معا • وقد يحذف من حديثه ويضيفه الى من فوقه
فان كان من فوقه شيئا لذاك المصنف فقد اختلف فيه هل يسمى تعليقا ام لا والصحيح التفصيل فان
عرف بالنص او الاستقراء ان فاعل ذلك مدّس فتدليس ولا فتعليق •

العمق بالضم و يكون الميم يطلق على معان الارل الامتداد الثالث المقاطع لكل واحد من الامتدادين
الاولين اي الطول والعرض على زوايا وهو ثالث الابعاد الجسمية • الثاني الشخص مطلقا نازلا كان او صاعدا
و يسمى بالجسم التعليمي ايضا وبهذا المعنى قيل ان كل جسم فهو في نفسه عميق • الثالث الشخص
النازل اي المقيد باعتبار نزوله والصاعد حينئذ يسمى سمكا كما مر في لفظ الشخص • الرابع الامتداد الآخذ
من صدر الانسان الى ظهره ومن ظهر ذوات الاربع الى الارض كذا في شرح الموافف في مبحث الكم •

المعانقة بالنون عند القراء هي المراقبة وقد عرّنت في فصل الباء الموحدة من باب الراء المهملة •

العنقاء بالفتح في اللغة ميمرغ وعند الصوفية كذابة عن الهوى زبواكه هوى ديدة نيمشود جهنمه

عنقاء كذا في كشف اللغات •

فصل اللام • العبادلة قد مر في لفظ العبد في فصل الدال المهملة •

العدالة بالفتح وتخفيف الدال في اللغة الاستقامة وعند اهل الشرع هي الانزجار من مخطئيات

دينه وهي متفارقة واقصاها ان يستقيم كما امر وهي لا توجد الا في النبي صلى الله عليه وآله وسلم

فاعتبر ما لا يردى الى الحرج وهو رجحان جهة الدين والعقل على الهوى والشهوة فهذا التفسير عام شامل للمسلم والكافر ايضا لان الكافر ربما يكون مستقيما على معتقده ولهذا يسأل القاضي من عدالة الكافر اذا شهد كافر عند طعن الخصم على مذهب ابي حنيفة رحمه الله نعم لا يشتمل الكافر اذا فسرت بانها الانصاف بالبلوغ والاسلام والعقل والسلامة من اسباب الفسق وناقض المروءة كما وقع في خلاصة الخلاصة . وقيل العدالة ان يجتنب عن الكبائر ولا يصير على الصغائر ويكون صلاحه اكثر من فسادته وان يستعمل الصدق ويجتنب عن الكذب ديانة ومروءة وهذا لا يشتمل الكافر لان الكفر من اعظم الكبائر . وفي العضدي العدالة مصانعة دينية تحمل صاحبها على ملازمة التقوى والمروءة من غير بدعة فقولنا دينية ليخرج الكافر وقولنا على ملازمة التقوى والمروءة ليخرج الفاسق وقولنا من غير بدعة ليخرج المبتدع وهذه لما كانت هيئة نفسية خفية فلا بد لها من علامات تتحقق بها وانما تتحقق باجتذاب امور اربعة الكبائر والاصرار على الصغائر وبعض الصغائر وهو ما يدل على خسة النفس وندامة الهمة كسرقة لقمة والتطيف في الوزن بحبة وكالكل في الطريق والبول في الطريق وبعض المباح وهو ما يكون مثل ذلك كاللعب بالخمارة والاجتماع مع الزنادل في الحرف الدينية كالديانة والحجامة والحيادة مما لا يليق به ذلك من غير ضرورة تحمله على ذلك انتهى * وفي حاشية للتغذائي في كون البدعة مخلة بالعدالة نظر ولهذا لم يتعرض له الامام وقال هي هيئة راسخة في النفس من الدين تحمل صاحبها على ملازمة التقوى والمروءة جميعا انتهى * ويقرب منه ما قيل هي ملكة في النفس تمضيها عن اقتران الكبائر والاصرار على الصغائر وعن الرذائل المباحة ويقرب منه ايضا ما قال الحكماء هي التوسط بين الافراط والتفريط وهي مركبة من الحكمة والعفة والشجاعة وقد مر في لفظ الخلق في فصل القاف من باب الخاء المعجمة * اعلم ان العدالة المعتبرة في رواية الحديث اعم من العدالة المعتبرة في الشهادة فانها تشتمل الحر والعبد بخلاف عدالة الشهادة فانها لا تشتمل العبد كذا في مقدمة شرح المشكوة * واعلم ايضا انهم اختلفوا في تفسير عدالة الوصف اي العلة فقال الحنفية هي كونه بحديث يظهر تأثيره في جنس الحكم المعلل به في موضع آخر نصا او جماعا فهي عندهم تبثت بالتأثير كذا ذكر نجر الاسلام في بعض مصنفاته وقال بعض اصحاب الشافعي هي كونه بحديث يحيل فهي عندهم تبثت بكونه مخيلا اي موقعا في القلب خيال القبول والصحة ثم يعرض بعد ثبوت الاخالة على الاصول بطريق الاحتياط لا بطريق الوجوب ليتحقق سلامته عن المناقضة والمعارضة وقال بعضهم بل العدالة تبثت بالعرض فان لم يرد اصل مناقض ولا معارض صار معدلا والا فلا هكذا يستفاد من المفيد شرح الحسامي وغيره .

العدل بالفتح والمكون عند اهل الشرع نعت من العدالة ويصمى عادلا ايضا وقد عرفت العدالة ومنه الحقيقة هو تفرقه البارئ تعالى عن فعل القبيح والخلل بالواجب قالوا هو يفعل لغرض لا لتلزام

لغبي المرض العبث وهو قبيح وهو منزّه عنه ويجب عليه اللطف ويجب عليه عوض الآلام الصادرة عنه ان
منه الوجوب يستلزم القبح على ما بين في كتبهم * وعند النحاة هو خروج الاسم عن صيغته الأصلية تحقيقا
او تقديرًا الى صيغة اخرى كذا ذكر ابن الحاجب في الكافية فالعدل مصدر مبني للمجهول اي كون الاسم معدولا
ولذا فسر بالخروج دون الاخراج والمراد بالخروج الخروج الحاصل بسبب الاخراج اي كونه مخرجًا وبقيد الاسم
خرج خروج الفعل ان لا يسمى عدلا والمراد خروج مادة الاسم ان لا يتصور خروج الكل اي الاسم الذي هو عبارة
عن المادة والصيغة عن جزئه الذي هو الصيغة والمراد بالصيغة الصورة حقيقة او حكما بان تكون لازمة للكلمة
كالصورة فان احد الامور الثلاثة لازم لافعال التفضيل فكان الازم بمنزلة الصورة للامة فلا يخرج نحو آخر فانه
معدول عن الآخر او آخر من بمعنى الجماعة وكذا سحر فانه معدول عن السكر لان الالف والام في المفرد الذي
صار علما بالغة لازمة له بمنزلة الصورة ولا يراد مطلق الصورة بل الصورة الاصاية اي التي يقتضى الاصل
والقاعدة ان يكون ذلك الاسم عليها ثم المراد بالخروج الخروج النحوي اي ما يبحث عنه في النحو بدليل
ان العدل من مصطلحات النحاة فخرج المشتقات كلها ولا يرد المصدر الميمي ايضا بل خرج التغيرات
التصرفية باسمها قياسا ارشادا لكنه بقي الترخيم والتقدير ثم خرج الترخيم بقوله خراج مادة الاسم لانه
تغير المادة لا خروجها عن الصيغة وخروج التقدير ونحوه لعدم دخول المقدر في الصيغة فلا يصدق عليه خروجها
عن صيغته الأصلية او المراد بالخروج التصريفي لا المعنى ولا التخفيف فلا يرد التغيرات التصريفية باسمها قياسا
ارشادا وكذلك الترخيم والتصغير ونحوهما * واما نحو يرم الجمعة في صمت يوم الجمعة فليس بمعدول لعدم
كونه في داخلته في الصيغة لجواز الفصل بالحرف الزائد بخلاف لام التعريف ولا متضمن لان معنى في يفهم
بتقديرها لا بنفس قوله يوم الجمعة ونحو لا رجل متضمن للحرف لا معدول واخر معدول لا متضمن واسم معدول
ومتضمن لدخول اللام في الصيغة وبقاء معنى التعريف بعد العدل فبين العدل والعدل والتضمن عموم من وجه
ثم انا نعلم قطعا اهم اما وجدرا ثلث ومثلث وآخر وجمع وعمر غير منصرفات ولم يجدوا فيها سببا ظاهرا غير
الوصفية او العامية احتاجوا الى اعتبار سبب آخر ولم يصلح للاعتبار الا العدل فاعتبروه وجعلوها غير منصرفات
للعدل وسبب آخر ولكن لابد في اعتبار العدل من امرين احدهما وجود اصل الاسم المعدول و ثانيهما
اعتبار اخراجه عن ذلك الاصل ان لا يتحقق الفرعية بدون اعتبار ذلك الاخراج فغبي بعض تلك الامثلة يوجد
دليل غير منع الصرف على وجود الاصل المعدول عنه فوجده محقق بلا شك وفي بعضها لا دليل يوجد
عليه الا منع الصرف فيفرض له اصل ليتحقق العدل باخراجه عن ذلك الاصل فانقسم العدل الى الحقيقي
و التقديري فقوله تحقيقا معناه خروجًا كائنا عن اصل محقق يدل عليه دليل غير منع الصرف وقوله تقديرًا
معناه خروجًا كائنا عن اصل مقدر مفروض يكون الداعي الى تقديره منع الصرف لا غير فاشار بهذا القول
الى تقسيم العدل الى هذين القسمين وليس هذا القول داخلا في التعريف مثال الحقيقي ثلث و

مثلت والدليل على أن أصلهما ثلثة ثلثة عدلًا هو أن في معناهما تكرارًا دون لفظهما والاصل انه اذا كان المعنى مكررا كان اللفظ ايضا مكررا كما في جاءني القوم ثلثة ثلثة ومثال التقديري عمر وزنر عدلا عن عامر وزافر فانهما لما وجدوا غير منصرفين ولم يوجد سبب منع صرفهما ظاهرا الا العلمية اعتبر العدل ولما كان اعتبارا موقوفًا على وجود اصل ولم يكن فيهما دليل على وجوده غير منع الصرف قدر أن أصلهما عامر وزافر هكذا يستفاد من شروح الكافية *

المعدول هو عند النحاة الاسم المخرج عن صيغته الأصلية كما عرفت في العدل *

المعدولة عند الشعراء هي حرف عطل وحرف عطل آنست كه در وزن در نيابد و ليكن نبشته شود چنانكه واو خود و خور و های چه و كه و سه كما وقع في جامع الصنائع * وعند المنطقيين قضية حملية موضوعها او محمولها عدمي او كلاهما عدميان وتسمى مغيرة وغير محصلة ايضا والمراد بالعدمي ما يكون السلب جزوا من مفهومه والاولى اي ما يكون موضوعه عدما معدولة الموضوع نحو الاحي جماد والثانية معدولة المحمول نحو الجماد لا عالم والثالثة معدولة الطرفين نحو الاحي لا عالم وهذا اولى مما قيل العدمي ما يكون حرف السلب جزوا من طرف لعدم شموله للفظ غير وكذا لا يشتمل المعدولة المعقولة نحو زيد اعمى فانها معدولة من حيث المعنى لا من حيث اللفظ وشموله لنحو الاجماد حي اذا سمي بالاجماد شخص فانها محصلة و ان كان حرف السلب جزوا منه بخلاف ما اذا فسر العدمي بما يكون السلب جزوا من مفهومه وانه يشتمل الصورتين الاوليين ولا يشتمل الصورة الثالثة ولا يرد سالبه المحمول لان السلب فيها ليس جزوا لشيء من طرفيها بل خارجا عنهما ويقابل المعدولة المحصلة وهي قضية حملية موضوعها ومحمولها كلاهما وجديان نحو زيد قائم وكل منهما موجبة وسالبة - وقيل الحملية التي موضوعها ومحمولها وجديان ان كانت موجبة حميت محصلة وان كانت سالبة حميت بسيطة والعبرة في ايجاب القضية و سلبها بايقاع النسبة ورفعها لا بطرفيها فمتى كانت النسبة واقعة كانت القضية موجبة وان كان طرفاها عدميين ومتى كانت مرفوعة كانت سالبة وان كان طرفاها وجديين والفرق بين الموجبة المعدولة والسالبة المحصلة ان القضية ان كانت ثلاثية وتقدمت الرابطة على حرف السلب كانت موجبة معدولة وان تاخرت كانت سالبة محصلة وان كانت ثنائية فلا فارق الا الذية او الاصطلاح على تخصيص بعض الالفاظ بالايجاب المعدول وبعضها بالسلب المحصل كتخصيص لفظ غير بالمعدول وليس للسلب * وقيل الفرق بين الايجاب المعدول والسلب المحصل ان الايجاب المعدول عدم شيء عما من شأنه ان يكون له ذلك الشيء وقت الحكم والسلب المحصل عدم شيء عما ليس من شأنه ذلك الشيء في ذلك الوقت فعدم الشيء من الطفل سلب وعن غيره ايجاب * ومذهب من فسر باعم من هذا وقال الايجاب المعدول عدم شيء عما من شأنه ذلك الشيء في الجملة سواء كان وقت الحكم او قبله او بعده والسلب المحصل عدم شيء عما ليس من

شأنه ذلك الشيء أصلا فعدم اللحية من الطفل ايجاب و هي المرأة سلب • ومنهم من فسر به باسم منه وقال ايجاب المعدول عدم شيء مما من شأنه او شأن نوعه او جنسه القريب ان يتصف بذلك الشيء فعدم اللحية من الحمار ايجاب وعن الشجر سلب • ومنهم من بلغ الغاية في التعميم وقال ايجاب المعدول عدم شيء مما من شأنه او شأن نوعه او جنسه القريب او البعيد ان يكون له ذلك الشيء فعدم اللحية عن الشجر ايجاب وعدم الموضوع للجوهر سلب اذ ليس ذلك من شأنه ولا من شأن نوعه ولا جنسه اذ لا جنس له هذا كله خلاصة ما في شرح المطالع و حاشية الحاشية الجاليلة وغيرهما •

الاعتدال هو عند اهل العروض الزحاف الذي يقع في جميع البيت كما مر في فصل الغاء من باب الزاء المعجمة في لفظ الزحاف • واعتدال المزاج عند الاطباء مع اقسامه يجيء في لفظ المزاج في فصل الجيم من باب الميم • والاعتدال الربيعي والخريفي مر ذكرهما في بيان دائرة البروج في فصل الزاء من باب الدال المهملة •

المعتدل بكسر الدال المهمة عند الشعراء هو البيت الذي يستوفي دائرة كما سبق في فصل التاء المثناة الفوقانية من باب الباء الموحدة وعند المحاسبين هو العدد المساري وقد سبق في فصل الدال المهمة •

المتعادلان من الاعداد المتساويان وقد يطلق على عددين يكون مجموع اجزاء احدهما المقردة مساويا لمجموع اجزاء الآخر منهما وقد سبق في فصل الدال من هذا الباب •

التعديل في اللغة التسوية وتعديل الاركان عند اهل الشرع تسكين الجوارح في الركوع والسجود والقومة والجلوس قدر تسوية ويطلق على كل فانه ما كاسم جنس كذا في جامع الرموز في فصل صفة الصلوة • والتعديل عند الرياضيين يطلق على معان منها ما ذكره بعض المحاسبين كما مر في لفظ الجبر في فصل الزاء المهمة من باب الجيم واغظ الرد في فصل الدال من باب الزاء المهملتين ومنها التعديل الاول ويسمى بالاختلاف الاول ايضا لانه اول تفاوت وجد ويسمى بالتعديل المفرد ايضا لافرادته عن غيره بخلاف التعديل الثاني فانه مخلوط بالاول هذا عند اهل الهيئة واهل العمل منهم امي اصحاب الزيجات يسمونه بالتعديل الثاني لتأخره بحسب العمل عن التعديل الثالث الذي يسمونه تعديلا اولاً وهو قوس بين الوسط والتقويم قال عبد العلي البرجندي في حاشية الجغيني هذا في الشمس والقمر صحيح واما في المتكبرة فما بين الوسط المعدل والتقويم هو التعديل الاول واما ما بين الوسط الغير المعدل والتقويم فلا يسمى عندهم باسم فالظاهر انه اراد المصنف بالوسط المعدل اي المعدل بالتعديل الثالث • وزائدة التعديل وقد تسمى بالتعديل ايضا كما يستفاد من شرح التذكرة للعلي البرجندي هي الحادثة على مركز العالم بين خطين خارجين منه احدهما سطحي والآخر تقويمي وهذا هو قول المحققين منهم ومقدار هذه الزاوية هو قوس التعديل لكون مقدار الزاوية قوس فيما بين ضلعيها موترة لها من دائرة مركزها رأس الزاوية وهذا هو الحق • وقيل القوس

الواقعة من تلك البروج بين طرفي الخططين أي الخط الخارج من مركز الخارج و الخط الخارج من مركز العالم المارين بمركز الشمس المقتديين إلى دائرة البروج هي تعديل الشمس ولما كان الخطان المذكوران متقاطعين عند مركز الشمس كان هناك زاويتان متقابلتان متساويتان أحدهما فوق مركز الشمس وتسمى زاوية تعديلية والآخرى تحت مركز الشمس وتسمى أيضا بزاوية تعديلية لكونها مسارية للأولى وهذا القول ليس بصحيح وإن شئت وجهه فارجع إلى كتب علم الهيئة أعلم أن الشمس إذا كانت صاعدة أي متوجهة من الحضيض إلى الأوج يزداد هذا التعديل على وسطها فالمجموع هو التقويم وإذا كانت هابطة أي متوجهة من الأوج إلى الحضيض ينقص هذا التعديل من الوسط فالباقى هو التقويم وليس في الشمس سوى هذا تعديل آخر * واما الخمسة المتغيرة فيزداد فيها التعديل على الوسط إذا كانت هابطة وينقص عنه إذا كانت صاعدة فالمجموع أو الباقي هو التقويم والحال في القمر بالعكس ودلائل هذه المقدمات تطلب من كتب الهيئة وغاية هذا التعديل بقدر نصف قطر التدوير ومنها التعديل الثاني ويسمى بالاختلاف الثاني أيضا وهو القوس المذكورة أي التعديل الأول باعتبار اختلافها في الرؤية صغيرا وكبيرا بحسب بعد مركز التدوير عن مركز العالم وقربه منه وذلك لأن مركز التدوير إذا كان في حضيض الحاصل فنصف قطره بسبب قربه من مركز العالم يرى أكبر وإذا كان في اوج الحاصل فنصف قطره بسبب بعده عنه يرى أصغر فذلك يختلف القوس المذكورة وهذا الاختلاف يلحق الاختلاف الأول بقدر ذلك الاختلاف في نصف القطر فينقص منه إذا كان مركز التدوير أبعد من البعد الأوسط ويزاد عليه إذا كان أقرب منه ويكون بعد ذلك أي بعد نقصانه عن الاختلاف الأول أو زيادته عليه تابعا له أي للاختلاف الأول في الزيادة والنقصان على الوسط وهذا عند من وضع مراكز تدوير المتغيرة في البعد الأوسط واستخرج الاختلاف الأول منها فيه فإن الاختلاف الثاني فيها قد يكون بحسب البعد الأبعد فيكون ناقصا عن الاختلاف الأول وقد يكون بحسب البعد الأقرب فيكون زائدا عليه * واما عند من وضع مراكز تدويرها في الأوج واستخرج الاختلاف الأول منها فيه فلا محالة يزيد الاختلاف الثاني دائما على الأول وهكذا الحال في القمر فإن اختلاف الأول للقمر إنما وضع في الأوج الذي هو البعد الأبعد ثم إن ما حصل من زيادة الاختلاف الثاني على الأول أو ما بقي بعد نقصه منه يسمى تعديلا معدلا أعلم أن هذا الاختلاف في المتغيرة يسمى أيضا باختلاف البعد الأبعد والاقرب لشماله عليهما فهو إما على سبيل التغليب وإما على أنه اختلاف بعد هو أبعد من البعد الأوسط أو أقرب منه وهذا باختلاف ما في القمر فإنه يسمى باختلاف البعد الأقرب فقط إما لتغليب أقرب الأبعاد أعني الحضيضية على سائرهما وإما لأنه اختلاف بعد هو أقرب من البعد الأوجي وقيل غاية الاختلاف الثاني اختلاف البعد الأقرب وهو المواق لما ذهب إليه صاحب المجسطي ومن تبعه من أصحاب الزيجات من تسمية الاختلاف الثاني عند كون مركز التدوير في الحضيض باختلاف البعد

الأقرب وقد يصمون بالاختلاف المطلق أيضا هذا • وقد قيل ان اهل الهيئة يصمون الاختلاف الثاني مطلقاً سواء كان مركز التدوير في الحضيض او لم يكن اختلاف البعد الأقرب لمادل البرهان على وجوده و ان لم يعرفوا مقداره و أما اهل العمل اي اصحاب الزيجات فيصمون الاختلاف الثاني عند كون مركز التدوير في الحضيض اختلاف البعد الأقرب لانه معلوم عندهم موضوع في الجدول و اما في سائر المنازل فهو غير معلوم لهم ولا موضوع في الجدول لجزء جزء الا غاية فانها مستخرجة لسهولة تظهر في العمل فلهذا لم يسموه في سائر المنازل باسم و توضيح السهولة التي ذكرناها انهم استخرجوا الاختلافات الثانية لنقطة التماس بحسب كون مركز التدوير في الابعاد المختلفة ونقلوها الى اجزاء يكون الاختلاف الذاتي لنقطة التماس عند كون مركز التدوير في الحضيض اعني غاية الاختلاف الثاني لنقطة التماس بتلك الاجزاء سدى دقيقة و سموها دقائق الحضيض ووضعوا بازاء اجزاء المركز كما انهم وضعوا الاختلاف الاول و غاية الاختلاف الثاني لاجزاء التدوير معا بازاء اجزاء الخاصة المعدة و قد تقرر ان نسبة غاية الاختلاف الثاني لنقطة التماس الى غاية الاختلاف الثاني لجزء مفروض كنسبة الاختلاف الثاني لنقطة التماس عند كون التدوير في بعد غير الحضيض اعني كنسبة دقائق الحضيض الى الاختلاف الثاني لذلك الجزء في ذلك البعد ولما كان المقدم في النسبة الاولى واحدا اعني ستين دقيقة و قسمة المضروب عليه و عدمها سواء بقاعدة الاربعة المتناسبة اذا ضرب غاية الاختلاف الثاني للجزء المفروض في دقائق الحضيض و هما معلومان من الجدول و يكون الحاصل الاختلاف الثاني لذلك الجزء بحسب البعد المفروض فيحصل بهذا العمل الاختلافات الثانية لاجزاء التدوير بحسب كونها في الابعاد المختلفة من غير ان يحتاج الى وضع جميعها في الجدول * فائدة * قد فسر صاحب التذكرة و شارحوها الاختلاف الاول و الثاني بالزاوية الحاصلة عند مركز العالم لا بالقوس و الامر في ذلك سهل فان الزوايا انما تقدر بالقوسي الموترة لها فيجوز ان يفسر الاختلاف الاول بقوس بين الوسط و التقويم و ان يفسر بزاوية حادثة على مركز العالم بين خطين النخ فان المآل واحد كما لا يخفى * فائدة * هذا الاختلاف هو الاختلاف الاول بعينه في الحقيقة سواء كان مركز التدوير في البعد الابد أو لم يكن الا انهم لما ارادوا وضع التعديل في الجدول فرضوا مركز التدوير في بعد معين و استخرجوا مقادير زوايا التعديل بحسب ذلك البعد و وضعوها في جدول و استخرجوا ايضا تفاروت التعديلات بحسب وقوع مركز التدوير في ابعاد آخر بقاعدة مذكورة سابقا و يجمعون هذا التفاروت مع التعديل المذكور او ينقصونه منه ليحصل التعديل بحسب ما هو الواقع في البعد المفروض ففرض بطليموس و من تابعه مركز التدوير القمري ثابتا في الارج و سموها تلك الزوايا عند كونه في الارج بالاختلاف الاول و الزيادات عليها في سائر المنازل بالاختلافات الثانية • و بعض اصحاب الزيجات فرض مركز تدوير ثابتا في الحضيض و استخرج مقادير الزوايا و يسمى النقصانات عنها في سائر المنازل بالاختلافات الثانية • و بعضهم فرض ثابتا في البعد الاوسط و يسمى الزيادات

فى النصف الحضيضي والنقصانات فى النصف الاوجي بالاختلافات الثانية ولا مشاحة فى الاصطلاحات والفرض من جميع ذلك تمهيد الامر على اهل العمل والا فالاختلاف بحسب الواقع واحد والايق بعلم الهيئة انما هو ذكر هذا الاختلاف واما تشقيصه الى الاختلاف الاول والثاني فلانق بكتب العمل ابي الزيجات كما لا يخفى لكن جميع اهل الهيئة ذكروا هذين الاختلافين هكذا ذكر العلي البرجندي في شرح التذكرة وحاشية الجفميين ومنها التعديل الثالث وسمى بالاختلاف الثالث ايضا واهل العمل يسمونه بالتعديل الاول سواء كان فى القمور او فى غيره لتقدمه على الاولين بحسب العمل كذا فى شرح التذكرة وهو يطلق على معنيين احدهما تعديل المركز لتعديله به والثاني تعديل الخاصة لتعديله به وسمى ايضا فضل ما بين الخاصتين كذا فى شرح التذكرة ايضا فتعديل المركز هو قوس من الممثل فى المتحيرة ومن المائل فى القمر محصورة بين طرف خط وسطي وخط المركز المعدل ابي الخرج من مركز العالم المار بمركز التدوير الى الممثل او المائل وتعديل الخاصة هو قوس من منطقة التدوير بين الدرة المريئة والوسطية * وتوضيح ذاك انه اذا اخرج خطان احدهما من مركز العالم الى مركز التدوير والآخر من مركز معدل المسير اليه فبعد اخراجهما يحصل عند مركز التدوير اربع زوايا اثنتان منها حادثان متساويتان فالتى فى جانب الفوق يعتبر مقدارها من منطقة التدوير وهو قوس منها ما بين الدورتين من الجانب الاقرب وتسمى تعديل الخاصة والتى فى جانب السفلى يعتبر مقدارها من منطقة الممثل وذلك بان يخرج من مركز العالم خط مواز للخط الخارج من مركز معدل المسير الى مركز التدوير ويخرجان الى سطح الممثل فالقوس الواقعة من الممثل بين طرفي هذين الخطين من الجانب الاقرب هي مقدار تلك الزاوية وتسمى تعديل المركز فاذا كان مركز التدوير فى النصف الهابط كانت الزاوية الحاصلة عند مركز معدل المسير من الخطين من احدهما الى الاوج والآخر الى مركز التدوير اعظم من الزاوية الحاصلة عند مركز العالم بقدر تعديل المركز وفى النصف الصاعد الامر بالعكس فلذلك ينقص عن المركز ابي عن مركز التدوير فى النصف الهابط ويزاد عليه فى النصف الصاعد ليحصل المركز المعدل ثم نقول ان تقاطع الخط المار بمركز التدوير مع اعلى منطقتة كان اقرب الى الاوج ان كان خارجا عن مركز العالم وابتعد عنه ان كان خارجا عن مركز معدل المسير فان كان مركز التدوير هابطا يزداد عليه تعديل الخاصة على الخاصة الوسطية التى هي معلومة فى كل حال لان حركات التدوير معلومة لكونها على وتيرة واحدة وفى النصف الاخر ينقص منها لتحصل الخاصة المعدلة المسماة بالخاصة المريئة التى بها يعلم التعديل الاول والثاني * ولما كان ما بين الدورتين فى المتحيرة مساويا لما بين الخط الوسطي وخط المركز المعدل لتساوي الزاويتين الحادتين الحاصلتين عند مركز التدوير من اخراج هذين الخطين كما عرفت لم يحتج فى استخراج تقويمها الى تعديل ازبد من المثلثة ابي تعديل المركز والتعديل الاول والثاني وكان تعديل المركز والخاصة فيها واحدا * ولما كان خط الوسط وخط المركز

المعدل في القمر ينطبق احدهما على الآخر ابدا لكون حركة تدوير القمر متشابهة حول مركز العالم لم ينتج في القمر الى تعديل المركز بل الى تعديل الخاصة والتعديلين الاولين هكذا يستفاد من تصانيف عبد العلي البرجندي وانه لهذا التساوي والانطباق قال صاحب التذكرة في بيان التعديل الثالث للقمر ويسمى هذا التعديل تعديل الخاصة وقال في بيان التعديل الثالث للمتغيرة ويسمى هذا التعديل تعديل المركز والخاصة وقال شارحه اي العلي البرجندي انما سمي بتعديل المركز والخاصة لتعديلهما به * فائدة * حال هذا التعديل في القمر في زيادته على الخاصة الوسطية ونقصه منها كحال المتغيرة لان حركة اعلى تدوير القمر وان كانت مخالفة لحركة اعلى تدوير المتغيرة لكن مركز معدل المصير في المتغيرة فهو مركز العالم ونقطة المحاذاة في القمر تحت مركز العالم بالنسبة الى الارج و منها تعديل النقل وهو التفاوت بين بعد موضعي القمر من منطقتي الممثل والمائل عن العقدتين ويسمى الاختلاف لرابع ايضا و اهل العمل يسمونه التعديل الثالث ايضا وذلك لانهم سمو الاختلاف الثالث والاول بالتعديل الاول والتعديل الثاني فسموا هذا بالتعديل الثالث ويعتبر ذاك التفاوت اذا اريد تحويل موضعه اي موضع القمر من المائل الى موضعه من الممثل ولما يحتاج الى عكسه ولهذا اي لكون الاحتياج الى عكسه قليلا يسمى هذا التحويل في كتب العمل نقل القمر من المائل الى البروج هكذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة * وقال في حاشية الشفيعيني توضيحه ان وسط القمر مأخوذ من منطقة المائل لانه اذا اخذ ذلك من منطقة البروج لا يكون متشابهما وان اتحد مركزا هما لاختلاف منطقتيهما فاذا مرت دائرة عرض بمركز التدوير تقاطع منطقة البروج على قوائم فيحدث من قوس العرض ومن القوسين الكائنتين من المائل والممثل اللتين مبدأهما العقدة ومنتهاهما دائرة العرض المذكورة مثلث زاوية تقاطع العرضية مع الممثل فيه قائمة وزاوية تقاطعها مع المائل حادة والقوس من المائل الذي هي الوسط اعظم من القوس التي هي من الممثل اعني التقويم والتفاوت بينهما يسمى تعديل النقل اذ به ينقل مقدار القوس من المائل الى القوس من الممثل فان كان الوسط من الربع الاول والثالث اعني مؤخرا عن احدى العقدتين ينقص تعديل النقل منه وان كان من الربعين الآخرين يزداد عليه لتحصل القوس من الممثل وهذا التفاوت ليس شيئا واحدا دائما بل اذا صار مركز التدوير الى بعد ثمن من العقدة تقريبا صار هذا التفاوت في الغاية وبعد ذلك يتناقص الى ان يبلغ مركز التدوير الى منتصف ما بين العقدتين وحينئذ يعدم التفاوت وقال في شرح التذكرة اعلم انه ذكر المحقق الشريف تبعا لصاحب التحفة ان تعديل النقل هو القوس الواقعة من الممثل بين تقاطعي الممثل مع الدائرتين المارتين بمركز القمر احداهما تمر بقطبي الممثل والاخرى بقطبي المائل وهو وهو منها تعديل النهار وهو قوس بين مطلع جزء من اجزاء فلك البروج بخط الاستواء وبين مطالعه بالبلد وذلك لان لاجزاء فلك البروج مطالع في خط الاستواء وكذا لها مطالع في

الاتفاق الماثلة و بين المطالعين تفاوت و هذا التفاوت يسمى تعديل النهار و تعديل نهار نقطة الانقلاب يسمى بتعديل النهار الكلي أعلم أن قوس فضل مطالع الاستواء على مطالع البلد و قوس فضل مغارب البلد على مغارب الاستواء في الاتفاق الشمالية متساويتان فإذا زيدتا على نهار الاستواء حصل نهار البلد و إذا نقصتا عن نهار البلد كان الباقي نهار الاستواء و كذا الحال في الاتفاق الجنوبية إلا أن الأمر فيها على عكس ذلك في الزيادة و النقصان كما يظهر بادننى تأمل فتعديل النهار في الحقيقة هو مجموع القوسين لا أحدهما التي هي قوس فضل المطالع على المطالع لكن القوم اطلقوا تعديل النهار عليها إذ بها يعرف التعديل و توضيحه يطلب من شرح الملخص للسيد السند و منها تعديل الايام بلياليها و هو التفاوت بين اليوم الحقيقي و اليوم الوسطي كما يجيى في فصل الميم من باب الياء المثناة التختانية و منها اسم عمل مخصوص يعلم به التعديلات و غيرها المجهولة اى غير المسطورة في حداول الزيجات * در سراج الاستخراج گوید اگر از جدول تعديل حصه تعديل عددی خواهد که در سطر عدد موجود نباشد در عدد متوالی در سطر عدد بجویند بر وجهی که عدد اول کمتر از عدد مطلوب الحصة بود و دوم بیشتر پس تفاضل میان دو حصه عدد آن دو عدد بگیرند و در تفاضل میان عدد اول و عدد مقروض ضرب کنند و حاصل را بر تفاضل میان هر دو عدد قسمت کنند و خارج قسمت را بر حصه عدد اقل افزایشند تا مطلوب حاصل شود و این عمل را تعديل خوانند و اگر حصه معلوم باشد و عدد آن مجهول دو حصه متوالی طلبیم یکی از عدد معلوم کمتر باشد و دیگری بیشتر پس تفاضل ما بین هر دو عدد را در تفاضل میان حصه مقدم و حصه معلوم ضرب کنیم و حاصل را بر تفاضل که نهاده باشد میان هر دو حصه معلوم قسمت کنیم و خارج را بر عدد اقل افزایشیم تا عدد مجهول معلوم گردد و این عمل را تقویس گویند چرا که ازین عمل قوس آن حصه معلوم شود و این طریق در استخراج طوابع از مطالع بکار آید انتهى * و قریبست باین عمل عمل تعديل که در اسطرلاب میکنند و مبني هر دو عمل بر اربعة متخاسبه است و تحقیق این عمل از بیست باب و شرح آن معلوم باید کرد *

المعدل بفتح الدال المشددة عند أهل الهيئة هو ما وقع فيه التعديل يعال وسط معدل و تعديل

معدل وخاصة معدلة *

والمعدل بكسر الدال المشددة يطلق عندهم على منطقة الفلك الاعظم و يسمى معدل النهار و الفلك المستقيم ايضاً كما مر في لفظ الدائرة في فصل الرائ من باب الدال المهملتين * و معدل المسير عندهم هو الدائرة التي تشابه حركات المتحيرة بالقياس اليها بيانه ان مركز كرة اذا كان متحركاً على محيط دائرة حركة بسيطة غير مختلفة فلا بد هناك من امور ثلاثة الاول تساوي ابعاد مركز تلك الكرة عن مركز تلك الدائرة و الثاني تشابه الحركة حول مركز تلك الدائرة على معنى ان المتحرك بتلك الحركة يقطع في ازمة متساوية قسمياً متساوية من محيط تلك الدائرة و تحدث عند مركزها زوايا متساوية و الثالث محاذاة قطر من انظار الكرة

المتحركة بمركز الدائرة بان يكون ذلك القطر دائما منطبقا على الخط الخارج من مركز الدائرة الواصل الى محيط تلك الكرة بعد مروره بمركزها كان ذلك الخط يدير الكرة حول مركز الدائرة فنقول مراكز التدوير المتحركة والقمر متحركة على مناطق الحوامل و ابعاد تلك المراكز عن مراكز الحوامل متساوية دائما و اما محاذاة القطر و تشابه الحركة فليس شئى منهما بالقياس الى مراكز الحوامل فان مراكز التدوير اذا كانت على الاوج او الحضيض فهناك إلتطاف منها تنطبق على الخط المار بمركز العالم و الحامل و التدوير و هذه الاطراف لا تبقى منطبقة على هذا الخط اذا زايلت عن الاوج او الحضيض و لا تبقى على صوب مركز العالم و لا على صوب مركز الحامل بل هي على صوب نقطة اخرى من ذلك الخط المار بمركزي العالم و الحامل و البعد الابدع و الاقرب و تلك النقطة التي يحاذيها القطر بعد المزايلة بل دائما تسمى في القمر نقطة المحاذاة و في المتحركة مركز الخط المدير و مركز الفاك المعدل للمسير و قد يطلق عليه نقطة المحاذاة ايضا فعلى هذا هذه النقطة تسمى في الجميع باسم واحد الا انها في المتحركة تختص باسم آخر فهذه النقطة المذكورة يحاذيها القطر اي يسامتها دائما كيف ما دارت التدوير اعني انه لو اخرج من هذه النقطة خطوط الى مراكز التدوير منتهية الى محيطاتها يكون كل خط منها منطبقا على القطر المذكور المتدوير لا ينفك ذلك الخط عن ذلك القطر و انطباقه عليه كيف ما دار التدوير و اعني اي وضع كان فكان خط خرج من كل واحدة من هذه النقط الى مركز تدوير من هذه التدوير و ادارة حول تلك النقطة و هذا الخط في المتحركة يسمى الخط المدير لادراته مركز التدوير حول النقطة المذكورة و الدائرة التي ترتسم من دوران هذا الخط مع مركز التدوير تسمى الفلك المعدل للمسير اما تسميتها بالفلك فمجاز و اما تسميتها بالمعدل للمسير فلانه يعتدل مسير المتحركة بالقياس اليها بمعنى ان المتحركة تقطع مراكز تدويرها من محيط هذه الدائرة قسما متساوية في ازمدة متساوية و انت تعلم ان الخط المدير يقصر و يطول باعتبار بعد مركز التدوير عن مركز معدل المسير و قربه منه فلا يرتسم منه دائرة مركزها تلك النقطة و الحق ان يقال تتوهم دائرة حول تلك النقطة متساوية لمنطقة الحامل في سطحها فهذه الدائرة تسمى بالمعدل للمسير لتشابه الحركة بالقياس الى مركزها و محيطها و ان كان مركز التدوير يقرب من مركزها و يبعد عنه و لم يكن ايضا على محيطها دائما ان تشابه الحركة حول مركز دائرة لا يوجب كون المتحرك على محيطها بل يكفي في ذلك محاذاته لمحيطها و فرض التسامي امر استحساني ان لو توهمت اصغر من الحامل او اكبر منه لم يفتاوت المقصود و ينبغي ان تكون هذه الدائرة في سطح منطقة الحامل و الا لصدق على دوائر غير متناهية و لم يعتبر مثل هذه الدائرة في القمر ان لا يعتبر مسير مركز تدويره بالنسبة الى هذه الدائرة لتشابه حركة مركز تدويره عند مركز العالم و بعضهم اعتبر دائرة يكون مركزها نقطة المحاذاة على قياس المتحركة و سماها فلك المحاذاة و بالجملة فقد اتمرت الامور الثلاثة في المتحركة الى نقطتين فالتسامي اي تساوي الابعاد

بالنسبة الى مركز الحامل و محاذاة القطر و تشابه الحركة كلاهما بالقياس الى معدل المسير و في القمر الى ثلث نقط متساوي البعد مع مركز الحامل و محاذاة القطر مع نقطة المحاذاة و تشابه الحركة عند مركز العالم و هذه من غوامض علم الهيئة أعلم أن نقطة المحاذاة في القمر مما يلي الحضيض بعدها عن مركز العالم كبعد مركز الحامل مما يلي الأوج عن مركز العالم و مركز المعدل للمسير في المتكيرة سوى عطار نوق مركز الحامل بعده عن مركز الحامل كبعد مركز الحامل عن مركز العالم و مركز معدل المسير لعطار في منتصف ما بين مركز العالم و مركز المدير هكذا يستفاد مما ذكر السيد السند في شرح الملخص و عبد العلي البرجندي في حاشية الجفميني •

العزل بالفتح و سكون الزاء المعجمة در لغت بیکار کردن کسی را و جدا کردن و انزال کردن خارج نرج • و نزد بعضی بلفظ آذست که کلام درخواندن بزبان نرشد مثاله • شعر • هان ای امام امین هان ای همام صهبن • صائیم و آن مه ما با ما بیا و نه بین • و این از مخترعات امیر خسرو دهلویست کذا في جامع الصنائع •

العزلة سبق تفسيرها في لفظ الخلوة في فصل الواو من باب النجاء المعجمة •

المعتزلة فوثة من كبار الفرق الاسلامية و هم اصحاب واصل بن عطاء الغزالي اعتزل عن مجلس الحسن البصري و ذلك انه دخل على الحسن رجل فقال يا امام الدين ظهر في زماننا جماعة يكفرون صاحب الكبيرة يعني الخوارج و جماعة اخرى يرجون الكبائر و يقولون لانصر مع الايمان معصية كما لا يرفع مع الكفر طاعة فكيف تحكم لذا ان نعتقد ذلك فتفكر الحسن و قبل ان يجيب قال واصل انا لا اقول ان صاحب الكبيرة مومن مطلقا و لا كافر مطلقا فثبت المنزلة بين المذرتين و قال اذا مات مرتكب الكبيرة بلا توبة خلد في النار ان لم يس في الآخرة الا فريقان فريق في الجنة و فريق في السعير لكن يخفف عليه و يكون دركته فوق دركات الكفار فقال الحسن قد اعتزل عدنا واصل فلذلك سمّي هو و اصحابه معتزلة و يلقبون ايضا بالقدرية لاسنادهم افعال العباد الى قدرتهم و انكارهم القدر فيها و المعتزلة لعبوا انفسهم باصحاب العدل و التوحيد لانهم قالوا يجب على الله ما هو الاصلح لعباده و يجب ايضا ثواب المطيع فهو لا يخل بما هو واجب عليه املا و جعلوا هذا عدلا و قالوا ايضا بنفي الصفات الحقيقية القديمة القائمة بذاته احترازاً عن اثبات قدماء متعددة و جعلوا هذا توحيداً و قالوا جميعاً بان القدم اخص وصف الله تعالى و بنفي الصفات الزائدة على الذات و بان كلامه مخلوق محدث مركب من الحروف و الاصوات و بانه لا يرى في الآخرة و بان الحسن و القبيح عقليان و بانه يجب عليه تعالى رعاية الحكمة و المصلحة في افعاله و ثواب المطيع و عقاب العاصي ثم انهم بعد اتفاقهم على هذه الامور اختلفوا عشرين فرقة يكفر بعضهم بعضا الواسطية و العمروية و الهذيلية و النظامية و الاسكانية و الجعفرية و البشرية و المزداية

والمشامية والصاحية و الحابطية والحديبة و المعمرية و الثمامية و الخياطية و الجاحظية و الكعجة و الجبائية و البهشية و الامارية هكذا في شرح المواقف •

العضلة بفتح العين و الضاد المعجمة هي كل عضو معها لحم كذا في القاموس • و في المقامد هي عضو مركب من العصب و من جسم شبيه بالعصب ينبت في اطراف العظام و يسمى رابطا انتهى • و في العلمي حاشية هداية الحكمة هي جسم مركب من العصب و الرباط و اللحم • و في بحر الجواهر هي جسم مركب من العصب و الرباط و اللحم الاحمر و الغشاء و عظامه مكررة دو عضلة كج اند كه بأن دهان كشاده شود و عضلتا الظهر دو عضله است كه پشت را بجانب خلف دوتا ميكند و عضلتان عريضان دو عضله است بر رخساره از هر جانب يكي بعضي از حركتهاي لب باين دو عضله امت • صاحب ذخيره گويد عدد عضلهای بدن آدمي بقول امج پانصد و پانزده است و شنيخ گويد كه پانصد و بيست ونه است •

المعضل اسم مفعول من افضله اي ائتمى و هو عند المحدثين حديث سقط من سنده اثنان فصاعدا كقول مالك عن رسول الله صلى الله عليه وآله و سلم سواء سقط الصحابة و التابعي او التابعي و تبعه او غيرهما و سواء كان السقوط من موضع واحد او اكثر على ما قال ابن الصلاح كذا في خلاصة الخلاصة وهكذا في التلويح حيث قال ان ترك الراوي و اعطة فوق الواحد فمعضل انتهى و منه قول المصنفين قال رسول الله صلى الله عليه وآله و سلم كذا و منه حذف لفظ النبي عليه الصلوة و السلام و الصحابي معا و وقف المتن على التابعي كقول الامش عن الشعبي يقال للرجل يوم القيمة عمات كذا و كذا الحديث فعلى هذا لا يشترط في المعضل التوالي و لا السقوط من وسطه او آخره او اوله و صاحب الفخبة اعتبر قيد التوالي و قال المعضل ما سقط من سنده اثنان فصاعدا على التوالي من اي موضع كان • و ذكر في مقدمة شرح المشكوة قيد التوالي و السقوط من وسط الاسناد قال اگر سقوط از انشاء اسناد است پس اگر ساقط باشد دو راوي متوالي ديي هم آندرا معضل خوانند و قال القسطلاني المعضل ما سقط من رواته قبل الصحابي اثنان فاكثر مع التوالي كقول مالك قال رسول الله صلى الله عليه و سلم كذا •

التعطيل بالطاء المهملة نزل بلغاء تسمي امت از حذف و آن آنست كه منشي يا شاعر نثري يا نظمي نوبعد كه تمام حروف او معطل بود يعني هيچ از حروف او نقطه دار نباشد مثاله • شعر • محمد احمد و محمود عالم • محمد سرور و سردار عالم • كذا في مجمع الصنائع • و معطل ذو القوافي را نيز گويند كما يجيب في فصل الواو من باب القاف و حرف عطل آنست كه در وزن در نيابد و ليكن نبشته شود و آنرا معدوله نيز گويند چنانكه گذشت و معطل نزل اهل شرع كافري را گويند كه اعتقاد بوجوب باري تعالى نداشته باشد و يجيب في لفظ الكفر في فصل الراء المهملة من باب الكاف •

العقل بالفتح و سكون القاف يطلق على معان منها اسقاط الخامس المحرك كذا في عنوان

الحرف * وفي رسالة قطب الدين الصرخسي العقل اسقاط الخامس بعد العصب انتهى و المـ آل
واحد الا ان الاول لقلة علمه اولى * و در منتخب اللغات كريد عقل ساقط كردن تاست از مفاعلتين
وعلى هذا اصطلاح اهل العروض ومنها الشكل المسمى بالطريق في علم الرمل ومنها عنصر الهواء اهل رمل
باد را عقل نامند و باد اول را عقل اول نامند تا باد عتبة داخل را عقل هفتم نامند بترتيب وضع جدول
ادوار در طالب و مطلوب چنانكه گذشت و اين اصطلاح اهل رمل است و منها العقل صرح بذلك المولوي
عبد الحكيم في حاشيته للشرح الموافق في تعريف النظر وهو ادراك شئ لم يعرضه العوارض الجزئية
الملحقة بسبب المادة في الوجود الخارجي من الكم والكيف والايين والوضع وغير ذلك و حاصله ادراك
شئ كلي او جزئي مجرد عن اللواحق الخارجية و ان كان التجرد حصل بالتجريد فان المجردات كلية
كانت او جزئية معقولة بلا احتياج الى الانتزاع والتجريد والماديات الكلية ايضا معقولة لكنها محتاجة
الى الانتزاع والتجريد عن العوارض الخارجية المانعة من التعقل و اما الماديات الجزئية فلا تنعقل بل
ان كانت مورا تدرك بالحواس و ان كانت معاني نبالهم التابع للحس الظاهري هكذا حقق السيد السند
في حواشي شرح حكمة العين ومبدأ مطلق المدرك نفسا كان او عقلا او غيرهما كما يجيء في افظ العلم ومنها
موجود ممكن ليس جسما ولا حالا فيه ولا جزءا منه بل هو جوهر مجرد في ذاته مستغن في فاعليته عن
من آلات جسمانية * وبعبارة اخرى هو الجوهر المجرد في ذاته و فاعله اي لا يكون جسما ولا جسمانيا و
لا يترقب افعاله على تعلقه بجسم * وبعبارة اخرى هو جوهر مجرد غير متعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف
و ان كان متعلقا بالجسم على سبيل التأثير فبقيد الجوهر خرج العرض والجسم و بقيد المجرد خرج الهيولى
و الصورة و بالقيد الاخير خرج النفس الناطقة والعقل بهذا المعنى انبثه الحكماء و مال المتكلمون لم يثبت
وجود المجرد عندنا بدليل فجاز ان يكون موجودا و ان لا يكون موجودا سواء كان ممكنا او مستغنا لكن قال
الغزالي و الراغب في النفس انه الجوهر المجرد عن المادة ومنهم من جزم امتناع الجوهر المجرد و في
العلمي حاشية شرح هداية الحكماء هذا الجوهر يسميه الحكماء عقلا و يسميه اهل الشرع ملكا و في بعض
حواشي شرح الهداية القول بان العقول المجردة هي الملائكة تسدر بالاسلام لان الملائكة في الاسلام اجسام
لطيفة نورانية قادرة على افعال شاقة متشكلة باشكل مختلفة و لهم اجنحة و حواس * و العقول عندهم مجردة
عن المادة و كان هذا تشبيه يعنني كما ان عندكم المؤثر في العالم اجسام لطيفة فكذلك عندنا المؤثر فيه
عقول مجردة انتهى * فائدة * قال الحكماء الصادر الاول من البارجي تعالى هو العقل الكل وله ثلثة
اعتبارات وجوده في نفسه و وجوبه بالغير و امكانه لذاته فيصدر عنه اي عن العقل الكل بكل اعتبار امر
فباعتبار وجوده يصدر منه عقل ثان و باعتبار وجوبه بالغير يصدر نفس و باعتبار امكانه يصدر جسم وهو تلك
الانلاك و انما قلنا ان مصدرها عنه على هذا الوجه استنادا لاشرف الى الجهة الاشرف والخص الى

الخامس نانه احرى و اخلق وكذلك يصدر من العقل الثاني عقل ثالث ونفس ثمانية و فلک ثانی هكذا الى العقل العاشر الذي هو في مرتبة التاسع من الاللاك اعني فلک القمر و يسمى هذا العقل بالعقل الفعال و يسمى في لسان اهل الشرع بجبرئيل عليه السلام كما في شرح هداية الحكمة وهو المؤثر في هيولى العالم السفلي المفيض للصور و النفوس و الاعراض على العناصر و المركبات بسبب ما يحصل لها من الاستعدادات المسببة من الحركات الفلكية و الاتصالات الكوكبية و ارضاءها و في الملخص انهم خبطوا فتارة اعتبروا في الاول جهتين وجودية و جعلوه علة التعقل و امكانه و جعلوه علة الفلك و منهم من اعتبر بدلهما تعلقه بوجوده و امكانه علة تعقل و فلک و تارة اعتبروا فيه كثرة من وجوه ثلاثة كما مر و تارة من اربعة اوجه فزادوا علمه بذلك الغير و جعلوا امكانه علة لهيولى الفلك و علمه علة لصورته و بالجملة فالحق ان العقول عاجزة عن درك نظام الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر * فائدة * قالوا العقول لها سبعة احكام الاول انها ليست حادثا لان الحادث يستدعي مادة الثاني ليست كائنة و لانمادة اذ ذاك عبارة عن ترك صورة و لبس صورة اخرى فلا يتصور ذلك الا في المركب المشتمل على جهتي قبول و فعل الثالث نوع كل عقل منحصر في شخصه اذ تشخصه بماهيته و الا لكان من المادة هذا خلف الرابع ذاتها جامعة لكمالها اي ما يمكن ان يحصل لها فهو حاصل بالفعل دائما و ما ليس حاصلها فهو غير ممكن الخامس انها عاقلة لذواتها السادس انها تعقل الكليات و كذا كل مجرد فانه يعقل الكليات السابع انها لا تعقل الجزئيات من حيث هي جزئية لان تعقل الجزئيات يحتاج الى آلات جسمانية و ان شئت ان يرتسم خبطهم في ذهنك فارجع الى شرح المواقف * فائدة * قال الحكماء اول ما خلق الله تعالى العقل كما ورد به نص الحديث قال بعضهم وجه الجمع بينه وبين الحديثين الآخرين اول ما خلق الله الفلم و اول ما خلق الله نوري ان المعلول الاول من حيث انه مجرد يعقل ذاته و مبدأه يسمى عقلا و من حيث انه واسطة في صدور سائر الموجودات في نقوش العلوم يسمى قلما و من حيث توسطه في افاضة انوار النبوة كان نوراً اسيد الانبياء عليه و عليهم السلام كذا في شرح المواقف * قال في كشف اللغات العقل الاول في لسان الصوفية هو مرتبة الوحدة * و در لطائف اللغات ميكورد عقل عبارات از نور محمدی است صلی الله عليه وآله و سلم * و في الانسان الكامل العقل الاول هو محل تشكيل العلم الالهي في الوجود لانه العلم الاعلى ثم ينزل منه العلم الى اللوح المحفوظ فهو اجمال اللوح و اللوح تفصيله بل هو تفصيل علم الاجمال الالهي و اللوح محل تنزله ثم العقل الاول من الاسرار الالهية ما لا يسمعه اللوح كما ان اللوح من العلم الالهي ما لا يكون العقل الاول محلاً له فالعلم الالهي هو ام الكتاب و العقل الاول هو الاصم البين و اللوح هو الكتاب المبين فاللوح مأموم بالقلم تابع له و القلم الذي هو العقل الاول حاكم على اللوح مفصل للفضايا المجملة في دواة العلم الالهي المعبر عنها بالنون * و الفرق بين العقل الاول و العقل الكل و عقل المعاش ان العقل الاول بعد علم الهي ظهر في اول نزلاته التعمينية الخلقية و ان شئت قلت اول تفصيل

الاجمال الالهي ولذا قال عليه الصلوة والسلام ان اول ما خلق الله تعالى العقل فهو اقرب الحقائق الخلقية الى الحقائق الالهية والعقل الكل هو القسطاس المستقيم وهو ميزان العدل في قبة الروح والفصل وبالجمله فالعقل الكل هو العاقلة اي المدركة الذورية التي ظهر بها صور العلوم المودعة في العقل الاول * ثم ان عقل المعاش هو الذور الموزن بالقانون الفكري فهو لا يدرك الا بآلة العكر ثم ادراكه بوجه من وجوه العقل الكل فقط لا طريق له الى العقل الاول لان العقل الاول منزوع عن القيد بالقياس وعن الحصر بالقسطاس بل هو محل صدور الوحي القدسي الى نوع النفس والعقل الكل هو الميزان العدل الاصل الفصلي وهو منزوع عن الحصر بقانون دون غيره بل وزنه لاشياء على معيار وليس لعقل المعاش الا معيار واحد وهو الفكر وكفة واحدة وهي العادة وطرف واحد وهو المعلوم وشوكة واحدة وهو الطبيعة بخلاف العقل الكل فان له كفتان الحكمة والقدرة طرفان الاقتضات الالهية والقوابل الطبيعية وشوكتان الارادة الالهية والمقتضيات الخلقية وله معائر شتى ولذا كان العقل الكل هو القسطاس المستقيم لانه لا يحيف ولا يظلم ولا يفوته شئ بخلاف عقل المعاش فانه قد يحيف ويفوته اشياء كثيرة لانه على كفة واحدة وطرف واحد فنسبة العقل الاول مثلا نسبة الشمس ونسبة العقل الكل نسبة الماء الذي وقع فيه نور الشمس ونسبة عقل المعاش نسبة شعاع ذلك الماء اذا باغ على جدار فالناظر في الماء يأخذ هيئة الشمس على صحته ويعرف نوره على حالته كما لو رأى الشمس لا يكاد يظهر الفرق بينهما الا ان الناظر الى الشمس يرفع راسه الى العاود الناظر الى الماء ينكس راسه الى السفلى فكذلك الآخذ علمه من العقل الاول يوقع بذور قلبه الى العلم الالهي والآخذ علمه من العقل الكل ينكس بذور قلبه الى المحل الكتاب فيأخذ منه العلوم المتعلقة بالادوان وهو الحد الذي اودعه الله في اللوح المحفوظ اما يأخذ بقوانين الحكمة واما بمعيار القدرة على قانون وغير قانون فهذا الاستقراء منه انتكاس لانه من اللوازم الخلقية الكلية لا يكاد يخطي الا فيما استأثر الله به بخلاف العقل الاول فانه يتلقى من الحق بنفسه * اعلم ان العقل الكل قد يستدرج به اهل الشقاوة فيقبح عليهم هودتهم فيظفرون على اسرار القدرة من تحت سجف الاكوان كالطباع والاولاك والذور والضياء وامثالها فيذهبون الى عبادة هذه الاشياء وذلك بمكر الله لهم والنعنة فيه ان الله سبحانه يتجلى لهم في لباس هذه الاشياء فيدركها هؤلاء بالعقل فيقولون بانها هي الفعالة والآلهة لان العقل الكل لا يتعدى الكون فلا يعرفون الله به لان العقل لا يعرف الا بنور الايمان والا فلا يمكن ان يعرفه العقل من نظيرة وقياسه سواء كان العقل معاشا او عقلا كلا على انه قد ذهب ائمتنا الى ان العقل من اسباب المعرفة وهذا من طريق التوسع لاقامة الحجة وكذلك عقل المعاش فانه ليس له الا جهة واحدة وهي النظر والفكر فصاحبه اذا اخذ في معرفة الله به فانه يخطي ولهذا اذا قلنا بان الله لا يدرك بالعقل اردنا به عقل المعاش ومتى قلنا انه يعرف بالعقل اردنا به العقل الاول اعلم ان علم العقول الاول والقلم الاعلى نور واحد فبنسبته الى العبد

يسمى العقل الاول و ينسبته الى الحق يسمى القلم الاعلى * ثم ان العقل الاول المنسوب الى محمد صلى الله عليه وآله وسلم خلق الله جبرئيل عليه السلام منه في الاول فكان محمد صلى الله عليه وآله وسلم اباجبرئيل و املا لجميع العالم فاعلم ان كذبت ممن يعلم انه لهذا وقف عنه جبرئيل في اسرائه و تقدم وحده و يسمى العقل الاول بالروح الامين لانه خزنة علم الله و امينه و يسمى بهذا الاسم جبرئيل من تسمية الفرع باصله انتهى ما في الانسان الكامل * و در كشف اللغات ميگويد عقل اول و عقل كل جبرئيل عليه السلام را گویند و در فرهنگ است كه عرش را نامند و نیز اصل و حقیقت انسان را گویند از انكه مفيض و واسطه ظهور نفس كل است و آنرا بچهار نام نامیده اند یکی عقل دوم قلم اول سوم روح اعظم چهارم ام الكتاب و از روي حقیقت آدم صورت عقل كل است و حوا صورت نفس كل انتهى كلامه * و منها النفس الذائقة باعتبار مراتبها في استكمالها علما و عملا و اطلاق العقل على النفس بدون هذا الاعتبار ايضا شائع كما في بديع الميزان من ان العقل جوهر مجرد عن المادة لذاته مقارن لها في فعله و هو النفس الذائقة التي يشير اليها كل واحد بقوله اذا و منها نفس تلك المراتب و منها قواها في تلك المراتب قال الحكماء بيان ذلك ان للنفس الذائقة جهتين جهة الى عالم الغيب و هي باعتبار هذه الجهة مؤثرة متأثرة مستفيدة عما فوقها من المبادئ العالية و جهة الى عالم الشهادة و هي باعتبار هذه الجهة مؤثرة متصرفة فيما تحتها من الابدان و لا بد لها بحسب كل جهة قوة ينظم بها حالها هناك فالقوة التي بها تتأثر و تستفيض من المبادئ العالية لتكميل جوهرها من التعلقات تسمى قوة نظرية و عقلا نظريا و التي بها تؤثر في البدن و تتصرف فيه لتكميل جوهره تسمى قوة عملية و عقلا عمليا و ان كان ذلك ايضا عائدا الى تكميل النفس من جهة ان البدن آلة لها في تحصيل العلم و العمل * و لكل من القوتين اربع مراتب فمراتب القوة النظرية اولها العقل الهولاني و هو الاستعداد المحض لادراك المعقولات و هو قوة محضة خالية عن الفعل كما لاطفال فان لهم في حال الطفولية و ابتداء الخلقة استعدادا محضا و الا امتنع اتصاف النفس بالعلوم و كما يكون النفس في بعض الاوقات خالية عن مبادي نظري من النظريات فهذه الحالة عقل هولاني لذلك النفس بالاعتبار الى هذا النظري و ليس هذا الاستعداد حاملا لسائر الحيوانات و انما نسب الى الهولاني لان النفس في هذه المرتبة تشبه الهولاني الاول الخالية في حد ذاتها عن الصور كلها و تسمى النفس و كذا قوة النفس في هذه المرتبة بالعقل الهولاني ايضا و على هذا نفس سائر المراتب و في كون هذه المرتبة من مراتب القوة النظرية نظر لان النفس ليس لها ههنا تأثير بل استعداد تأثر فيجب ان تفسر القوة النظرية بالتأثر بها النفس او تستعد بها لذلك و يمكن ان يقال استعداد الشيع من جملة فمبني هذا على المساهلة و انما بني على المساهلة تنبيها على ان المراد هو الاستعداد القريب من الفعل ان لو كان مطلق الاستعداد لما انحصرت المراتب في الرابع اذ ليس لها باعتبار الاستعداد البعيد

مرتبة اخرى فوق الهيلولاني وهى المرتبة الحاصلة لها قبل تعلق النفس بالبدن وثانيتهما العقل بالملكة وهو العلم بالضروريات واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات منها وهذا العلم حادث بعد ابتداء الفطرة فله شرط حادث بالضرورة دفعا للترجيح بلا مرجح في اختصاصه بزمان معين وما هو الا الاحساس بالجزئيات والتنبية لما بينها من المشاركات والمبايزات فان النفس اذا احست بجزئيات كثيرة وارتسمت صورها في آلتها الجسمانية ولاحظت نسبة بعضها الى بعض امتدعت لان تفيض عليها من المبدأ صور كلية واحكام تصديقية فيما بينها فهذه علوم ضرورية ولا نريد بها العلم بجميع الضروريات فان الضروريات قد تفقد اما بفقد التصور كحس البصر للاكمة وقوة المجامعة للعنين او بفقد شرط التصديق فان فاقده الحس فاقده للقضايا المستندة الى ذلك الحس وبالجامة فالمراد بالضروريات اوائل العلوم والنظريات ثوانيتها سميت به لان المراد بالملكة اما ما يقابل الحال ولا شك ان استعداد الانتقال الى المعقولات راسخ في هذه المرتبة او ما يقابل العدم كانه قد حصل للنفس فيها وجود الائتال اليها بذاء على قرنه كما سمي العقل بالفعل عقلا بالفعل لان قوته قريضة من الفعل جدا قال شارح هداية الحكمة العقل بالملكة ان كان في الغاية بان يكون حصول كل نظري بالحس من غير حاجة الى فكريسمى قوة فندسية وثالثتها العقل بالفعل وهو ملكة استنباط النظريات من الضروريات اي صيرورة الشخص بحيث متى شاء استحضر الضروريات ولاحظها واستنتج منها النظريات وهذه الحالة انما تحصل اذا صار طريقة الاستنباط ملكة راسخة فيه وفيل العقل بالملكة هو حصول النظريات وصيرورتها بعد استنتاجها من الضروريات بحيث استحضرها متى شاء بلا تجشم كسب جديد وذلك انما يحصل اذا لاحظ النظريات الحاصلة مرة بعد اخرى حتى يحصل له ملكة نفسانية يقوى بها على استحضارها متى اراد من غير مكر وهذا هو المشهور والمذكور في اكثر الكتب وبالجامة العقل بالفعل على القول الاول ملكة الاستنباط والاستحصال وعلى القول الثاني ملكة الاستحضار ورابعها العقل المستفاد وهو ان يحصل النظريات مشاهدة سميت به لاستفادتها من العقل الفعال وصاحب هداية الحكمة سماها عقلا مطلقا وسمي معقولاتها عقلا مستفادا وقال شارحها لا يخفى ان تسمية معقولات تلك المرتبة بالعقل المستفاد خلاف اصطلاح القوم اعلم ان العقل الهيلولاني والعقل بالملكة استعدادان لاستحصال الكمال ابتداء والعقل بالفعل بالمعنى الثاني المشهور استعداد لاسترجاعه واسترداده فهو متأخر في الحدوث من العقل المستفاد لان المدرك ما لم يشاهد مرات كثيرة لا يصير ملكة ومتقدم عليه في البقاء لان المشاهدة تزول بسرعة وتبقى ملكة الاستحضار مستمرة فيتوصل بها الى مشاهدته فبالنظر الى الاعتبار الثاني يجوز تقديم العقل بالفعل على العقل المستفاد والنظر الى الاعتبار الاول يجوز العكس اما العقل بالفعل بالمعنى الاول فالظاهر انه مقدم على العقل المستفاد واعلم ايضا ان هذه المراتب تعتبر بالقياس الى كل نظري على المشهور فيختلف الحال اذ قد تكون النفس بالنسبة الى بعض النظريات

في المرتبة الاولى وبالنسبة الى بعضها في الثانية و الى بعضها في الثالثة و الى بعضها في الرابعة فما قال صاحب المواقف من ان العقل المستفاد هو ان يصير النفس مشاهدة لجميع النظريات التي ادركتها بحيث لا يغيب عنها شي من لزمه ان لا يوجد العقل المستفاد لاحد في الدنيا بل في الآخرة ومنهم من جوز ذلك لنفوس نبوية لا يشغلها شأن عن شأن وهم في جلايب من ابدانهم قد نظروها وانخرطوا في سلك المجردات التي تشاهد معقولاتها دائما * فائدة * وجه الحصر في الرابع ان القوة النظرية انما هي لاستكمال الناطقة بالادراكات الا ان البديهيات ليست كمالات معتد بها يشاركه الحيوانات العجم لها فيها بل كمالات المعتد به الادراكات الكسبية ومراتب النفس في الاستكمال بهذا الكمال منحصرة في نفس الكمال واستعداده لان الخارج عنهما لا يتعلق بذلك الاستكمال فالكمال هو العقل المستفاد اعني مشاهدة النظريات و الاستعداد اما قريب وهو العقل بالفعل او بعيد وهو الجدواني او متوسط وهو العقل بالملكة * واما مراتب القوة العملية فاولها تهذيب الظاهر اي كون الشخص بحيث يصير استعمال الشرائع الذرية والاجتناب عما نكر عادة له و لا يتصور منه خلافه عادة و ثانيته تهذيب الباطن من الملكات الردية و نفذ آثار شواغله عن عالم الغيب و ثالثتها ما يحصل بعد الاتصال بعالم الغيب وهو تجلي النفس بالصور القدسية فان النفس اذ هذبت ظاهرها وباطنها عن زائل الاعمال والخلق وقطعت عوائقها عن التوجه الى مركزها ومستقرها الاصلي الذي هو عالم الغيب بمقتضى طباعها اذ هي مجردة في حد ذاتها وعالم الغيب ايضا كذلك وطبيعة المجرد تقتضي عالمها كما ان طبيعة المادي تقتضي عالم الماديات الذي هو عالم الشهادة اتصلت بعالم الغيب للجسمية اتصالا معنويا لاصوريا فيعكس اليها بما ارتسمت فيه من النقوش العلمية فتجلى النفس حينئذ بالصور الادراكية القدسية اى الخالصة عن شوائب الشكوك والوهام اذ الشكوك والشبهات انما تحصل من طرق الحواس وفي هذه لا يحصل العلم من تلك الطرق وفي بعض حواشي شرح المطالع بيانه ان حقائق الاشياء مسطورة في المبدأ المسمى في لسان الشرع بالروح المحفوظ فان الله تعالى كتب نسخة العالم من اوله الى آخره في المبدأ ثم اخرجها الى الوجود على وفق تلك النسخة والعالم الذي خرج الى الوجود بصورته تتادى منه صورة اخرى الى الحواس والخيال ويأخذ منها الواهمة معاني ثم يتادى من الخيال اثر الى النفس فيحصل فيها حقائق الاشياء التي دخلت في الحس والخيال فالاحاصل في النفس موافق للعالم الحاصل في الخيال وهو موافق للعالم الموجود في نفسه خارجا من خيال الانسان ونفسه والعالم الموجود موافق للنسخة الموجودة في المبدأ فكان للعالم اربع درجات في الوجود وجود في المبدأ وهو سابق على وجود الجسماني ويتبعه وجود الجسماني الحقيقي ويتبع وجود الحقيقي وجود الخيالي ويتبع وجود الخيالي وجود العقلي وبعض هذه الوجودات روحانية وبعضها جسمانية والروحانية بعضها اشد روحانية من بعض اذا عرفت هذا فنقول النفس

يتصور ان يحصل فيها حقيقة العالم و صورته تارة من الحواس وتارة من المبدأ فنهما ارتفع حجاب
 التعلقات بينهما وبين المبدأ حصل لها العلم من المبدأ فاستغنت عن الاقتباس من مداخل
 الحواس وهناك لا مدخل للهم التابع للحواس ومهما اقبلت على الخيالات الحاصلة من المحسوسات
 كان ذلك حجابا لها من مطالع المبدأ فهناك تتصور الواهمة وتعرض للنفس من الغلط ما يعرض ناذرا
 للنفس بابان باب مفتوح الى عالم الملكوت وهو اللوح المحفوظ وعالم الملائكة والمجردات و باب مفتوح
 الى الحواس الخمس المتمسكة بعالم الشهادة والملك وهذا الباب مفتوح للمجرد وغيره والباب الاول
 لا يفتح الا للمتجربين من العلائق والعوائق و رابعها ما يتجلى له عقيب اكتساب ملعة الاتصال والانفصال عن
 نفسه بالكلية وهو ملاحظة جمال الله ابي صفاته الثبوتية وجلاله ابي صفاته السلبية وقصر النظر على كماله في
 ذاته وصفاته و انعاله حتى يرى كل قدرة مضمحلة في جذب قدرته الكاملة وكل علم مستغرقا في علمه الشامل
 بل يرى ان كل كمال وجود انما هو فائض من جنابه تعالى شانه فان قيل بعد الاتصال بعالم الغيب يذبغي
 ان يحصل له الملاحظة المذكورة و حينئذ لا تكون مرتبة اخرى غير الثالثة بل هي مندرجة فيها قلت المراد
 الملاحظة على وجه الاستغراق وقصر النظر على كماله بحيث لا يلتفت الى غيره فعلى هذا الغاية القصوى
 هي هذه المرتبة كما ان الغاية القصوى من مراتب النظري هو الثالثة ابي العقل بالفعل * اعلم ان المرتبتين
 الاخيرتين اثران للاوليين اللتين هما من مراتب العملية قطعا فصيح عدهما من مراتب العملية
 و ان لم تكونا من قبيل تاثير النفس فيما تحتها هذا كله هو المستفاد من شرح التجريد و شرح الموافف في
 مبحث العلم و شرح المطالع و حواشيه في الخطبة اعلم ان العقل الذي هو مناط التكليف الشرعية اخذ
 اهل الشرع في تفسيره فقال الاشعري هو العلم ببعض الضروريات الذي سميذاه بالعقل بالملكة و ما قال القاضي
 هو العلم بوجوب الواجبات العقلية واستحالة المستحيلات و جواز الجائزات و مجارى العادات ابي الضروريات
 التي يحكم بها بجزئان العادة من ان الجبل لا ينقلب ذهبا فلا يبعد ان يكون تفسيرها لما قال الاشعري واحتج
 عليه بان العقل ليس غير العلم و الا جاز تصور انفكاكهما و هو محال ان يمتنع ان يقال عاقل لا علم له اصلا و عالم
 لا عقل له اصلا وليس العقل العلم بالنظريات لانه مشروط بالنظر و النظر مشروط بكمال العقل فيكون العلم بالنظريات
 منأخر من العقل بمرتبتين فلا يكون نفسه فيكون العقل هو العلم بالضروريات و ليس علما بكلها فان العاقل قد
 يفقد بعضها لفقد شرطه كما مر فهو العام ببعضها وهو المطلوب * و جوابه انا لا نسلم انه لو كان غير العقل جاز
 الانفكاك بينهما لجواز تلازمهما و قال الامام الرازي و الظاهر ان العقل صفة غريزية يلزمها العلم بالضروريات عند
 ملامة الآلات وهي الحواس الظاهرة والباطنة و انما اعتبر قيد سلامة الآلات لان الذائم لم يزل عقله عنده و ان لم يكن
 عالما حالة النوم لاختلال وقع في الآلات و كذا الحال في اليقظان الذي لا يستحضر شيئا من العلوم الضرورية
 لدعش ورد عليه فظهر ان العقل ليس العلم بالضروريات و لا شك ان العاقل اذا كان سالما عن الآفات

المتعلقة كان مدركا لبعض الضروريات قطعاً فالعقل صفة غريزية يتبعها تلك العلوم وهذا معنى ما قيل قوة للنفس بها تتمكن من ادراك الحقائق ومحل تلك القوة قيل الراس وقيل القلب وما قيل هو الاثر الفاضل على النفس من العقل الفعال * والمعنة القاؤون بان الحسن والقبح للعقل فسره بما يعرف به حسن المستحسنات وقبح المستبجحات ولا يبعد ان يقرب منه ما قيل هو قوة مميزة بين الامور الحسنة والقبيحة * وقيل هو ملكة حاصلة بالتجارب يستنبط بها المصالح والاعراض وهذا معنى ما قيل هو ما يحصل به الوقوف على العواقب وقيل هو هيئة محمودة للانسان في حركاته وسكناته * وقيل هو نور يضيئ به طريق يبتدأ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس فيبدأ المطلوب للطالب فيدركه القلب بتامله وبتوفيق الله تعالى ومعنى هذا انه قوة للنفس بها تنتقل من الضرورات الى النظريات ويحتمل ان يراد به الاثر الفاضل من العقل الفعال كما ذكره الحكماء من ان العقل الفعال هو الذي يؤثر في النفس ويعدّها للادراك وحال نفوسنا بالنسبة اليه كحال ابصارنا بالنسبة الى الشمس فكما ان باضاءة نور الشمس تدرك المحسوسات كذلك باضاءة نوره تدرك المعقولات فقله نور اي قوة شبيهة بالنور في انها يحصل به الادراك ويضيئ اي يصير ذا ضوء اي بذلك النور طريق يبتدأ به اي بذلك الطريق والمراد به اي بالطريق الافكار وترتيب المبادئ الموصلة الى المطلوب ومعنى اضاءتها صيرورتها بحيث يهتدى القلب اليها ويتمكن من ترتيبها وملكها توصلا الى المطلوب وقوله من حيث ينتهي اليه متعلق بقوله يبتدأ وضمير اليه عائد الى حيث اي من محل ينتهي اليه ادراك الحواس فيبدأ اي يظهر المطلوب للقلب اي الروح المسمى بالقوة العاقلة والنفس الناطقة فيدركه القلب بتامله اي التفاته اليه والتوجه نحوه بتوفيق الله تعالى والهامه لايتأثر النفس او توكيدها فان الافكار معدّات للنفس وفيضان المطلوب انما هو بالهام الله سبحانه فبداية درك الحواس هو ارتسام المحسوسات في احدى الحواس الخمس الظاهرة ونهاية دركها ارتسامها في الحواس الباطنة ومن ههنا بداية درك العقل ونهاية درك العقل ظهور المطلوب كما عرف في الفكر بمعنى الحركتين هذا كله خلاصة ما في شرح التجريد وشرح المواقف والتاويل وفي خلاصة السلوك قال اهل العلم العقل جوهر مضيئ خلقه الله في الدماغ وجعل نوره في القلب وقال اهل اللسان العقل ما يلحج صاحب من ملامة الدنيا وندامة العقبين وقال حكيم العقل حيوة الروح والروح حيوة الجسد وقال حكيم ركب الله في الملائكة العقل بلا شهوة وركب في البهائم الشهوة بلا عقل وفي ابن ادم كليهما فمن غلب عقله شهوته فهو خير من الملائكة ومن غلب شهوته عقله فهو شر من البهائم وقال اهل المعسرة العاقل من اتقى ربه وحاسب نفسه وقيل من يهصر مواضع خطواته قبل ان يضعها وقيل الذي ذهب دنياه لآخرته وقيل الذي يتواضع لمن فوته ولا يستقر لمن دونه ويمسك الفضل من منطقته ويخالف الناس باختلافهم وقيل الذي يترك الدنيا قبل ان تفوته ويمتد القبر قبل ان يدخله وارضى الله قبل ان يلغاه وقيل اذا اجتمع للرجل العلم والعمل والادب

يسمى عاقلًا و إذا علم و لم يعمل او عمل بغير ادب او عمل بآداب و لم يعلم لم يكن عاقلًا •

العقل الكل قد عرفت معنساء و عند اهل الرمل اسم للطريق طريق را اهل رمل عقل

و عقل كل نامند •

العاقل هو المدرك بالمعسر و قد عرفت قبيل هذا •

المعقول هو المدرك بالفتح و ما يعقل في الدرجة الاولى سواء كان موجودا او معدوما

بسيطا او مركبا و كذا ما لا يعقل الا عارضا لغيره اذا كان في الخارج ما يطابقه كالاضافات اذا قيل بتحقيقها يسمى معقولا و لا يكون معقولا في الدرجة الاولى بل بحيث ان يعقل عارضا لمعقول آخر و لا يكون في الخارج ما يطابقه يسمى معقولا ثانيا • و قيل المعقولات الثانية هي العوارض المخصوصة بالوجود الذهني فان العوارض ثلثة اقسام ما للوجود الخارجي بخصوصه مدخل فيه كالحركة والسكون فلا يوصف الشيء به حال وجوده في الذهن و ما للوجود الذهني بخصوصه مدخل فيه كالكلمة و الجزئية فلا يوصف به الشيء حال وجوده في الخارج و هذه هي المسماة بالمعقولات الثانية و ما ليس لاحد الوجودين بخصوصه مدخل في وجوده و يسمى لوازم الماهية و يجيء ما يوضح ذاك في بيان اللازم في فصل الميم من باب اللام و المعنى الاول يصدق على الوجوب و الوجود دون المعنى الثاني ثم من المعقولات الثانية بالمعنى الاول ما لا مدخل له في الايصال الى المعقولات كالوجوب و الامكان و الامتناع فان الماهيات اذا حصلت في الازهان وقيست الى الوجود الخارجي عرضت لها هذه العوارض هناك بحيث لا يتخاذهي بها و لا يطابقها امر في الخارج فهي معقولات ثابته و اذا حكم عليها بان يقال الواجب كذا و الممكن كذا الى غير ذلك من الاحكام لم يكن لتلك الاحكام دخل في الايصال و ان كانت متعدية منها الى المعقولات الاولى و منها اي من المعقولات الثانية ماله تعلق بالايصال و هي على قسمين احدهما معقولات ثابته لا تنطبق على المعقولات الاولى و لا تسري احكامها اليها كمعرفات الوجوب و الامكان و الامتناع فانها معقولات ثابته موصلة لكن احكامها لا تنعدي منها الى المعقولات الاولى و ثانيهما معقولات ثابته تنطبق على المعقولات الاولى و تسري احكامها اليها كالتي يبحث عن احوالها في المنطق فاننا اذا علمنا ان الكلي منحصر في خمسة عرفنا ان الحيوان لابد ان يكون احدها و اذا حكمنا على الجنس و الفصل باحكام كان الحيوان و الناطق منذرجين في تلك الاحكام و كذا اذا علمنا ان السالبة الدائمة تنعكس كنفسها عرفنا ان قولنا لا شيء من الانسان يسبحر دائما ينعكس الى قولنا لا شيء من السحبر انسان دائما و على هذا قياس سائر مسائل المنطق فانها احكام على المعقولات الثانية صارية منها الى المعقولات الاولى و قد يكون الشيء معقولا في الدرجة الثالثة و الرابعة و يسمى معقولا ثالثا و رابعا و هكذا بالغ ما بلغ و منهم من يسمي وراء المرتبة الاولى معقولا ثانيا سواء وقع في المرتبة الثالثة او ما بعدها من المراتب و قد سبق ما يوضح هذا في بيان موضوع المنطق في المقدمة •

العقلي هو ما لا يكون للحس الباطن فيه مدخل هذا هو المشهور وقد يطلق على ما لا يدرك هو ولا مادته بتمامها باحدى الحواس الظاهرة سواء ادرك بعض مادته أولا وقد سبق في لفظ الحسي في فصل السين من باب اتحاد المهملتين *

العلة بالضم نزل اهل رمل اسم شكلى است بدى صورت = *

التعلل قسم من الادراك وهو ادراك الشئ مجردا عن اللواحق المادية و يسمى بالعقل ايضا وقد يسمى بالعلم ايضا عند بعض وقد يطلق على الادراك مطلقا سواء كان المدرك مجردا او ماديا كما وقع في العلمي في تعريف الحكمة النظرية *

الاعمال بكسر الهمزة عند الاطباء عبارة عن فتور يحدث في اللسان بحيث لا يقدر على التلفظ فارسيه زبان بستن و اذا يضيفونه الى الطبيعة يردون به حبس البطن كذا في حدود الامراض *

العلة بالكسر وتشديد الهمزة لغة اسم لعارض يتغير به وصف المحل بحلولة لا عن اختيار ولهذا سمي المرض علة وقيل هي مستعملة نيما يوتر في امر سواء كان المؤثر صفة او ذاتا * وفي اصطلاح العلماء تطلق على معان منها ما يسمى علة حقيقية وشرعية ووصفا و علة اسما ومعنى وحكما وهي الخارجة عن الشئ المؤثرة فيه والمراد بتأثيرها في الشئ اعتبار الشارع اياها بحسب نوعها او جنسها القريب في الشئ الآخر لا الوجود كما في العلة العقلية ولهذا قالوا العلة الشرعية كلها معروفة وامارات لانها ليست في الحقيقة مؤثرة بل المؤثر هو الله تعالى بقولهم الخارجة خرج الركن وبقولهم المؤثرة خرج السبب والشرط والعلامة ان المتبادر بالتأثير ما هو الكامل منه وهو التأثير ابتداء بلا واسطة ولهذا قيل العلة في الشرع عبارة عما يضاف اليه وجوب الحكم ابتداء فالمراد بالاضافة الاضافة من كل وجه بان كان موضوعا لذلك الحكم بان اضيف الحكم اليه ومؤثرا فيه اي في ذلك الحكم ويتصل الحكم به واحترز به عن العلامة والسبب الحقيقي بقيد وجوب الحكم احتراز عن الشرط والقيد الاخير احتراز عن السبب في معنى العلة و علة العلة وبأجملة المعبر في العلة الحقيقية امور ثلاثة اضافة الحكم اليها وتأثيرها فيه وحصول الحكم معها في الزمان وهي قسمان العلة الموضوعية كالبيع المطلق للملك والنكاح لملك المتعة وتسمى بالمنصورة ايضا والعلة المستنبطة بالاجتهاد وايضا هي اما متعديّة وهي التي تتعدى الاصل فتوجد في غيره وتسمى مؤثرة ايضا لانها وصف ظهر اثرها في جنس الحكم المعلل به كاطراف علة لمعقود نجاسة سور سواكن البيوت واما قاصرة وهي بخلافها اي التي لا تتعدى الاصل ومنها ما يعمى بالعلة اسما وهي ما يضاف الحكم اليه ولا يكون مؤثرا فيه وبتراخي الحكم عنه بان لا يترتب عليه ومعنى اضافة الحكم الى العلة ما يفهم من قولنا قتل بالرمي وعتق بالشرى وهلك بالجرح والمراد بالاضافة الاضافة بلا واسطة لانها المفهومة عند الاطلاق وما قيل العلة اسما ما تكفي موضوعة في الشرع لاجل الحكم او مشروعة انما يصح في العلة الشرعية لا في مثل الرمي و الجرح مثله

المعلق بالشرط فان وقوع الطلاق بعد دخول الدار مثلا ثابت بالتطبيق السابق ومضاف اليه فيكون ملة اسما لكنه ليس بمؤثر في وقوع الطلاق قبل دخول الدار بل الحكم متراج عنه ومنها ما يسمى بالعلة بمعنى وهو ما يكون مؤثرا في الحكم بلا اضافة الحكم اليه ولا ترتب له عليه كالجزم الاول من العلة المركبة من الجزئين وكذا احد الجزئين الغير المترتبين كالقدر والجنس لحرمة النساء فان مثل ذلك الجزء مؤثر في الحكم ولا يضاف اليه الحكم بل الى المجموع ولا يترتب عليه ايضا وهي عند الامام السرخسي سبب محض لان احد الجزئين طريق يفضي الى المقصود ولا تاثير له ما لم ينضم اليه الجزء الاخير. وذهب نضر الاحلام الى انها وصف له شبه العملية لانه مؤثر والسبب المحض غير مؤثر وهذا يخالف ما تقرر عندهم من انه لا تاثير لاجزاء العلة في اجزاء المعلول وانما المؤثر هو تمام العلة في تمام المعلول ومنها ما يسمى بالعلة حكما وهي ما يترتب عليه الحكم بلا اضافة له اليه ولا تاثير فيه كالشرط الذي علق عليه الحكم كدخول الدار في قولنا ان دخلت الدار فانت طالق يتصل به الحكم من غير اضافة ولا تاثير واذا كانت العلة اسما وحكما فالجزء الاخير علة حكما فقط وكذا الجزء الاخير من السبب الداعي الى الحكم ومنها ما يسمى بالعلة اسما ومعنى وهي ما يضاف اليه الحكم ويكون مؤثرا فيه بلا ترتب للحكم عليه كالبيع الموقوف والبيع بالخيار للملك فانه علة للملك اسما لاضافة الملك اليه ومعنى لتاثيره فيه لا حكما لعدم الترتب ومنها ما يسمى بالعلة اسما وحكما وهي ما يضاف اليه الحكم ويترتب عليه بلا تاثيره فيه كالسفر فانه علة للرخصة اسما لانها تضاف اليه في الشرع وحكما لانها تثبت بنفس السفر متصلة به لا معنى لان المؤثر في ثبوتها ليس نفس السفر بل المشقة ومنها ما يسمى بالعلة معنى وحكما وهي ما يؤثر في الحكم ويترتب الحكم عليه بلا اضافة له اليه كالجزم الاخير من العلة المركبة فانه مؤثر في الحكم وعنده يوجد الحكم ولكنه لا يضاف الحكم اليه فان القرابة والملك علة للمعتق فايهما تاخر وجودا فهو علة معنى وحكما فهذه المعاني الصعبة من مصطلحات الامويين يطلق عليها لفظ العلة بالاشتراك او الحقيقة او المجاز فما قيل العلة سبعة اقسام ملة اسما ومعنى وحكما وهو الحقيقة في الباب وعلة اسما فقط وهو المجاز وعلة معنى فقط وعلة حكما فقط وعلة اسما ومعنى فقط وعلة حكما فقط وعلة معنى وحكما فقط اريد به تقسيم ما يطلق عليه لفظ العلة الى اقسامه كما يقسم العين الى التجارية والباشرة وغيرهما والامد الى الشجاع والسبع

● **فائدة** ● لا نزاع في تقدم العلة على المعلول بمعنى احتياجها اليها ويسمى التقدم بالذات والعلة ولا في مقارنة العلة التامة العقلية لمعلولها بالزمان لئلا يلزم التخلّف واما في العلل الشرعية فالجمهور على انه يجب المقارنة بالزمان اذ لو جاز التخلّف لما صح الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت الحكم وحينئذ يهبط فرض الشارع من وضع العلل للاحكام وقد فرق بعض المشايخ كابن بكر ومحمد بن الفضل وغيره بين الشرعية والعقلية فجوز في الشرعية تاخير الحكم عنها وتخلّف الحكم عن العلة جائز في العلل الشرعية

لأنها إمارات وليست موجبة بنفسها فجاز أن تجعل إماراة في محلّ بدون محلّ هذا كله خلاصة ما في التلويح والخصامي ونور الأنوار وغيرها ومنها ما اصطاح عليه المحدثون وهو سبب حفي قاذح غامض طرء على الحديث وقذح في صحته مع أن الظاهر السلامة منه والحديث الذي وقع فيه أو في إسناده أو فيهما جميعا علة يسمى معللا بصيغة اسم المفعول من التعليل ولا يقال له المعلول كذا قال ابن الصلاح * وقال العراقي الأجود في تسميته المعلل وقد وقع في عبارة كثير من المحدّثين كالترمذي والبخاري وابن عدي والدارقطني وكذا في عبارة الأصوليين والمكلميين تسميته بالمعلول وقد يسمى أيضا بالمعلل والعليل وإنما عمم الوقوع إذ العلة قد تقع في المتن وهي تسري إلى الإسناد مطلقا لأنه الأصل وقد تقع في الإسناد وهي لا تسري إلى المتن إلا بهذا الإسناد وقد تقع فيهما ولابد للمحدث من تفحص ذلك وطريقه أن ينظر إلى الراي هل هو منفرد ويخالفه غيره أم لا ويعين في القرائن المفيدة للعارف على إرسال في الموصول أو وقف في المرفوع أو دخول حديث في حديث كما في المدرج أو هم وخلق من الراي في أسماء الرواة والتمتن كما في المصحف نظرا بليغا بحيث يغلب على ظنه ذلك فيحكم بمقتضاه أو يتردد فيتوقف وكل ذلك قاذح في صحة ما وقع فيه قال علي بن المديني الباب إذا لم يجمع طريقه لم يتبين خطؤه وبالجملة فهو من أعمض أنواع علوم الحديث وأدقها ولا يقوم به إلا من رزقه الله فهما ثانيا وحفظا واسما ومعرفة تامة بمراتب الرواة وملكة قوية بالأسانيد والتمتن ولهذا لم يتكلم فيه إلا قليل من أهل هذا الشأن كعلي بن المديني وأحمد بن حنبل والبخاري والدارقطني ويعقوب ونحوهم وقد يقصر عبارة المعلل عن إقامة الحجة على دعواه كصيرفي نقد الدراهم والذناير حتى قال البعض أنه الهام لو قلت له من أين فقلت هذا لم يكن له حجة * وقد تطاق العلة عندهم على غير المعنى المذكور ككذب الراي ونسقه وغفلته وسوء حفظه ونحوها من أسباب ضعف الحديث كالتدليس والترمذي يسمى النسخ علة قال أسخاوي فكله أراد علة مانعة من العمل لا الاصطلاحية واطاق بعضهم على مخالفة لا تقدح في الصحة كإرسال ما وصله الثقة حتى قال من الصحيح ما هو معلل كما قال آخر من الصحيح ما هو شأن هذا خلاصة ما في شرح الخبئة وشرحه وخلاصة الخلاصة ومنها ما يسمى علة عقلية وهي في اصطلاح الحكماء ما يحتاج إليه الشيء إما في ماهيته كالمادة والصورة أو في وجوده كالتأخير والفاعل والموضوع وذلك الشيء المحتاج يسمى معلولا وهذا الرأي مما قيل العلة ما يحتاج إليه الشيء في وجوده لعدم توهم خروج علة الماهية عنه وإنما قلنا الرأي لأن علة الماهية لا تخرج من هذا التعريف أيضا لأن المعلول المركب من المادة والصورة يتوقف وجوده أيضا عليهما وتوقف الماهية عليهما لا ينافي ذلك أن قيل يخرج من التعريفين علة عدم الحاجة إلى العلة في عدم مجرد اعتبار عقلي مرجعه عدم غاية الوجود للوجود ثم المحتاج إليه إما أن يكون محتاجا إليه بنفسه أو باعتبار أجزائه فيشتمل التعريف الفلسفة القائمة

المركبة من المادة والصورة والفاعل فانه محتاج اليه باعتبار الفاعل واما ذاته اعني المجموع فهو محتاج الى مجموع المادة والصورة الذي هو عين المعلول احتياج الكل الى جزئه ثم العلة على قسمين علة تامة وتسمى علة مستقلة ايضا وعلة غير تامة وتسمى علة ناقصة وغير مستقلة فالعلة التامة عبارة عن جميع ما يحتاج اليه الشيء في ماهيته وجوده اذ في وجوده فقط كما في المعلول المحيط والناقصة ما لا يكون كذلك ومعناه ان لا يبقى هذا امر آخر يحتاج اليه لا بمعنى ان تكون مركبة من عدة امور البتة وذلك لان العلة التامة قد تكون علة فاعلية اما وحدها كالفاعل الموجب الذي صدر عنه بسيط اذا لم يكن هناك شرط يعتبر وجوده ولا مانع يعتبر عدمه واما امكان الصادر فهو معتبر في جانب المعلول ومن ثمّته فانا اذا وجدنا ممكنا طلبنا علمته فكأنه قيل العلة ما يحتاج اليه الشيء الممكن الخ فلا يعتبر في جانب العلة * واما القائير والاحتياج والوجود المطلق الزائد على ذاته تعالى والوجوب السابق فليس شئ منها مما يحتاج اليه المعلول بل هي امور اضافية ياتزعمها العقل من استبعاد وجود العلة لوجود المعلول وحكم العقل بانه امكن فاحتاج تأثر فيه الفاعل فوجب وجوده فوجد انما هو في الملاحظة العقلية وليس في الخارج الا المعلول الممكن والعلة الموجبة لوجوده فتدبر واما مع الغاية كما في البسيط الصادر عن المختار * وقد تكون مجتمعة من الامور الاربعة او الثلاثة كما في المركب الصادر عن المختار والمركب الصادر عن الموجب * وقد تطلق العلة التامة على الفاعل المستجمع لشروط التأثير اعلم ان العلة مطلقا متقدمة على المعلول تقدما ذاتيا الا العلة التامة المركبة من اربع او ثلث متقدمها على المعلول بمعنى تقدم كل واحد من اجزائها عليها واما تقدم الكل من حيث هو كل ففيه نظر ان مجموع الاجزاء المادية والصورية هو الماهية بعينها من حيث الذات ولا يتصور تقدمها على نفسها فضلا عن تقدمها على نفسها مع انضمام امرين آخرين اليهما وهما الفاعل والغاية واجيب بان المعلول من الماهية المركبة من المادة والصورة انما هو التركيب والانضمام فاللازم تقدم المادة والصورة على التركيب والانضمام فتقدم العلة التامة لا يستلزم تقدم الماهية على نفسها ثم العلة الناقصة اربعة اسام لانها اما جزء الشئ او خارج عنه والاول ان كان به الشئ بالفعل فهو الصورة وان كان به الشئ بالقوة فهو المادة فالعلة الصورية ما به الشئ بالفعل اي ما يقارن لوجوده وجود الشئ بمعنى ان لا يتوقف بعد وجوده على شئ آخر فالباء في به للملابسة فخرج مادة الاول والاجزاء الصورية والجزء الصوري لمادة المركب كصورة الخشب للسريّر فانها اجزاء مادية بالنسبة الى المركب فان العلة الصورية للسريّر هي الهيئة السريّرية وحمل الباء على السببية القريبة يحتاج الى القول بان العلة التامة والفاعل مبيان بعيدان بواقعة الصورة لا يقال صورة السيف قد تحصيل في الخشب مع ان السيف ليس حاملا بالفعل لعدم ترتب آثار السيف عليه لانا نقول الصورة السيفية المهيمنة الحاصلة في الحديد المعين اذا حصلت شخصها حصل السيف بالفعل قطعا

وليصح الحمل في الخشب عين تلك الصورة بل فرد آخر من نوعها به يتحقق بالفعل ما يشهد الخشب وإيضاً الآثار المترتبة على الحديدى ليست آثاراً لنوع السيف بل لصنعه وهو الحديدى الحديدى فتدبر والعلة المادية ما به الشيء بالقوة كالخشب للسرير وليس المراد بالعلة الصورية والمادية في هذا أنهم ما يختص بأجواهر من المادة والصورة الجوهريتين بل ما يعمهما وغيرهما من أجزاء الأعراض التي لا يوجد بها إلا الأعراض إما بالفعل أو بالقوة فاطلاق المادة والصورة على العلة المادية والصورية مبني على التسامح وهاتان العلتان أي المادة والصورة علتان للماهية داخلتان في قوامها كما أنهما عاتقان للوجود أيضاً فتختصان باسم علة الماهية تميزاً لهما عن الباقيين أي العاقل والغاية المتشاركين لهما في علة الوجود وباسم الركن أيضاً وفي الرشيدية العلة ما يحتاج إليه الشيء في ماهيته بأن لا يتصور ذلك الشيء بدونها كالقيام والركوع في الصلوة وتسمى ركناً أو في وجوده بأن كان مؤثراً فيه فلا يوجد بدونها كالمصلي لها أي الصلوة انتهى والثاني أي ما يكون خارجاً عن المعلول أما ما به الشيء وهو الفاعل والمؤثر فالفاعل هو المعطي لوجود الشيء فلهذا للسببية كالنجار للسرير والمجموع من الواجب والممكن وإن كان فاعله جزءاً منه لكن ليس فاعليته إلا باعتبار فاعليته للممكن فيكون خارجاً عن المعلول وأما ما لأجله الشيء وهو الغاية أي العلة الغائية كالجلوس على السرير للسرير وهاتان العلتان تختصان باسم علة الوجود لتوقفه عليهما دون الماهية ثم الأولى لا توجد إلا للمركب وهو ظاهر والثانية لا تكون إلا للفاعل المختار وإن كان الفاعل المختار يوجد بدونها كالواجب تعالى عند الأشعرية فالموجب لا يكون لفعله غاية وإن جاز أن يكون لفعله حكمة وفائدة وقد تسمى فائدة فعل الموجب غاية أيضاً تشبيهاً لها بالغاية الحقيقية التي هي غية للفعل وغرض مقصود للفاعل والغاية علة لعلية العلة الفاعلية أي أنها تفيد فاعلية الفاعل إذ هي الجاعذة للفاعل على الابتعاد وتأخرة وجوداً عن المعلول في الخارج إذ الجلوس على السرير إنما يكون بعد وجود السرير في الخارج لكن يتقدم عليه في العقل أن قلت حصر العلة الفاعلة في الأربع منقوض بالشرط مثل الموضوع كالثوب المصانغ والآلة كالقدوم للتجار والمعارن كالمعين للمنشأ والوقت كالصيف لصيف الاديم والداعي الذي ليس بغاية كالجوع للأكل وعدم المانع مثل زوال الرطوبة للاحراق وبالمعد مثل الحركة في المسافة للوصول إلى المقصد لأن كلا منها علة لكونه محتاجاً إليه وخارج عن المعلول مع أنه ليس ما منه الشيء ولا ما لأجله الشيء قلت إنها بالحقيقة من تمة الفاعل لأن المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية والقائير سواء كان مستقلاً بنفسه أو بمساعدة امر آخر ولا يكون كذلك إلا باستجماع الشرائط وارتفاع الموانع فالمراد بما به الشيء ما يستقل بالسيببية والتأثير كما هو المتبادر من الهواء كالبخار أو بانضمام امر آخر إليه فيكون ذلك هذا القسم مشتقاً على صور الفاعل المستقل بنفسه وذات الفاعل والشرائط وعلى أن كل واحد منها مما يحتاج إليه المعلول وعلى أنها ناقصة إنما المتروك تفصيله وبما أن اشتباهه على تلك الأمور وقد جعل من تمة المادة لأن القابل إنما يكون قابلاً بالفعل في

مفصول الشرائط ومنهم من جعل الإدوات من ثمة الفاعل و ما عداها من ثمة المادة و تقرير ذلك على طور ما سبق و على هذا فلا يرد ما قيل سلمنا ان المواد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية وبالمادة هو القابل بالفعل لكن كلما ذكرنا من الشروط والآلات و رفع المانع و المعد مما يحتاج اليه المفعول و لا يصدق عليه احد تلك الاقسام و لا نعني بعدم الحصر الا وجود شئ يصدق عليه المقسم و لا يصدق عليه شئ من الاقسام ان قلت عدم المانع قيد عديمي فلا يكون جزوا من العلة التامة و الا لا تكون العلة التامة موجودة قلت العلة التامة لا تجب ان تكون وجودية بجميع اجزائها بل الواجب وجود العلة الموجودة منها لكونها مفيدة للوجود و لا امتناع في توقف الوجود على قيد عديمي ومنهم من خمس القسمة و جعل هذه المذكورات شروطا و قال العلة العانصة ان كانت داخلية في المفعول فمادية ان كان بها وجود الشئ بالقوة و الا فصورية و ان كانت خارجة ففاعلية ان كان منها وجود الشئ و غائية ان كان لاجلها الشئ و شرط ان لم يكن منها وجود الشئ و لا لاجلها و لا يضر خروج الجنس و الفصل و ان كانا من العلل الداخلة لكنهما ليسا مما يتوقف عليه الوجود الخارجي و الكلام فيه ذلك ان تقول في تفصيل اقسام العلة الناقصة بحيث لا يحتاج الى مثل تلك التكاليف بان ما يتوقف عليه الشئ اما جزء له او خارج عنه و الذاتي اما محل للمقبول فهو الموضوع بالقياس الى العرض و المحل القابل بالقياس الى الصورة الجوهرية المعينة فانها محتاجة في وجودها الى المادة و ان كانت مطلقا علة لوجود المادة و اما غير محل له فاما منه الوجود و اما لاجل الوجود و الا هذا و لا ذلك و حينئذ اما ان يكون وجوديا و هو الشرط او عديميا و هو عدم المانع و اما المعد و هو ما يكون محتاجا اليه من حيث وجوده و عدمه معا فداخل في الشرط باعتبار و في عدم المانع باعتبار و الاول اعني ما يكون جزوا اما ان يكون جزوا عقليا و هو الجنس و الفصل او خارجيا و هو المادة و الصورة

*** فائدة *** حيث يذكر لفظ العلة مطلقا يراد به الفاعلية و يذكر البواقي بارصافها و باسماء اخرى و كما يقال لعل الماهية جزء و ركن يقال للمادية مادة و طينة باعتبار ورود الصور المختلفة عليها و قابل و هيولى من جهة استعدادها للصور و عنصر ان منها يبدأ التركيب و اسطقس ان اليها ينتهي التحليل و يقال للغائية غاية و غرض و تقسيمات اخرى * العلة مطلقا فاعلية كانت او صورية او مادية او غائية قد تكون بسيطة ففاعلية كطبائع البسائط العنصرية و المادية كهيولاتها و الصورية كصورها و الغائية كوصول كل منها الى مكانه الطبيعي و قد تكون مركبة ففاعلية كمجموع الفعل و الصورة بالنسبة الى الهيولى على ما تقرر من ان الصورة شريكة لفاعل الهيولى و المادية كالعناصر الاربعة بالنسبة الى صور المركبات و الصورية كالصورة الانسانية المركبة من صور اعضائها الآلية و الغائية كمجموع شري المانع و لقاء الحبيب بالنسبة الى الصورة الشوقية و ايضا كل واحد من العلل اما بالقوة الفاعلية كالطبيعة بالنسبة الى الحركة حال حصول الجسم في مكانه الطبيعي و المادية كالنفس بالنسبة الى الانسانية و الصورية كصورة الماء حال كون هيولها ملازمة لصورة الهواء و الغائية

لكلّاء الحبيب قبل حصوله واما بالفعل فالفاعلية كالطبيعة حال كون الجسم متحركا الى مكانه الطبيعي وعلى هذا القياس • وايضا كل واحد منها اما كلية او جزئية فالفاعلية الكلية كالبناء للبيت و الجزئية كبناء البناء له وعلى هذا القياس • وايضا كل واحد منها اما ذاتية او عرضية فالعلة الذاتية تطلق على ما هو معلول حقيقة و العلة العرضية تطلق باعتبارين احدهما اقتدار شيى بما هو علة حقيقة فان الشئ اذا اقتنر بالملة الحقيقية اقتنرا مصححا لاطلاق اسمها عليه يسمى علة عرضية و ثانيهما اقتدار شئ ما بالمعلول كذلك فان الملة بالقياس الى ذلك الشئى المقرن بالمعلول تسمى علة عرضية فالفاعلية العرضية كالسقمونيا بالنسبة الى البرودة فان السقمونيا يسهل الصفراء المرجبة لسخونة البدن المانعة عن تبريد الباردة التي في البدن اياه فلما زال المنع عنه برّده بطبعها فالعمل الصادر عن الاجزاء الباردة التي في البدن اعني التبريد ينسب بالعرض الى ما يقرنها و يزيل مانعها و هو السقمونيا و العادية العرضية كالخشب لتسريع اذا اخذ مع صفة البياض مثلا فان ذات الخشب علة مادية ذاتية و ما يقرنها اعني الخشب ماخوذا مع صفة البياض علة مادية مع صفة البياض و الصورية العرضية كصورة السرير اذا اخذت مع بعض عوارضها و الغائية العرضية كشرى الداع ايضا مثلا بالنسبة الى السفر اذا كان المقصود منه لقاء الحبيب و حصل بتدبمه شراء الداع ايضا وايضا كل واحد من العلل اما عامة او خاصة فالعامة تكون جنسا للملة الحقيقية كالصانع الذي هو جنس للبذء و الخاصة هي لعلة الحقيقية كالبناء وكذلك سائر العلل وايضا كل واحد منها قريبة او بعيدة فالفاعلية القريبة كالعقوبة بالنسبة الى الحمى و البعيدة كالاختقان مع الامتلاء بالنسبة الى الحمى وايضا كل منها مشتركة او خاصة فالفاعلية المشتركة كبذء واحد لبيوت متعددة و الخاصة كبذء واحد لبيت واحد وعلى هذا القياس • **فائدة •** ومن العال المعددة ما يودي الى مثل كالحركة الى منتصف المسافة المودية الى الحركة الى منتهاها او الى خلاف الحركة الى البرودة المودية الى السخونة التي هي مخالفة للحركة لها او الى ضد الحركة الى فوق المودية الى الحركة الى الاسفل والاعداد قريب كاعداد الخجين بالنسبة الى الصورة الانسانية او بعيد كاعداد النطفة بالنسبة اليها ومن العلل العرضية ما هو علة معدة ذاتية بالنسبة الى ما هو علة فاعلية عرضية له فان شرب السقمونيا علة فاعلية عرضية لحصول البرودة مع انه علة معدة ذاتية لحصول البرودة • **فائدة •** الفرق بين جزئية العلة المؤثرة الى الفاعلية وشرطها في القانير هو ان الشرط يتوقف عليه تاثير المؤثر لا ذاته كهبوسة الحطب للاحراق ان النار لا تؤثر في الحطب بالاحراق الا بعد ان يكون يابسا والجزء يتوقف عليه ذات المؤثر فيتوقف عليه تاثيره ايضا لكن لا ابتداء بل بواسطة توقفه على ذاته المتوقفة على جزءه و عدم المانع ليس مما يتوقف عليه التاثير حتى يشارك الشرط في ذلك بل هو كاشف عن شرط وجودي كزوال انيم الكشف عن ظهور الشمس الذي هو الشرط في تجفيف الثياب وعدة من جملة الشروط نوع من التجوز وفي اصطلاح منبذني الاحوال من المتكلمين صفة توجب لمحلها حكما والمراد بالحقيقة

الموجودات بله على عدم تجويز تحليل الحال بالحال كما هو رأي الأكثرين او الثابتة ليشتمل ما ذهب اليه ابوهاشم من تحليل الاحوال الاربعة بالحال الخامس ومعنى الايجاب ما يصح قولنا وجد فوجد اي ثبت الامر الذي هو العلة فنثبت الامر الذي هو المعلول والمراد لزوم المعلول للعلة لزوما عقليا مصححا لترتيبه بالفاء عليها دون العكس وليس المراد مجرد التعقيب فخرج بقيد الصفة الجواهر فانها لا تكون عللا للاحوال ويتناول الصفة القديمة كعلم الله تعالى وقدرته فانها علتان لعالميته وقادريته والمحدثة كعلم الواحد منا وقدرته وسوادة وبياضه والمعنى ان العلة صفة قديمة كانت او محدثة توجب تلك الصفة اي قيامها بحكمها كما اي اثرا يترتب على قيامها بان يتصف ذلك المحل به ويجري عليه وفي قولهم لمحلها اشعار بان حكم الصفة لا يتعدى محل تلك الصفة فلا يوجب العلم والقدرة والارادة للمعلوم والمقدور والمراد حكما لانها غير قائمة بها كيف ولو اوجبت لها احكاما لكان المعدوم الممتنع اذا تعلق به العلم متصفا بحكم ثبوتي وهو محال واعلم ان هذا التعريف انما كان على اصطلاح مثبتتي الاحوال دون نفيها لان المثبتين كلهم قائلون بالمعاني الموجبة للاحكام في محالها وهي عندهم ملل تلك الاحكام ونفاة الاحوال من الاشاعة لا يقولون بذلك ان عندهم لا عليا ولا معلولية فيما سوى ذاته تعالى فضلا عن ان يكون بطريق الايجاب والزم العقلي لا للموجود ولا للحال اما عدم العلية للاحوال فظاهر لعدم قولهم بالحال واما عدم العلية للموجود فلاستناد الموجودات كلها عندهم اليه تعالى ابتداء والمعلول على هذا التعريف هو الحكم الذي توجبه الصفة في محلها وهذا التعريف هو الاقرب واما نحو قولهم العلة ما توجب معلولها عقيبا بالاتصال اذا لم يمنع مانع او العلة ما كان المعتل به معللا وهو اي كون المعتل به معللا قول القائل كان كذا لاجل كذا كقولنا كانت العالمية لاجل العلم فندري اما الاول فلان المعلول مشتق من العلة ان معناه ماله علة فيتوقف معرفته على معرفتها فلزم الدور واما الثاني فلانه عرّف العلة بالمعتل والمعتل ومعرفة كل منهما موقوفة على معرفة العلة وقولهم العلة ما يغير حكم محلها اي يذقله من حال الى حال او العلة هي التي يتجدد بها اي يتجدد بها الحكم يخرج الصفة القديمة ان لا تغدير ولا تجدّد فيها مع انها من الملل فان علمه تعالى علة موجبة لعالميته عندهم ولك ان تاخذ من كل هذه التعريفات المزيفة للعلة تعريفات للمعلول فتقول المعلول ما اوجبه العلة عقيبا بالاتصال اذا لم يمنع مانع او المعتل والمعتل بالعلة او ما كان من الاحكام متغيرا بالعلة او ما يتجدد من الاحكام بالعلة فائدة الفرق بين العلة والشرط على راي مثبتتي الاحوال من وجوه الاول العلة مطردة فحيثما وجدت وجد الحكم والشرط قد لا يطرد كالحيوة للعلم مانها شرط للعلم وقد لا يوجد معها العلم الثاني العلة وجودية اي موجودة في الخارج باتفاقهم والشرط قد يكون عدميا كاتفاه اعداد العلم بالنسبة الى وجوده ان لا معنى للشرط الا ما يتوقف عليه المشروط في وجوده لا ما يؤثر في وجود المشروط حتى يتبين ان يكون عدميا وقيل الشرط لابد ان يكون وجوديا ايضا الثالث قد يكون الشرط متعددا كالحيوة وانتفاء

الاضداد بالنسبة الى وجود العلم او مركبا بان يكون مدة امور شرطا واحدا للمشروط الرابع الشرط قد يكون محل الحكم بخلاف العلة اي محل الحكم لا يجوز ان يكون علة للحكم لانه لا يكون مؤثرا فيه بل المؤثر عليه فذلك المحل التي هي العلة لكن محل الحكم يكون شرطا للحكم من حيث انه يتوقف وجوده عليه الخامس العلة لا تنعكس اي لا تكون العلة معلولة لمعلولها بخلاف الشرط فانه يجوز ان يكون مشروطا لمشروطه ان قد يشترط وجود كل من الامرين بالآخر قال به القاضي وعنى بالتوقف الماخوذ في تعريف الشرط عدم جواز وجوده بدون الموقوف عليه و به قال ايضا المحققون من الاشاعرة و مذهبه بعضهم و الحق الجواز ان لم يوجب تقدم الشرط على المشروط بل يكفي بمجرد امتناع وجود المشروط بدون الشرط كقيام كل من البيئتين المتساندتين بالآخرى فان قيام كل منهما يمتنع بدون قيام الاخرى ومثل ذلك يصح دور معية و الاستحالة فيه السادس الشرط قد لا يبقى ويبقى المشروط وذلك اذا توقف عليه المشروط في ابتداء وجوده دون دوامه كتعلق القدرة على وجه التأثير فانه شرط الوجود ابتداء لا دواما فلذلك يبقى الحادث مع انقطاع ذلك التعلق السابغ الصفة التي هي علة كالعلم مثلا له شرط كالمحل والحيدة و ليس له علة فان العلم من قبيل الذوات وهي لا تعلل بخلاف الاحكام فاعلة لا تكون معلولة في نفسها بخلاف الشرط فانه قد يكون معلولا فان كون الشيء حيا شرط لكونه عالما مع ان كونه حيا معلول للحياة النامس العلة مصححة لمعلولها اتفاقا بخلاف الشرط ان فيه خلاف التاسع الحكم الواجب لم يتفق على عدم شرط بل اتفق على انه لا يوجد بدون شرط كالعالمية له تعالى فانها مشروطة بكونه حيا وقد يختلف في كون الحكم الواجب معللا بعلة فان منبثي الاحوال من الاشاعرة يعلمونه بصفات موجودة و من المعتزلة ينقرونه سوى البهشية فانهم يعللون الاحمال بالاحمال و ان شئت الزيادة على هذا فارجع الى شرح المواقف •

المعلول يطلق على معان عرفتها قبيل هذا •

العليل المريض وعند المحدثين هو المعلول وقد مر في لفظ العلة •

الاعلال بكسر الهمزة عند الصرفيين تغيير حرف العلة بالقلب او الاسكان او الحذف للتخفيف و يسمى تعليلة واعتلا ايضا و حروف العلة الالف و الواو و الياء فلا يقال لتغيير الهمزة باحد الثلاثة اي بالقلب او الحذف او الاسكان اعلال بل تخفيف همزة و لا ببدال غير حروف العلة و لا الحذف و لا سلكه اعلال ولا يقال ايضا لتغيير حروف العلة للاعراب لا للتخفيف اعلال كمسلمين و ابيه و قد اشتهر في اصطلاحهم الحذف الاعلالي للحذف الذي يكون لعلته موجبة على مبيد الاطوار كحذف الف عشا و ياء قاض و الحذف الترخيمي و الحذف لا لعلته للحذف غير المطرد كحذف لام يد و دم و ان كان ايضا حذفنا للتخفيف و لفظ القلب مختص في اصطلاحهم ببدال حروف العلة و الهمزة بعضها مكان بعض و المشهور في غير الاربعة لفظ الابدال هكذا في الرضي شرح الشافية و غيره •

الإعتلال عند الصرفيين هو الاعتلال كما يستفاد من الضروري •

المعتل عند المحققين هو المعلول كما عرفت في لفظ العلة وعند الصرفيين اسم أو فعل فيه حرف علة أصلية فمثل مضروب صحيح إذ الواو فيه زائدة فإن كان حرف العلة فاء يسمى معتل الفاء و معتلا بالفاء و مثالا كوعد و يسرو ان كان عيناً يسمى معتل العين و معتلا بالعين و اجوف و ذا الثلاثة كقال و باع و ان كان لاماً يسمى معتل اللام و معتلا باللام و ناقصا و منقوصا و ذا الاربعة كدعا و رمى و ان كان فاء و لاماً يسمى لفيفاً مفروقاً كوتى و ان كان فاء و عينا كيوم و ربح او عينا و لاماً كطوى يسمى افيفاً مقروناً فان كانا من جذس نحوحي فلفيف باعتبار و مضاعف باعتبار و ما فيه الواو يسمى معتلاً واوياً و ما فيه الياء يسمى معتلاً يائياً و المعتل عند النحاة كلمة في لامها حرف علة فاجوف و المثال من الصحيح عندهم كما في الفوائد الضيائية و قد سبق ايضا في لفظ الصحيح •

التعليل في اللغة مصدر علّل اي سقى سقيا بعد سقي و عند اهل المناظرة تبين علة الشيء كذا في شرح آداب المسعودي و يطلق ايضا على ما يستدل فيه من العلة على المعلول و يسمى برهانا لميا ايضا كما في شرح المواقف • و في الرشيدية و الشارع في الدليل اللامي يسمى معللا بالكسر انتهى و التعليل عند الصرفيين هو الاعتلال • و حسن التعليل عند اهل البديع هو ان يدعى اوصف علة مناسبة له باعتبار لطيف غير مطابق لما في نفس الامر و في لفظ الحسن سبق بيانه مستوفى •

المعلل بالفتح عند المحققين هو الحديث الذي ظهر فيه علة كما عرفت في لفظ العلة •

العملي بفتح العين و الميم المنسوب الى العمل و هو كل فعل يكون من الحيوان بقصد و هو اخص من الفعل لانه قد ينسب الى الجمادات كما في جامع الرموز في الخطبة • و في عرف العلماء يطلق على ما يقابل النظري و قد سبق في اول المقدمة معانيهما •

العامل هو عند النحاة ما اوجب كون آخر الكلمة على وجه مخصوص من الاعراب • قد اشتهر فيما بينهم ان الاسم هو الاصل في الاعراب و ان المضارع قد تطفل عليه بسبب المضارعة فاعلم ان تعلق الفعل و ما اشبهه من الحروف و الاسماء وغيرها بالاسم المتمكن سبب لثبوت وصف فيه كالفاعلية و المفعولية و الاضافة و هذه معان معقولة تستدعي نصب علامة يستدل بها عليها فجعلوا الاعراب الذي هو الرفع و النصب و الجر دلائل عليها و سمو تلك المعاني مقتضيات لاعراب و سمو الاشياء التي تعلقها بالاسم المتمكن سبب لحدوث هذه المعاني عوامل و كذلك مضارعة الفعل المضارع بالاسم تستدعي اجراء حكم الاسم عليه في الاعراب و جعلوا مضارعة الاسم مقتضية لاعرابه و سمو المعنى الذي هو به او فرحظا من المضارعة اعني وقوعه ووقع الاسم عامل الرفع و الحرف الذي هو معه في تقدير الاسم او ما اشبهه اعني ان و اخواتها عامل النصب و الحرف الذي جزمه اي قطعه عن تقدير الاسمية و ما اشبهه اعني ان و اخواتها عامل الجزم اذا منعت

هذا وقد عرفت معنى التعريف فان العامل بسببه يحدث المعنى المقنضي لكون آخر الكلمة على وجه مخصوص من الاعراب كذا في الضوء • ثم العوامل قسمان لفظية وهي ما يتلفظ بها حقيقة او حكما ومعنوية وهي ما لا يكون له اثر في اللفظ اصلا لا حقيقة ولا حكما كرافع المبتدأ والخبر والفعل المضارع وقد يطلق العامل المعنوي على ما لا يكون عامليته باعتبار لفظ الكلام ومنطوقه بل باعتبار معنى خارج عنه يفهم من نحوى الكلام كمعنى الإشارة او التدبیه في قائما في قولنا هذا زيد قائما ويقابله العامل اللفظي بمعنى ما يكون عامليته باعتبار لفظ الكلام ومنطوقه سواء كان ملفوظا حقيقة او حكما كعامل الظرف فانه مقدر بفعل أو اسم فاعل و توضيحه يطلب من شرح الكافية في بحث الحال •

الاستعمال قيل مرادف العادة وميل لا وقد سبق في فصل الدال المهملة وفي تعريف الحقيقة اللغوية • واما الماء المستعمل فعند الفقهاء كل ماء ازيل به حدث او استعمل في البدن على وجه القرية كما وقع في كتب الفقه •

المعاملة هي عند الفقهاء عبارة عن العقد على العمل ببعض الخارج مع سائر شرائط جوازها كذا في متاخرى المالكية وتطلق المعاملات ايضا على الاحكام الشرعية المتعلقة بامر الدنيا باعتبار بقاء الشخص كالبيع والشراء والاجارة ونحوها وقد سبق في المقدمة في تفسير علم الفقه •

العول بالعتم وسكون الواو عند اهل الفرائض هو ضد الرد كما سبق في فصل الدال من باب الزاد المهملتين •

فصل الميم • العجمة بالضم وسكون الجيم هي كون الكلمة من غير اوضاع العربية كدخول و لوط ولا يعرف ذلك الا بالسمع وهي من احد اسباب منع الصرف كما في الارشاد وهي اعم من التعريب كما مر في فصل الباء الموحدة •

المعجم اسم مفعول امت از تعجيم وتعجيم در لغت كالمه را كه عجمي نيست عجمي ساختن ومعجم در اصطلاح لفظي كه عجم از كلام عرب بلام خود نقل كرده باشند باندك تغييری اصلي بود يا معرب يا مولد كذا في شرح نصاب الصبيان •

العدم بالضم وسكون الدال المهملة وضممتين وفتحتين ايضا بمعنى نيستي كما في المنتخب فالعدم يقابل الوجود كما ان العدمي يقابل الوجودي كما يجيء في فصل الدال من باب الواو ودر كشف اللغات ميگویند در اصطلاح منصوبه عدم اعيان ثابتة را گویند يعني صور عليه و حكماء ماهیات مذكوره را گویند و المعدوم يقابل الموجود كما يجيء في لفظ المعلوم •

العزم بالفتح والضم وسكون الزاد المعجمة هو جزم الارادة اى الميل بعد التردد الحاصل من الدوامي المختلفة المنجملة من الاراء العقلية والشهوات والنغزات النفسانية فان لم يترجم احد الطرفين حصل

المختار أن ترجح حصل العزم وهو من الكيفيات النفسانية كذا في شرح المواقف في خاتمة القدرة وفي التعاريف حاشية شرح الوفاة الذية والعزم متحدان معنى انتهى • وقيل من لم يوطن نفسه على المعصية وإنما مر ذلك بفكرة من غير استقرار يسمى هذا هماً ويفرق بينه وبين العزم بأن في العزم يوطن نفسه على المعصية ولذا يأنم بالعزم على المعصية قال القاضي وإلى هذا ذهب جماعة السلف وأهل العلم من الفقهاء والمحدثين •

العزم قد سبق في لفظ الإرادة في فصل الدال من باب الرأء المهملتين •

^١ **العزيمة** عند الأصوليين مقابلة للرخصة كما مر في فصل الصاد من باب الرأء المهملتين وهي تشتمل الفرض والواجب والسنة والنفل والمباح والحرام والمكروه - وقيل هي الفرض والواجب والحرام والمكروه لا غير إذا السنة شرعت تكميلاً للفرائض وتبعاً لها وكذا النفل شرع جبراً للنقصان تمكن في العزيمة وهي الفرض كذا في معدن الغرائب •

العصمة بالكسر وسكون الصاد هي عند الأشاعرة أن لا يخلق الله في العبد ذنباً بناء على ما ذهبوا إليه من استئذان الأشياء كلها إلى الفاعل المختار ابتداء - وقيل العصمة عند الأشاعرة هي خلق قدرة الطاعة وتجدي في لفظ اللطف أيضاً • وعند الحكماء ملكة نفسانية تمنع صاحبها من الفجور أي المعاصي بناء على ما ذهبوا إليه من القول بالانجاب واعتبار استعداد القوابل وتوقف على العلم بمعائب المعاصي ومناقب الطاعات فإنه الزاجر عن المعصية والداعي إلى الطاعة لأن الهيئة المانعة من الفجور إذا تحققت في النفس وعلم صاحبها ما يترتب على المعاصي من المضار وعلى الطاعات من المزايا تصير راسخة فيطاع ولا يعصي وتؤكد هذه الملكة في الأنبياء بتدافع الوحي اليهم بالأوامر والنواهي والاعتراض عليهم على ما يصدر عنهم من الصفات سهواً أو عمداً عند من يجوز تعمدوها ومن ترك الأولى والأفضل فإن الصفات الفسادية تكون في ابتداء حصولها أحوالاً أي غير راسخة ثم تصير ملكات أي راسخة في محلها بالتدريج • وقيل العصمة خاصية في نفس الشخص أو في بدنه يمنع بصيبتها صدور الذنب عنه ورد ذلك بالعقل والقلب أما العقل فلأنه لو كان كذلك لما استحق صاحبها المدح على عصمته ولا تمتنع تكليفه وبطل الأمر والنهي والثواب والعقاب وأما النقل فللقوله تعالى قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إليّ فإن الآية تدل على أن النبي مثل الأمة في جواز صدور المعصية عنه • **فائدة** • اختلف في عصمة الملائكة فللنفاي وجوه منها قوله تعالى (أجعل فيها من يفسد فيها الآية) إذ في هذا القول منهم غيبة لمن يجعله الله خليفة بذكر مثالبه وفيه المحجب وتركبة النفس وللمثبت أيضاً وجوه منها قوله تعالى لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون ولا قاطع فيه أي في هذا المبحث والغاية الظن • **فائدة** • أجمع أهل الملل والشرائع كلها على وجوب عصمة الأنبياء من تعمد الكذب فيقال المعجزة على صدقهم فيه كدعوى الرماله وما يبلغونه من الله إلى الخلق

و في جواز صدور الكذب عنهم فيما ذكر سهوا ونسيانا خلاف فممنعه الاستاذ ابو اسحق وكثير من الائمة وجوزوه لقاضي واما ما حوى الكذب في التبليغ من الكفر وغيره فالكفر اجتمعت الامة على عصمتهم عنه قبل النبوة وبعدها ولا خلاف لاحد منهم في ذلك الا ان الازارقة من الخراج جوزوا عليهم الذنب و كل ذنب عندهم كفر عزم لهم تجويز الكفر بل يحكى عنهم بجواز بعثة نبي عالم الله تعالى انه يكفر بعد نبوته نعوذ بالله من هذا القول الباطل واما غير الكفر فاما كبائر او صفائر وكل منهما اما عمدا او سهوا اما الكبائر عمدا فممنعه الجمهور من المحققين والائمة الا الحشوية والاكثر على امتناعه سمعا وقالت المعتزلة بل عقلا واما سهوا فجوزوه الاكثرون واختار خلافه واما الصفائر عمدا فجوزوه الجمهور الا الجبائي فانه لم يجوز ظهور صغيرة الا سهوا وهذا فيما ليس من الصفائر الخسئية وهي ما يلحق بها فاعلها بالاراذل والسفلة ويحكم عليه بالخسة ودناءة الهمة كسرقة حبة او لقمة واما صدور الصفائر سهوا فهو جائز اتفاقا من اكثر الاشاعرة واكثر المعتزلة الا الصفائر الخسئية وقال الجاحظ يجوز صدور غير الصفائر الخسئية سهوا بشرط ان يذنبوا عليه فيتنهبوا عليه وقد تبعه كثير من المتأخرين من المعتزلة كالنظام والاصم وجعفر بن بشرويه ويقول الاشاعرة هذا كله بعد الوحي والنبوة واما قبل ذلك فقال اكثر اصحابنا لا يمتنع ان يصدر عنهم كبيرة وقال اكثر المعتزلة يمتنع الكبيرة وان ماتب منها وقالت الروافض لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة لا عمدا ولا سهوا ولا خطأ في التداريل بل هم مبدعون عنها باسرها قبل الوحي وبعده وان شئت الزيادة فارجع الى شرح المواقف وشرح الطوالع * اعلم ان العصمة المؤتممة عند الفقهاء هي عصمة نفس من القتل حقا لله تعالى والعصمة المقومة هي عصمة نفس من القتل حقا للبعد كذا في جامع الرموز في كتاب الجهاد في بيان الاراضي العشرية والخراجية *

العظم بالفتح وسكون الظاء المعجمة استخوان وعرفه الاطباء بانه عضو بسيط يبلغ مائة الى حد لا يمكن تثنيته ومن لا يعد الاسنان من العظام بل يعدها من الاعصاب الصلبة الغضروفية يزيد قيد غير حساس لخارجها فانهم اختلفوا في كون العظم حساسا ومجموع العظام في البدن الانساني مائتان وثمانية واربعون سوى السمسمانيات والعظم الامي *

العظم بالضم عند المنجمين يطلق على قدر من القدار المتزائدة كما يجيء في فصل الراد المهمة من باب القاف وعند المهندسين يطلق على قسم الكمية المتصلة * وفي بعض حواشي تحرير اقليدس الكمية المتصلة يقال لاقسامها وهي الخط والسطح والجسم والمكان والزمان اعظام والاعظام اذا نسب بعضها الى بعض وقد بعضها ببعض يقال لها مقادير انتهى كلامه *

الا عظم هو عند المهندسين اسم لجذر ذي الاسمين الرابع وقد مر في فصل الوار من باب السين المهمة * العلم بفتح العين واللام عند النحاة قسم من المعرفة وهو ما وضع لشئ بعينه غير متناول

فهي بوضع واحد نقولهم لشيء بعينه أي متلبس بعينه أي لشيء معين شخصا كان وهو العلم الشخصي كزبد
 راجحها وهو العلم الجنسي و علم الجنس و العلم الذهني كاسامة واحترز بهذا من النكرة و الاعلام الغالبة التي
 تعينت لفرد معين لغلبة الاستعمال فيه داخلية في التعريف لان غلبة استعمال المستعملين بحيث اختص
 العلم الغالب لفرد معين بمنزلة الوضع من وضع المعين فكان هؤلاء المستعملين و ضموا للمعين و قولهم
 غير متنازل غيره أي حال كون ذلك الاسم الموضوع لشيء معين غير متنازل غير ذلك الشيء باستعماله
 فيه و احترز به عن المعارف كلها و القيد الاخير لكلا يخرج الاعلام المشتركة كذا في الفوائد الضيائية اعلم ان
 هذا التعريف مبني على مذهب المتأخرين الداهيين الى ان ما سوى العلم معارف رضية ايضا
 لا استعمالية كما هو مذهب الجمهور اذ لو لم يكن كذلك فقولهم غير متنازل غيره مما لا يحتاج اليه لخروج
 ما سوى العلم من المعارف بقيد الوضع لانها ليست موضوعة لشيء معين بل لمفهوم كلي الا انه شرط
 حين الوضع ان لا يستعمل الا في معين كما مر في لفظ المعرفة و اعترض عليه بان العلم الشخصي ليس
 موضوعا لشيء معين لان الموضوع للشخص من وقت حدوثه الى فناءه لفظ واحد و الشخص الذي
 لوحظ حين الوضع يتبدل كثيرا فلا محالة يكون اللفظ موضوعا للشخص لكل شخص تشخص ملحوظ بامر
 كلي فالعلم كالمضمر واجيب بان وجود الماهية لا ينفك عن تشخص باقي بقاء الوجود يعرف بعوارض
 بعده و تلك العوارض تتبدل و ياخذ العقل العوارض المتبدلة امارات يعرف بها ذلك التشخص فاللفظ
 موضوع للشخص بذلك التشخص لا للمتشخص بالعوارض و لو كان التشخص بالعوارض لكان للجزيئي اشخاص
 متحدة في الوجود و ما اشتهر من ان التشخص بالعوارض مسامحة مارة بانه امر يعرف بعوارض
 و اما ان ذلك التشخص هل هو متحقق مبرهن او مجرد توهم فمؤكد الى علم الكلام والحكمة و لا حاجة لنا
 اليه في وضع اللفظ للشخص لان ايمانا كان يكفي فيه بغي ان العلم لو كان موضوعا للشخص بعينه لم يصح
 تسمية الآباء ابناهم المتولدة في غيبتهم باعلام و تاريخه بانه تسمية صورة او امر بالتسمية حقيقة او وعد بها
 بعيد و ان الوضع في اسم الله مشكل حينئذ لعدم ملاحظته بعينه و شخصه حين الوضع و بعد لم يعلم بالوضع
 له بشخصه للمخاطبين به و انما يفهم منه معين مشخص في الخارج بعنوان ينحصر فيه و لذا قيل انه
 اسم للمفهوم الكلي المنحصر فيه تعالى من الواجب لذاته او المستحق بالعبودية لذاته الا ان يراد
 بالشيء بشخصه كونه متعيينا بحيث لا يحتمل التعدد بحسب الخارج و لا يطلب له منع العقل عن
 تجويز الشركة فيه و قال بعض البلغاء العلم ما وضع لشيء بشخصه و هذا انما يصح ان لم يكن علم الجنس
 علما عند اصحاب فن البلاغة لانه دعت اليه ضرورات نحوية و هم في سعة عنه و لا يكون غير العلم
 موضوعا لشيء بشخصه بخلاف ما سوى العلم معارف استعمالية كما هو مذهب الجمهور هكذا
 يستفاد من الاطول في باب المسمى اليه في بيان فائدة جعله علما قيل الاعلام الجنسية اعلام حقيقة كالاعلام

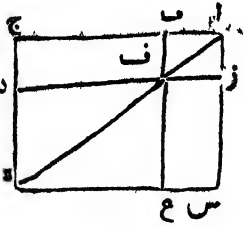
الشيء الذي كان منهما إشارة اجزائه للفظ الى حضور المسمى في الذهن انما كانت المنكر ان ليس فيه الخلقة
 الى المعلوم من حيث هو معلوم وقيل علم الجنس من الاعلام التقديرية واللفظية لان الحكم اللفظية من وتوحيده
 مستقدا وهذا حال وصفا للمعرفة وموصونا بها ونحو ذلك هي التي اضطررتهم الى الحكم بكونه علما حتى تكلفوا
 فيه ما تكلفوا هكذا يستفاد مما ذكر في المطول وحاشيته للسيد السخنة والفرق بين علم الجنس واسم الجنس
 قد مر في لفظ اسم الجنس وفي بعض حواشي الالفية اسم الجنس موضوع للفرد لا على التعمين كالاسم
 وعلم الجنس موضوع للحقيقة فقط وعلم النوع موضوع للفرد المعين لا على التعمين كندوة وعلم الشخص للفرد
 المعين على الخصوص ناسم الجنس فكرة لفظا ومعنى وعلم الجنس معرفة لفظا لا معنى وعلم الشخص معرفة
 لفظا ومعنى وعلم النوع كذلك فالخاص ان الفرد المعين يتعدد في العلم النوعي ويتحد في العلم الشخصي
 انتهى * التقسيم * العلم اما قصدي وهو ما كان بالوضع شخصيا كان او جنسيا او اتفاقيا وهو الذي يصير
 علما لا بوضع واضح معين بل انما يصير علما لاجل الغلبة وكثرة استعماله في فرد من افراد جنسه بحيث
 لا يذهب الوهم عند اطلاقه الى غيره مما يتناوله اللفظ كذا في المعانيب والعلم الموضوع اي القصدي اما
 منقول او مرتجل فان ما صار علما بغلبة الاستعمال لا يكون منقولا ولا مرتجلا كما في شرح التسهيل وفي
 اللب العلم الخارجي اي الشخصي منقول او مرتجل فخرج من هذا العلم الذهني اي الجنسي
 والمنقول وهو ما كان له معنى قبل العلمية ثم نقل عن ذلك المعنى وجعل علما لشيء اما منقول عن
 مفرد سواء كان اسم عين كثور واسد او اسم معنى كفضل واياس او صفة كحاتم او فعلا ماضيا كضرب
 وكسب او فعلا مضارعا كغلب ويشكر او امرا بقطع همة الوصل لتحقيق النقل كاصح بكسر الهمزة
 والهميم او موتا كبة وهو لقب عبد الله بن حارث او عن مركب سواء كان جملة نحو تابط شرا او غير
 جملة سواء كان بين اجزائه نسبة كالمضاف والمضاف اليه كعبد مضاف او لم يكن كعليك وجيبوبة
 هكذا في اللب والمفصل * وقيل الاعلام كلها منقولة ولا يضر جهل اصلها وهو ظاهر مذهب سيبويه
 كذا في شرح التسهيل والمرتجل هو ما وضع حين وضع علما ابتداء اما قياسي وهو ما لم يعرف له
 اصل مادة بل هيئة بان يكون موافقا لوزن اصل في اسماء الاجناس والافعال ولا يكون مخالفا لاصل فيها من
 الاظهار والادغام والاعلال والابدال ونحو ذلك مما ثبت في اصول لاوزان نحو غطفان واما غان وهو
 ما لم يعرف له اصل هيئة بان يكون مخالفا لاوزان الاصول بتصحيح ما يعمل مثله نحو مكروة والقياس حكاية
 كمنافاة او بالعكس كحذوة علما لرجل والقياس هيئة وبانفكاك ما يندم كحسب اسم رجل والقياس مصحوب
 بالعكس وبانفتاح ما يكسر كوهب بفتح الهاء اسم رجل والقياس الكسر او نحو ذلك ويمكن في المرتجل الضامة
 القول بالينقيز والينقيز شال حديث بعد النقل كذا في الارشاد وشرح اللب ثم في شرح اللب انما لم يسم
 التخصيص المرتجل الى المفرد المركب كما قسم المنقول اليها لعدم مجيئه في ذلك انتهى هو العلم الذهني

أي المكني أما اسم غير كناية وإما اسم معني وهو على نوعين أحدهما أي مصدر كجنان علم التصحيح
أو كجنت كغيب علم الجنس فقرة اليوم الذي الت فيه وكذا سحر فانه علم الجنس سحر اللية التي انت
فهي الدليل على علميتها منع الصرف وإما لفظ يوزن به كقولهم قائمة على وزن فاعلة وإما كناية كقفل وفلانة
فالهما كنايةتان عن زيد وصلة وعن فاطمة ومثلهما فيجريان مجرى المكني عنه أي يكونان كالعلم كذا في
شرح اللب والعلم الاتفاقي على قسمين مضاف نحو ابن عمر فانه غلب بالإضافة على عبد الله بن عمر من بين
أخوته ومصرف باللام نحو النجم فانه غلب على الثريا بالاستعمال والصق فانه غلب بالاستعمال على
خويلد بن فضيل ومنه ما لم يرد بمنزلة الاستعمال كالدبران والعذيق والجمالك والثريا لأنها غلبت على
الكواكب المخصوصة من بين ما يوصف بهذه الأوصاف وإن كانت في الأصل أسماء اجناس وإنما قيل منه
لأنها ليست في الظاهر صفات غالبية كالصق وإنما هي أسماء موزوعة باللام في الأصل إعلم لمسيمياتها
والتجوي صفات وما لم يعرف بالاشتقاق من هذا النوع فملحق بما عرف كالمشترى والمريخ كذا في العباب
فالاعلام الاتفاقية لا تكون إلا مركبة لحصرها في القسمين ولذا قال صاحب العباب لما كان اسم الجنس إنما يطلق
على بعض أفراد المعين إذا كان معرنا باللام أو بالإضافة كان العلم الاتفاقي قسمين معروف باللام أو مضاف
وأيضا العلم ثلاثة أقسام لقب وكنية واسم لانه أما مصدر باب أو أم أو الأول الكنية والثاني أما مشعر بالمدح
أو الذم أو الأول اللقب والثاني الاسم فعلى هذا يتقابل الأقسام بالذات وفي شرح الأوضح ناقل عن الإمام أن من
الكنية ماصدر بابن لو بنت وقال الفاضل الشريف في شرح المفتاح الكنية علم صدر باب أو أم أو ابن أو بنت
واللقب علم يشعر بمدح أو ذم مقصود منه قطعا وماعدا هما من الاعلام يسمى أسماء فعلى ما ذكره الاسم
المقابل لللقب قد يشعر بالمدح أو الذم ولا يكون المشعر بالمدح أو الذم مطلقا لقبا بل إذا كان المقصود به
عقد إطلاقه المدح أو الذم ولذا قيل الغرض من وضع الألقاب الإشعار بالمدح والذم وقد يتضمنهما الأسماء
وإليه لم يقصد بالوضع إلا تمييز الذات لتكون تلك الأسماء منقولات من معان شريفة أو خسيسة كمحمد وعلي
والمسند أو لاشتهار الذات في ضمنها بصفة محمودة أو مذمومة كحاتم ومادر انتهى والفرق بين اللقب
والكنية بالحيثية فاشعار بعض الكنى بالمدح أو الذم كابي الفضل وابي الجهم لا يضر وبعض أئمة الحديث
يصل المصدر باب أو أم مضافا إلى اسم حيوان أو إلى ما هو صفة الحيوان كنية وإلى غير ذلك لقبا كابي تراب
ثم يصار للعلم بالمدح أو الذم باعتبار معناه الأصلي فانه قد يلاحظ في حال العلمية تبعاً ولذلك ينهون شرما
أن يذكر الشخص بعلمه الدال في اسمه على ذم إذا كان يتأذى به ويتعاشى عادة أن يذكر من يقصد
توكيده به فلهذا قد يطلق الاسم على ما يعم الأقسام الثلاثة هذا كخلاصة ما في الأطول وما ذكره الفاضل
الجلبي في حاشية الأطول والتلويح وفي بعض الحواشي المتعلقة على شرح النخبة قيل العلم أن دل على
مدح أو ذم فلهذا يمدح باب أو أم أو ابن أو بنت أو هو ابن صدر بأحداهما كنية ودل عليه أولا والاسم أهم فلهذا

قَالَ التَّفَنُّارَانِي الْقَهْمِي * وَإِذَا اجْتَمَعَ لِلرَّجُلِ اسْمٌ غَيْرُ مَضَافٍ وَلَقَبٍ يَضَافُ إِلَيْهِ الْاِسْمُ الْاَلْفُ نَحْوُ مَعْنِيهِ
 كَرَزُ كَمَا فِي الْمَفْصَلِ * فَائِدَةٌ * وَقد سَمَوْا مَا يَتَّخِذُونَهُ وَيَالْفَوْنَهُ مِنْ خَيْلِهِمْ وَابِلِهِمْ وَغَنَمِهِمْ وَكَلَابِهِمْ
 بِأَعْلَامٍ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا مَخْتَصٌ بِشَخْصٍ بَعِيْذُهُ يَعْرِفُونَهُ بِهِ كَالْأَعْلَامِ فِي الْإِنْسَانِيِّ نَحْوُ آفَوحٍ وَفَاحٍ وَشَذَقُمْ وَعَلِيَّانَ
 وَنَحْوِهَا وَمَا لَا يَتَّخِذُ وَلَا يُؤَلَّفُ فَيَحْتَاجُ إِلَى التَّمْيِيزِ بَيْنَ أَفْرَادِهِ كَالطَّيْرِ وَالْوَحْشِ وَغَيْرِ ذَلِكَ فَإِنَّ الْعِلْمَ بِهِ
 لِلْجِنْسِ بِأَمْرِهِ لَيْسَ بَعْضُهُ أَوْلَى بِهِ مِنْ بَعْضٍ نَادَا قُلْتُ أَبُو بَرَأْفَشٍ وَابْنُ دَابَّةٍ وَاسْمُهُ وَتُعَالَةُ فَكَانَتْ
 قُلْتُ الضَّرْبُ الَّذِي مِنْ شَاهِدٍ كَيْتٌ وَكَيْتٌ وَمِنْ هَذِهِ الْإِبْطَانِ مَا لَهُ اسْمُ جِنْسٍ وَاسْمُ عِلْمٍ كَالْأَسَدِ وَاسْمُهُ
 وَالتَّعْلِبُ وَتُعَالَةُ وَمَا لَا يَعْرِفُ لَهُ اسْمٌ غَيْرُ الْعِلْمِ نَحْوُ ابْنِ مِقْرَضٍ وَحَمَارِ قَبَّانٍ وَقد يَوْضَعُ لِلْجِنْسِ اسْمٌ
 وَكُنْيَةٌ كَمَا قَالُوا لِلسَّدِّ اسْمُهُ وَابْنُ الْحَارِثِ وَمِنْهَا مَا لَهُ اسْمٌ وَلَا كُنْيَةٌ لَهُ كَقَوْلِهِمْ قُتْمٌ لِلضَّبْعَانِ وَمَا لَهُ كُنْيَةٌ
 وَلَا اسْمٌ كَابِي بَرَأْقَشٍ كَذَا فِي الْمَفْصَلِ * فَائِدَةٌ * وَمِنْ الْعِلْمِ مَا لَزِمَ بِهِ الْإِلَامُ كَالْمَسْمُومِ مَعَهَا نَحْوُ الْفَرَزْدَقِ
 وَكَالْغَالِبِ بِهَا نَحْوُ الصَّعْقِ كَمَا مَرَّ وَكَالْعِلْمِ الَّذِي تُذْنِي نَحْوَ الزَّيْدَانِ أَوْ جَمْعِ كَالزَّيْدَانِ وَالْفَوَاطِمِ وَكَالْكُنْيَةِ
 عَنْ أَعْلَامِ الْبَهَائِمِ كَالْغُلَّانِ كُنْيَةٌ عَنْ نَحْوِ لَاحِقٍ وَشَدَقُمْ وَالْفَلَانَةُ كُنْيَةٌ عَنْ نَحْوِ خُطَّةٍ وَهَيْلَةٍ وَمِنْهُ مَا جَارَتْ
 إِلَيْهِ كَالْعِلْمِ الَّذِي كَانَ قَبْلَ الْعِلْمِيَّةِ مُصَدَّرًا نَحْوَ الْفَضْلِ أَوْ مُشْتَقًّا نَحْوِ الْحَارِثِ أَوْ كَانَ مَأْوَلًا وَوَاحِدًا مِنْ
 جِنْسِهِ أَيْ بَقَرَةٍ مِنْ أَفْرَادِ حَقِيقَتِهِ الْكَلِيَّةِ الْمَوْضُوعِ لَهَا الْعِلْمُ بِالِاشْتِرَاكِ الْإِتْفَانِي * ذَاكَ لِأَنَّهُ لَمَّا وَضَعَهُ الْوَاضِعُ
 لِمَسْمُومٍ ثُمَّ وَضَعَهُ لِمَسْمُومٍ آخَرَ صَارَتْ نَسْبَتُهُ إِلَى الْجَمِيعِ بَعْدَ ذَلِكَ نَسْبَةً وَاحِدَةً مِثْلَهُ رَجُلًا فَاجْرِي مِجْرَاهُ
 وَبِهَذَا الْإِعْتِبَارُ قِيلَ جَازَ الْإِلَامُ فِيهِ حَتَّى اجْتَرَى لِذَلِكَ عَلَى إِضَافَتِهِ إِضْأًا نَحْوَ زَيْدِنَا فَعَلَى هَذَا الطَّرِيقِ
 لَا يَتَكْرَّرُ عِلْمُ الْجِنْسِ لِأَنَّهُ مِنْ شَرْطِهِ أَنْ يَوْجِدَ الْإِشْتِرَاكُ فِي التَّسْمِيَةِ وَالْمَسْمُومِ بِعِلْمِ الْجِنْسِ وَاحِدٌ لَا تَعْدُدُ فِيهِ
 الْإِلَامُ إِلَّا أَنْ يَوْجِدَ اسْمٌ مُشْتَرَكٌ أَطْلَقَ عَلَى نَوْعَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ ثُمَّ رَوَدَ الْإِسْتِعْمَالُ فِيهِ مَرَادَانَهُ وَاحِدٌ مِنَ الْمَسْمُومِينَ بِهِ
 وَتَمِيلُ طَرِيقُ التَّنْكِيرِ أَنْ يَشْتَهَرَ الْعِلْمُ بِمَعْنَى مِنَ الْمَعْنَايِ فَيَجْعَلُ الْعِلْمُ بِمَنْزِلَةِ اسْمِ الْجِنْسِ كَمَا فِي قَوَائِمِ
 لِكُلِّ فِرْعَوْنَ مُوسَى أَيْ لِكُلِّ جَبَّارٍ مَبْطُلٍ فَهَارٍ مُحَقَّقٍ فَعَالٍ هَذَا الطَّرِيقُ لَا شَبَهَةَ فِي إِسْكَانِ تَنْكِيرِ عِلْمِ الْجِنْسِ
 مِثْلُ أَنْ يُقَالَ فَرَسَتْ كُلُّ إِسْمَةٍ أَيْ كُلُّ نَالِعٍ فِي السَّجَاعَةِ كَذَا فِي الْعِبَابِ وَهُوَ أَيْ تَنْكِيرُ الْعِلْمِ قَلِيلٌ كَمَا فِي
 شَرْحِ اللَّبِّ * فَائِدَةٌ * إِذَا اسْتَعْمَلَ الْفَلْظُ لِلْفَلْظِ كَانَ عِلْمًا لَهُ وَلَا اتِّحَادَ إِذَا الدَّالُّ مَحْضُ الْفَلْظِ وَالْمَدْلُولُ لَفْظُ
 ذُو دَلَالَةٍ أَوْ عَدِيمِهَا وَعَلَى هَذَا كَانَ نَحْوُ جَسَقٍ مِمَّا لَمْ يَوْضَعْ لِمَعْنَى مَوْضُوعًا إِضْأًا كَزَيْدٍ وَيَجْرِي هَذَا الْوَضْعُ
 فِي كُلِّ لَفْظٍ مَوْضُوعٍ اسْمًا كَانَ أَوْ فِعْلًا أَوْ حَرْفًا أَوْ مُرَكَّبًا تَامًا أَوْ غَيْرَهُ أَوْ غَيْرَ مَوْضُوعٍ وَلَا يَثْبُتُ الْإِشْتِرَاكُ لَكِنَّا
 فِي الْمُنْقُولَاتِ وَ لَيْسَ أَحَدُهُمَا بِالنَّسْبَةِ إِلَى الْآخَرِ مِجَازًا بِخِلَافِ الْمُنْقُولَاتِ لِأَنَّ وَضْعَ الْعِلْمِ لَا يَخْتَصُّ بِقَوْمٍ
 قَوْمٌ قَوْمٌ فَيَكُونُ مَسْمُومًا بِالنَّسْبَةِ إِلَى كُلِّ قَوْمٍ حَقِيقَةً كَذَا فِي الْعَصْدِيِّ * وَالْعِلْمُ عِنْدَ الْفَهْنَدِسِيِّينَ عِبَارَةٌ عَنْ
 مَجْمُوعِ الْمُتَمَمِّينَ وَاحِدِ الشَّكْلَيْنِ الْمُتَوَازِيَيْنِ إِضْأًا لِلَّذَيْنِ يَكُونَانِ بَيْنَهُمَا أَيْ بَيْنَ الْمُتَمَمِّينَ بِالْعِلْمِ مَجْمُوعٌ ثَلَاثُ

هكذا يستفاد من تحرير افليكس و حواشيه •

يستفاد من تحرير افليكس و حواشيه •



العلامة بالفتح عند الصولييين ما تعلق بالشئ من غير تأثير فيه و لا ترفق له عليه الا من جهة انه يدل على وجود ذلك الشئ فتباين الشرط و العلة و السبب و المشهور انها ما يكون علما على الوجود من غير ان يتعلق به وجوب

و لا وجود كتكبيرات الصلوة فانها تدل على الانتقال من ركن الى ركن كذا في القلوبي في باب الحكم •

العالم بفتح الهم في اللغة اهم لما يعلم به شئ مشتق من العلم و العلامة على الاظهر كخاتم لما يختم به و طابع لما يطبع به ثم غلب في الاستعمال فيما يعلم به الصانع و هو ما سوى الله تعالى من الموجودات اي المخلوقات جوهرها كان او عرضا لانها لامكانها و انتقارها الى مؤثر واجب لذاته تدل على وجوده فخرجت صفات الله تعالى لانها قديمة غير مخلوقة فعلى هذا كل موجود عالم لانه مما يعلم به الصانع و لذا جمع على عوالم و جمعه على عالمين و عالمون باعتبار انه غلب على اطلاق منها و قيل العالم اسم وضع انبوى العلوم من الملائكة و الثقلين اي الجن و الانس و تناوله الغير على سبيل الاحتجاج و قد يطلق على مجموع اجزاء الكون اي على مجموع المخلوقات من باب تغليب الهم في معظم افراد المسمى كتغليب اسم القرآن في مجموع ابعاض التذليل فانه و ان وقع عليه و على كل بعض من ابعاضه من جهة الوضع بالسوية لكنه مستعمل فيه غالبا و التغليب في بعض الافراد لا يمنع الاستعمال في غيره هكذا يستفاد من اسرار الفاتحة و شرح القصيدة الفارسية و البرجندي حاشيته • معيني • ثم في البرجندي و اما العالم في عرف الحكماء فقال العلامة في نهاية الادراك ان العالم اهم لكل ما وجوده ليس من ذاته من حيث هو كل و يقسم الى روحاني و جسماني و قد يقال العالم اسم لجملة الموجودات الجسمانية من حيث هي جملة و هي ماحواء السطح الظاهر من الفلك الاعلى انتهى • و في شرح المواقف قال الحكماء لا عالم غير هذا العالم اعني ما يحيط به سطح محدد الجهات و هو اما اعيان او اعراض انتهى • و يسمون العناصر و ما فيها بالعالم السفلي و عالم الكون و الفساد و الاملاك و ما فيها عالما علويا و اجراما اثمدية و افلاطون يسمي عالم العقل بعالم الربوبية كما في شرح اشراق الحكمة و در لطائف اللغات ميگوید عالم بفتح لام در اصطلاح صوفيه عبارتست از ظل ثاني حق كه اعيان خارجيه باشد و صور علميه كه عبادت از اعيان ثابته است اعلم ان العوالم و ان لم تحصر ضرورياتها لامتناع حصر الجزئيات امكن حصر كلياتها و اصولها الحاصرة كالحصارها في الغيب و الشهادة لانقسامها الى الغائب عن الحس و الشاهد

في تحرير افليكس تعريف العلم مذكور بهذه العبارة - العلم هو مجموع المنعمن واحد متوازي الاضلاع الذين بينهما - و تعريف المنعمن قد مر في المتن •

له • في الإنسان الكائن كل عالم ينظر الحق سبحانه إليه بالإنسان يسمى شهادة وجودية • كل عالم ينظر الحق من غير واسطة الإنسان يسمى غيبا والغيب على نوعين غيب جملة الحق تعالى مفصلة في علم الإنسان وغيب جملة مجمله في قابلية علم الإنسان فالغيب المفصل في العلم يسمى فيجاء وجوديا وهو كعالم الملكوت والغيب المجمل في القابلية يسمى غيبا عدميا وهي كالعوالم التي يعلمها الله تعالى • نعم فمنها ما فيها فهي عندنا بمثابة العدم فذلك معنى الغيب العدمي ثم ان هذا العالم الدنيوي الذي ينظر إليه بواسطة الإنسان لا يزال شهادة وجودية ما دام الإنسان واسطة نظر الحق فيها فاذا انتقل الإنسان منها نظرا لله تعالى الى العالم الذي انتقل إليه الإنسان بواسطة الإنسان فصار ذلك العالم شهادة وجودية و صار العالم الدنيوي غيبا عدميا ويكون وجود العالم الدنيوي حينئذ في العلم الألهي كوجود الجنة والدار البقيّة في علمه سبحانه فهذا هو عين غذاء العالم الدنيوي وعين القيمة الكبرى والساعة العامة انتهى • ومم صاحب القصيدة الفارسية الغيب على ثلاثة أقسام وعبر عنها بالغيب والملكوت والجبروت فتركب المحدثات الغائبة عن الحس على اسم الغيب وعبر عن الذات القديمة بالجبروت وعن صفاتها الجسمية بالملكوت فرقا بين المحدث والقديم والذات والصفات ودر شرح منتهي مولوي روم مي آرد مرتبة احدث را عالم غيب نیز گویند • و در اسرار الفاتحه گوید عالم بر اربع فطر مجموعست از در جز از خلق و از امر الاله الخالق و الامر پس عالم باین اعتبار دو شد عالم خلق و عالم امر باز در درجه دیگر تجلی کرد پدید آمد ملک و ملکوت ملک تجلی عالم خلق است و ملکوت تجلی عالم امر است ملک همه خلق ازان اوست له ملک السموات و الارض ملکوت جملة امر بدست اوست بیده ملکوت کل شیخ پس عالم باین حساب چهار شد انگاه پنجم عالمست که بر مجموع این هر چهار مشتملست و سبب پیوند این عوالم اوست و آن عالم جبروت است انتهى و فی کشف الغائب عالم الامر و يقال له عالم الملكوت و عالم الغیب ایضا عند المتصوفة يطلق على عالم وجد بلا مدة و بلا حدود مثل العقول و النفوس كما ان الخلق يطلق على عالم وجد بمادة كالاملاك و العناصر و الموالید الثلاثة و يسمى ایضا بعالم الخلق و عالم الملك و عالم الشهادة انتهى • و یرويه ما قيل عالم الامر ما لا يدخل تحت الصراحة و المقدار و فی شرح المثنوي عالم ملک کذا یکتب از اجسام و اعراض و بعالم شهادت و عالم اجسام نیز معنی است و عالم ملکوت عبارتست از حایي نفوس سمایه و بشریه و آنرا عالم مثال نیز گویند انتهى و در مجمع الملوک گویند که عالم ملکوت عالم باطن را گویند و عالم ملک عالم ظاهر را گویند و در جامي دیگر گویند که ملکوت از بالائی مرتب تا تحت الارض است و ما مولی این جبروت است و عالم الاحسان عالم ايقان است بواسطه مشاهدات و تجلی ذات و صفات انتهى • و فی الانسان الكامل عالم القدس عبارة عن التغائی الالهية المقدمة عن الاحکام الخلقية و الخلق الكونية • و فی موضع آخر گفته عالم القدس هو عالم اصناف الحق و صفاته انتهى • و در

كشف اللغات ميگوید عالم معنی نزد صوفیه عبارت از ذات و صفات و الحاد است و عالم علوی آن جهان
و عالم ارواح و عالم قدسی و عالم النسیم هو کرة البحار كما یجیی فی فصل الوار من باب الکف و می
اسرار الفاتحة قد یقسم العالم الی الكبير و الصغير و اختلف فی تفسیرهما فقال بعضهم العالم الكبير هو
ما فوق السموات و الصغير هو ما تحتهما و قيل الكبير ملکوت السموات و الصغير ملکوت الارض و قيل الكبير هو
القلب و الصغير النفس و الجمهور علی ان العالم الكبير عبارة عن السموات و الارض و ما بينهما و العالم الصغير
هو الانسان چرا که هرچه در جهان خلق است همان در عالم خالق است و هرچه در مجموع عالم خلق و امر
است همان در ذات انسان که عالم صغیرش خوانند موجود است زیرا که نابش از عالم خلق است
و روحش از عالم امر و تفصیل این موجب اطناب است از اسرار الفاتحة طلب باید کرد .

بالعلم بالکسر و حکون اللم فی عرف العلماء یطلق علی معان منها الادراک مطلقا تصورا کان او تصدیقا
یقینیا او غیر یقینیا و الیه ذهب الحكماء * و منها التصدیق مطلقا یقینیا کان او غیره قال السيد السند فی
حواشی العزدي لفظ العلم یطلق علی المقسم و هو مطلق الادراک و علی قسم منه و هو التصدیق اما بالاشتراك
بالی یوضع بازائه ایضا و اما بغلبة استعماله فیه لکونه مقصودا فی الاکثر و انما بقصد التصور لاجله * و منها
التصديق یقینیا فی الخیالی العلم عند المتکلمین لامعنی له سوى یقین و فی الاطول فی باب التشبيه العلم
بمعنی یقین فی اللغة لانه من باب افعال القلوب انتهى * و منها ما یتناول الیقین و التصور مطلقا فی
شرح التجريد العلم یطلق تارة و یراد به الصورة الحاصلة فی الذهن و یطلق تارة و یراد به الیقین مقط
و یطلق تارة و یراد به ما یتناول الیقین و التصور مطلقا انتهى * و قيل هذا هو مذهب المتکلمین كما ستعرفه
و منها التعقل كما عرفت و منها التوهم و التعقل و التخيل فی تهذیب الکلام انواع الادراک احساس
و تخيل و توهم و تعقل و العلم قد یقال لمطلق الادراک و للثلاثة الاخيرة و لآخر و للتصديق الجازم
المطابق الثابت * و منها ادراک الکلي مفهومها کان او حکما و منها ادراک المركب تصورا کان او تصدیقا
و قد عرفت فی لفظ المعرفة فی فصل الغاد و منها ادراک المسائل عن دلیل * و منها نفس المسائل
المبدلة * و منها الملكة الحاصلة من ادراک تلك المسائل و البعض لم یشرط کون المسائل صدالة و قال العلم
یطلق علی ادراک المسائل و علی نفسها و علی الملكة الحاصلة منها * و العلوم المدونة تطلق ایضا علی هذه
المعانی الثلاثة الاخيرة و قد سبق توضیحها فی ارائل المقدمة و منها ملكة یقدر بها علی استعمال موضوعات ما
یحیو فیرض من الإغراض صادرا عن البصيرة بحسب ما یمکن فیها و یقال لها الصنعة ایضا کذا فی
المطالع فی بحث التشبيه و رده السيد السند بان الملكة المذكورة المسماة بالصناعة فانما هی فی العلوم العملية
المتعلقة بکيفية العمل لا بطب و المنطق و تخصیص العلم بازائها غیر محقق کیف و قد یدکر العلم
فی مقابلة الصناعة نعم إطلاقه علی ملكة الادراک بحیث یتناول العلوم النظرية و العملية غیر بجید

مناسب للعرف انتهى أعلم ان في العلم مذاهب ثلاثة الاول انه ضروري يتصور ماهيته بالكنه فلا يحيد واختاره الرازي و الثاني انه نظري لكن يعسر تحديده وبه قال امام الحرمين والغزالي وقالا بطريق معرفته القسمة والمثال اما القسمة فهي ان تميزه عما يلتبس به من الاعتقادات فنقول مثلا الاعتقاد اما جازم او غيره و الجازم اما مطابق او غير مطابق و المطابق اما ثابت او غير ثابت فقد خرج عن القسمة اعتقاد جازم مطابق ثابت و هو العلم بمعنى اليقين فقد تميز عن الظن بالجزم و من الجهل المركب بالمطابقة و عن تقليد المصيب بالثابت الذي لا يزول بتشكيك المشكك قيل القسمة انما تميز العلم التصديقي عن الاعتقادات فلا تكون مفيدة لمعرفة مطلق العلم افول لا اشتباه للعلم بسائر الكيفيات النفسانية و لا العلم التصوري انما الاشتباه للعلم التصديقي و القسمة المذكورة تميزه عنهما فحصل معرفة العلم المطلق و اما المثال فكان يقال العلم هو المشابه لادراك الباصرة او يقال هو كاعتقادنا ان الواحد نصف الاثنين و الثالث انه نظري لا يعسر تحديده و ذكر له تعريفات الاول للحكماء انه حصول صورة الشيء في العقل و بعبارة اخرى انه تمثيل ماهية المدرك في نفس المدرك و هذا مبني على الوجود الذهني و هذا التعريف شامل للظن و الجهل المركب و التقليد و الشك و الوهم و تسميتها علما يخالف استعمال اللغة و العرف و الشرع ان لا يطبق على الجاهل جهلا مركبا و لا على الظان والشاك و الواهم انه عالم في شيء من تلك الامتمعات و اما التقليد فقد يطلق عليه العلم مجازا و لا مشاحة في الاصطلاح و المبحوث عنه في المنطق هو العلم بهذا المعنى لان المنطق لما كان جميع قوانين الاكتساب فلا بد لهم من تعميم العلم ثم العلم ان كان من مقولة الكيف فالمراد بحصول الصورة الصورة الحاملة و فائدة جعله نفس الحصول التنبيه على لزوم الاضافة فان الصورة انما تسمى علما اذا حصلت في العقل و ان كان من مقولة الافعال فالتعريف على ظاهرة لان المراد بحصول الصورة في العقل اتصافه بها وقبوله ايها العلم ان العلم يكون على وجهين احدهما يسمى حصوليا و هو حصول صورة الشيء عند المدرك و يسمى بالعلم الانطباعي ايضا لان حصول هذا العلم بالشيء انما يتحقق بعد انتقاش صورة ذلك الشيء في الذهن لا بمجرد حضور ذلك الشيء عند العالم و الآخر يسمى حضوريا و هو بحضور الاشياء انفسها عند العالم كعلمنا بذواتنا و الامور القائمة بها و من هذا القبيل علمه تعالى بذاته و بباطن المعلومات و منهم من انكر العلم الحضورى و قال ان العلم بانفصنا وصفاتنا النفسانية ايضا حصولي وكذلك علم الواجب تعالى وقيل علمه تعالى بحصول الصورة في المجردات فان جعل التعريف للمعنى اعم الشامل للحضورى والحصولي بانواعه الاربعة من احساس و غيره و بما يكون نفس المدرك و غيره فالمراد بالعقل الذات المجردة و مطلق المدرك و بالصورة ما يعم الخارجية والذهنية اي ما يتميز به الشيء مطلقا و بالحصول الذبوت و الحضور سواء كان بنفسه او بمثاله و بالمفايزة المستفادة من الظرفية اهم من الذاتية و الاعتبارية وبقي معنى مند كما اختاره المحقق الدواني و لا يخفى ما فيه

من التكاليف البعيدة عن الفهم * و ان جعل التعريف للخصوص كان التعريف على ظاهره المراد بالعقل قوة النفس تدرك الغائبات بنفسها والمحمومات بالوسائط و بصورة الشيء ما يكون آلة لامتياز سواد كان نفس ماهية الشيء او شبيها له و الظرفية على الحقيقة أعلم ان القائلين بان العلم هو الصورة مرتان مرة تدعي وتزعم ان الصور العقلية مثل و اشباح الامور المعلومة بها مخالفة لها بالماهية وعلى قول هؤلاء لا يكون الاشياء وجوده ذهني بحسب الحقيقة بل بحسب المجاز كان يقال مثلا النار موجودة في الدهن و يراد انه يوجد فيه شبح له نسبة مخصصة الى ماهية النار بسببها كان ذلك الشبح علما بالدار لا بغيرها من الماهيات و يكون العلم حينئذ من مقولة الكيف و يصير العلم و المعلوم متغايرين ذاتا و اعتبارا و مرة تدعي ان تلك الصورة مصارية في الماهية الامور المعلومة بها بل الصور هي ماهيات المعلومات من حيث انها حاصلة في النفس فيكون العلم و المعلوم متحدين بالذات مختلفين بالاعتبار و على قول هؤلاء ينون للاشياء وجودا خارجي و ذهبي بحسب الحقيقة و التعريف الثاني للعلم مبني على هذا المذهب و على هذا قال الشيخ الادراك الحقيقة المتمثلة عند المدرك و الثاني لبعض المتكلمين من المعتزلة انه اعتقاد الشيء على ما هو به و المراد بالشيء الموضوع او النسبة الحكمية اي اعتقاد الشيء على وجه ذلك الشيء متلبس به في حد ذاته من الثبوت و الانتفاء و فيه انه غير مانع لدخول التقليد المطابق فزيد لدفعه عن ضرورة او دليل اي حال كون ذلك الاعتقاد المطابق كائنا عن ضرورة او دليل و اعتقاد المقلد و ان كان ناشيا عن دليل ان قول المجتهد حجة للمقلد الا ان مطابقتها ليست ناشية عن دليل و لذا يقلده فيما يصيب و يخطي لكنه بقي الظن الصادق الساصل عن ضرورة او دليل ظني داخلا فيه الا ان يخص الاعتقاد بالاجاز اصطلاحا و يرد ايضا عليهم خروج العلم بالمستحيل فانه ليس شيئا تفاديا ومن انكر تعلق العلم بالمستحيل فهو مكابر للبديهي و منافض لكلامه لان هذا الانكار حكم على المستحيل بانه لا يعلم ويستدعي العلم بامتناع الحكم على ما ليس بمعلوم الا ان يقال المستحيل شيء لغة و لو صحارا و فيه انه يلزم حينئذ استعمال المجاز في التعريف بلا قرينة و ايضا يرد عليهم خروج العلم التصوري لعدم اندراج في الاعتقاد بانه عبارة عن الحكم الذهني و الثالث للقاضي ابي بكر الباقلاني انه معرفة المعلوم على ما هو به فيخرج عنه علم الله تعالى اذ لا يسمى علمه معرفة اجماعا لغة و لا اصطلاحا مع كونه معتبرا بان لله تعالى علما حيث اثبت له تعالى علما و عالمية و تعلقا اما لاحدهما او لكليهما كما ينبغي فيكون العلم المطلق مشتركا معنويا عنده يبين حكم الواجب و علم الممكن فلا بد من دخوله في تعريف مطلق العلم بخلاف المعتزلة فانهم لا يعترفون العلم الزائد و يقولون انه عين ذاته تعالى فلفظ العلم عندهم مشترك لفظي فالتعريف المذكور يكون لمطلق العلم المحاذات اذ لا مطلق سواء و لذا لم يورد النقض عليهم بعلمه تعالى و ايضا نفى دور اذ المعلوم مشتق من العلم و معناه ما من شأنه ان يعلم اي ان يتعلق به العلم فلا يعرف الا بعد معرفته و ايضا بقيد على ما هو

به قيد واحد وانما العلم المصور لا يكون الا كذلك لان ادراك الشيء لا على ما هو به جهالة مصورة ان لا يقال في اللغة والعرف والشرح للجاهل جهلا مركبا انه عارف كيف يلزم حينئذ ان يكون الجاهل الياس اعرفهم والواقع للمحقق ابي الحسن الاشعري فقال تارة بالقياس الى متعلق العلم هو ادراك المعلوم على ما هو به وفيه دور وتارة بالقياس الى محل العلم هو الذي يوجب كون من قام به عالما وبعبارة اخرى فهو الذي يوجب لمن قام به اسم العالم وفيه دور ايضا وايقنا الادراك مجاز عن العلم والجهل لا يحتل في الحدوث ان اجيب بان الادراك عند الماتقيين مشتهر في العلم بالمعنى المقابل للظن والشك والجهل والتقليد والمجاز المشهور حقيقة مرفية فهو صحيح استعماله قلنا لم يندفع بذلك تعريف الشيء بنفسه فكأنه قيل هو علم المعلوم وايضا فيه زيادة قيد على ما هو به فان المعلوم لا يكون الا كذلك الخامس لان نورك انه ما يصح لمن قام به اتقان الفعل اي احكامه وتخليته من رجوه الخلل فان اراد ما يستقل بالصفة فهو باطل قطعا وان اراد ماله مدخل فيها فيدخل القدرة في الحد وتخرج عنه علمنا ان لا مدخل له في صحة الانتقال على رائنا اذ معنى الاتقان الاجتهاد على وجه الاحكام وافعالنا ليست بايجادنا ولوسلم ذلك يرد عليه علم احدنا بنفسه وبالباري تعالى والمستحيل فان ما تعلق به هذا العلم ليس فعلا ولا مما يوضح اتقانه واعلم ان التقليد والظن لا يدخلان في هذا التعريف وكذا الشك والوهم لان اتقسان التخلي وتخليته من رجوه الخلل انما يتصور اذا كان عالما بالمفاسد والمصالح علما يقينا تفصيليا ولذا استدلوا باتقان العالم على علمه تعالى ولهم عبارات قريبة من هذه العبارات كان يقال تبين المعلوم على ما هو به لي كشفه وتمييزه وفيه الزيادة المذكورة والدور وان التبيين مشعر بالظهور بعد الخفاء فنخرج علمه تعالى او يقال هو اثبات المعلوم على ما هو به وفيه الزيادة والدور وانه يلزم ان يكون العالم متا بوجوده تعالى صفتا له تعالى وهو محال او يقال هو الثقة بان المعلوم على ما هو به وفيه الزيادة والدور وانه يوجب كون الباري تعالى واثقا بما هو عالم به وذلك مما يمتنع اطلاقه عليه شرعا السادس للامام الرازي على معنى تقدير تسليمه ان العلم نظري وهو اعتقاد جائز مطابق لموجب اما ضرورة او دليل اي يكون ذلك الامتداد المقيد بالجزم والمطابقة ناشيا من ضرورة او دليل فبقيد الجزم خرج الجاهل المركب وتقليد المصنف فان الاعتقاد وان كان ناشيا عن الدليل من قول المقلد لكن بمطابقته لصفة ناشية منه على اتقاني وقد مر ولا يرد على هذا النقض بعلمه تعالى لان الامام اختار في المطالب العالمية نقى العلم من ذاته تعالى والتمسك له العالمية التي نمرها بالتعلق بين العالم والمعلوم لكنه تخرج هذه التصور لعدم كونها حقيقة مع انه يقال علمنا حقيقة الانسان وعلمنا معنى المثلث الصانع ونحوه فاختار من بين تعريفاته عند المتكلمين لبرائه مما ذكر من الخلل في غيره وختار له المصنف مع التصديق اليقيني انه حقيقة ترجحها تعبيره عن الصافي لا المتكلمين بالثقة والصفة وهي ما يقيم بتعبيره في الدلائل للعلم وشيئا وبقره كوجه الحقيقة

لي توجب لمعلمها الشيء هو النفس تمييزه الشيء عن التمييز المنفرد على الصفه انما هو له لا للصفه خرج
 الصفات التي توجب لمعلمها التمييز نقط لا التمييز وهي ماعدا الصفات الادراكية فان القدرة توجب كون
 معلمها متميزا عن العاجز لا كون معلمها متميزا لشيء بخلاف الصفات الادراكية فانها توجب لمعلمها
 التمييز لا غيرا من التمييز عن الاشياء معا وبقوله يعني المعاني اي ما ليس من الاعيان المحسوسة بالحس
 الظاهر خرج ادراك الحواس الظاهرة و هذا عند من يقول انه ليس بعلم بل ادراك مخالف لماهية العلم
 يحصل بالحواس و اما من يقول بكونه قسما من العلم كالشيخ الاشعري فيترك هذا القيد من التعريف
 ثم منهم من نفى الحواس الباطنة و قال النفس مدركة للجزئيات المعنوية فلم يقيد المعاني بالكلية كما
 في هذا للتعريف فعلى هذا يشتمل العلم العقل و القوه و الخيال كما لا يخفى و منهم من اثبتها فقيدتها
 بما اضراها فادراك الحواس الباطنة فانه ادراك المعاني الجزئية و يحمي ذلك الادراك تخيلا و توهم فالعلم
 عنه بمعنى العقل و بقوله لا يحتمل النقيض اي لا يحتمل ذلك الشيء المتعلق بنقيض ذلك التمييز بوجه
 من الوجوه خرج الظن و الشك و الوهم لانها توجب لمعلمها تمييزا يحتمل النقيض في الحال و كذا الجهل
 المركب و التقليد فانهما يوجبان تمييزا يحتمل النقيض في المال اما في الجهل فلان الواقع يخالفه فيجوز
 ان يطلع عليه و اما في التقليد فلعدم استئساده الى موجب من حش او بديهة او عادة او برهان فيجوز
 ان يزول بتقليد آخر قيل فيه ان اخراج الشك و الوهم من التعريف مما لا يعرف وجهه لان كلاهما تصوران على
 ما بين في موضعه و التصور داخل في التعريف بناء على ان لا نقيض للتصور اصلا و سيجيء تحقيقه في لفظ
 النقيض فلا وجه لاجراجه بل لا وجه لصحته اصلا فلسا الشك و الوهم من حيث انه تصور للنسبة من حيث
 هي هي لا نقيض له وهما بهذا الاعتبار داخلان في العلم و اما باعتبار انه يلاحظ في كل منهما النسبة مع
 كل واحد من النفي و الاثبات على مهيل تجوز المساري و المرجوح و لذا يحصل التردد و الاضطراب له
 نقيض فان النسبة من حيث يتعاق بها الاثبات تناقضها من حيث يتعلق بها النفي و هما بهذين الاعتبارين
 خارجان عن العلم صرح بهذين الاعتبارين السيد الحند في حاشية العنودي ثم ان كان المعروف عاملا
 لعلم الواجب و غيره فيجب ان يراد بالاجاب اعم سواء كان بطريق السببية كما في علم الواجب او بطريق
 المبدأ كما في علم الخلق و ان كان المعروف علم الخلق فيجب تخصيصه بالاجاب العادي على ما هو المذهب
 من ابتدائ جميع المسافات الى الله تعالى ابتداء فالمعنى ان العلم صفة قائمة بالنفس لخلق الله تعالى
 خلقه متعلقا بالشيء ان يكون النفس متميزا له تمييزا لا يحتمل النقيض فعلى هذا الضمير لا يحتمل راجع
 الى المتعلق الدال عليه لفظ التمييز فان التمييز لا يكون الا بشيء فعلم الاحتمال صفة متعلقة و انما لم يكن
 راجعا الى نفس التمييز لانه ان كان المراد به المعنى المصدري اعني كون النفس متميزا فلا نقيض له اصلا
 لان التمييز في التصديق ان كان ما به التمييز اعني الصورة في التصور و النفي في الاثبات في التصديق

فأما معنى لاحتماله نقيض نفسه إذ الواقع لا يكون إلا أحدهما مع مخالفته لما اشتهر من أن اعتقاد الشيء كذا مع العلم بأنه لا يكون إلا كذا علم ومع الاحتمال بأنه لا يكون كذا ظن فانه صريح في أن المتعلق أعني الشيء بمحتمل ثم المتعلق للصورة الماهية والنفي والاثبات الطرفان * ثم المراد بالنقيض أما نقيض المتعلق كما قيل وحينئذ المراد بالتمييز أما المعنى المصدري والمعنى صفة توجب لمحلها أن يكشف لمتعلقها بحيث لا يحتمل المتعلق نقيضه وحينئذ يكون الصفة نفس الصورة والنفي والاثبات لا ما يوجبها أو ما به التمييز وحينئذ تكون الصفة ما يوجبها ولا يخفى ما فيه لأن الشيء لا يكون محتملا لنقيضه أصلا من الصورة والنفي والاثبات كما مر إذ الواقع لا يكون إلا أحدهما فلا وجه لذكره أصلا إلا أن يقال المتعلق وأن لم يكن محتملا لنقيضه في نفس الأمر لكن يحتمله عند المدرك بأن يحصل كل منهما بدل الآخر وهذا غير ظاهر وأما نقيض التمييز كما هو الحقيقي كما قيل أيضا وحينئذ أما أن يراد بالتمييز المعنى المصدري وهو حاصل التكرير الذي سبق وهذا أيضا بالنظر إلى الظاهر لأن التمييز بالمعنى المصدري ليس له نقيض يحتمله المتعلق أصلا وأما ما به التمييز وهذا هو التحقيق الحقيقي فخلاصة التعريف أن العلم أمر قائم بالنفس يوجب لها أمرا به تميز الشيء عما عداه بحيث لا يحتمل ذلك الشيء نقيض ذلك الأمر فإذا تعلق علمنا مثلا بماهية الإنسان حصل عند النفس صورة مطابقة لها لا نقيض لها أصلا بها تميزها عما عداه وإذا تعلق علمنا بأن العالم حادث حصل عندها إثبات أحد الطرفين لآخر بحيث تميزهما عما عداهما لكن قد يكون مطابقا جازما فلا يحتمل النقيض أعني النفي وقد لا يكون فيحتمله العلم ليس نفس الصورة والنفي والاثبات عند المتكلمين بل ما يوجبها فانهم يقولون إنه صفة حقيقية ذات إضافة يخلقها الله تعالى بعد استعمال العقل أو الحواس أو الخبر الصادق تستتبع انكشاف الأشياء إذا تعلقت بها كما أن القدرة والسمع والبصر كذلك وما هو المشهور من أن العلم هو الصورة السامعة فهو مذهب الفلاسفة القائلين بانطباع الأشياء في النفس وهم ينفونهم والتقسيم إلى التصور والتصديق ليس بالذات عندهم بل العلم باعتبار إيجابه النفي والاثبات تصديق وباعتبار عدم إيجابه لهما تصور وعلى هذا قيل بأنه أن خلا عن الحكم فتصور ولا تصديق والمراد بالصورة عندهم الشيء والمثال الشبيه بالتمثيل في المرأة وليس هذا من الوجود الذهني فإن من قال به يقول أنه أمر مشارك للوجود الخارجي في تمام الماهية فلا يرد أن القول بالصورة فرع الوجود الذهني والمتكلمون ينكرونه والمراد بالنفي والاثبات المعنى المصدري وهو إثبات أحد الطرفين لآخر وعدم إثبات أحدهما له ولذا جعلوا متعلقهما الطرفين لا إدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة كما هو مصطلح الفلاسفة فلا يرد أن النفي والاثبات أيضا نقيضين لارتفاعهما من الشك وإرادة الصورة من التمييز ليس على خلاف الظاهر بل مبني على الإسهلة والاعتماد على فهم الجامع للقطع بأن المحتمل للنقيض هو التمييز بمعنى الصورة والنفي والاثبات دون المصدري فقاملي فإن هذا المقام من مطارح الإذكاء * وقيل المراد نقيض الصفة وقوله لا يحتمل صفة للصفة

لا للتمييز وضمير لا يحتمل راجع الى المتعلق فالمعنى صفة توجب تمييزا لا يحتمل متعلقها نقيض تلك الصفة فالتصور حينئذ نفس الصورة لا ما يوجبها وكذا التصديق نفس الاثبات والنفي و التمييز بالمعنى المصدري ولا يخفى انه خلاف الظاهر والظاهر ان يكون لا يحتمل صفة للتمييز ومخالف لتعريف العلم عند القائلين بانه من باب الاضافة وقالوا انه نفس التعلق وعرفوه بانه تمييز معنى عند النفس لا يحتمل النقيض فانه لا يمكن ان يراد فيه نقيض الصفة والتمييز في هذا التعريف بمعنى الانكشاف والام يكن العلم نفس التعلق فالانكشاف التصوري لا نقيض له وكذا متعلقه والانكشاف التصديقي اعنى النفي والاثبات كل واحد منهما نقيض الآخر ومتعلقه قد يحتمل النقيض وقد لا يحتمله * وقد اورد على احد المختار العلوم العادية فانهما تحتمل النقيض والجواب ان احتمال العاديات للنقيض بمعنى انه لو مرض نقيضها لم يلزم منه محال لذاته غير احتمال متعلق التمييز الواقع فيه اي في العلم العادي للنقيض لان الاحتمال الاول راجع الى الامكان الذاتي الثابت للممكنات في حد ذاتها حتى الحسيات التي لا تحتمل النقيض اتفاقا والاحتمال الثاني هو ان يكون متعلق التمييز محتملا لان يحكم فيه المميز بنقيضه في الحال او في المال ومنشاء ضعف ذلك التمييز اما لعدم الجزم او لعدم المطابقة او لعدم استناده الى موجب وهذا الاحتمال الثاني هو المراد والتعريف الاحسن الذي لا تعقيد فيه هو انه صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به فالمذكور يتناول الموجود والمعدوم والممكن والمستحيل بلا خلاف ويتناول المفرد والمركب والكلي والجزئي والتجلي هو الانكشاف التام فالمعنى انه صفة ينكشف بها لمن قامت به ما من شانه ان يذكر انكشافا تاما لا اشتباه فيه واختيار كامة من لا خراج التجلي الحاصل للحيوانات العجم فقد خرج النور فانه يتجلى به بغير من قامت به وكذا الظن والجهل المركب والشك والوهم واعتقاد المقلد المصيب ايضا لانه في الحقيقة عقدة على القلب فليس فيه انكشاف تام هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف وما حققه المولوي عبد الحكيم في حاشيته وحاشية الخيالي * فائدة * قال المتكلمون لا بد في العلم من اضافة ونسبة مخصوصة بين العالم والمعلوم بها يكون العالم عالما بذلك المعلوم والمعلوم معلوما لذلك العالم وهذه الاضافة هي المسماة عذدهم بالتعلق فجمهور المتكلمين على ان العلم هو هذا التعلق ان لم يثبت غيره بدليل فيتعهد العلم بتعدد المعلومات كتعدد الاضافة بتعدد المضاف اليه وقال قوم من الاشاعرة هو صفة حقيقية ذات تعلق وعند هؤلاء نمى امران العلم وهو تلك الصفة والعالمية اي ذلك التعلق فعلى هذا لا يتعدد العلم بتعدد المعلومات اذ لا يلزم من تعلق الصفة بامور كثيرة تكثر الصفة اذ يجوز ان يكون لشيء واحد تملكات بامور متعددة واثبت القاضي الباتلاني العلم الذي هو صفة موجودة والعالمية التي هي من قبيل الاحوال عذدة واثبت معها تعلقا فاما للعلم نقط او للعالمية فقط فهنا ثلثة امور العلم والعالمية والتعلق الثابت لحددهما واما لهما معا فهنا اربعة امور العلم والعالمية وتعلقهما وقال الحكماء العلم هو

الموجود الذهني اذ يعقل ما هو عدم صرف بحسب الخارج كالمبتذعات و التبليغي انما يتصور بين شيئين متميزين و لا تمايز الا بان يكون لكل منهما ثبوت في الجملة و لا ثبوت للمعديوم في الخارج فلا حقيقة له الا الامر الموجود في الذهن و ذاك الامر هو العلم و اما التعلق فلازم له و المعلوم ايضا بانه باعتبار قياسه بالقوة العاقلة علم و باعتباره في نفسه من حيث هو هو معلوم فالعلم و المعلوم متحدان بالذات مختلفان باعتبار و اذا كان العلم بالمعدومات كذلك و جب ان يكون سائر المعلومات ايضا كذلك اذ لا اختلاف بين امراد حقيقة واحدة نوعية كذا في شرح الموافقات قال مرزا زاهد هذا في العلم الحسولي و اما في الحسوري فالعلم و المعلوم متحدان ذاتا و اعتبارا و من ظن ان التغيرات بينهما في الحسوري ايضا اعتبارا كتغيرات المعالج و المعالج فقد اشتبه عليه التغيرات الذي هو مصداق تحققهما بالتغيرات الذي هو بعد تحققهما فانه لو كان بينهما تغير هابق لكان العلم الحسوري صورة مدزعة من المعلوم و كان علما حصوليا و في ابي الفتح حاشية الحاشية الجلية اما القائلون بالوجود الذهني من الحكماء و غيرهم فاختلغوا اختلافا ناشيا من ان العلم ليس حاصل قبل حصول الصورة في الذهن بدهاء و اتفاقا و اتفاقا و الحاصلة معه ثلثة امور الصورة الحاصلة و قبول الذهن من المبدء انفياض و اضافة مخصوصة بان العالم و المعلوم فذهب بعضهم الى ان العلم هو الصورة الحاصلة فيكون من مقولة كيف و بعضهم الى انه الثاني فيكون من مقولة الانفعال و بعضهم الى انه الثالث فيكون من مقوله الاضافة و الاصح المذهب الاول لان الصورة توصف بالمطابقة كالعالم و الاضافة و الانفعال لا يوصفان بها لكن القول بان الصورة العقلية من مقولة كيف انما يصح اذا كانت مغايرة لذى الصورة بالذات قائمة بالعقل كما هو مذهب القائلين بالاشبه و المثال الحاكمين بان الحاصل في العقل اشباح الاشياء لانفسها و اما اذا كانت متحدة معه بالذات مغايرة له باعتبار على ما يدل عليه اداة الوجود الذهني و هو المختار عند المحققين القائلين بان الحاصل في الذهن انفس الاشياء لا اسباحها فلا يصح ذلك فالحق ان العلم من الامور الاعتبارية و الموجودات الذهنية و ان كان متحدا بالذات مع الموجود الخارجي اذا كان المعلوم من الموجودات الخارجية سواء كان جوهر او عرضا كيف او انفعالا او اضافة او غيرها انتهى في شرح الموافقات قال الامام الرازي قد اضطرب كلام ابن مينا في حقيقة العلم فحيث يتن ان كون الباري عقلا و عاقلا و معقولا يقتضي كثرة في ذاته وصر العلم بتجرد العالم و المعلوم من المادة و رد بانه يلزم منه ان يكون كل شخص انساني عالما بجميع المجردات فان النفس الانسانية مجردة عندهم و حيث قرر اندراج العلم في مقولة كيف بالذات و في مقولة الاضافة بالعرض جعله عبارة عن صفة ذات اضافة و حيث ذكر ان تعقل الشيء لذاته و لغير ذاته ليس الا حضور صورته عنده جعله عبارة عن الصورة المرتسمة في الجوهر العاقل المطابقة لماهية المعقول و حيث زعم ان العقل البسيط الذي لو احب الوجود ليس عقلية لاجل صور كثيرة بل لاجل فيضائها عنه حتى يكون العقل البسيط كالمبدأ الخلاق للصور المفصلة في النفس جعله عبارة عن

مجرد اضافة * التقسيم * للعلم تقسيمات الأول الى الحضورى والحصولى كما عرفت الثانى الى ان العلم الحادىث اما تصور او تصديق والعلم القديم لا يكون تصورا ولا تصديقا وقد سبق في لفظ التصورى في فصل הרא من باب الصاد المهملتين الثالث الى ان الاشياء المدركة اى المعلومة تنقسم الى ما لا يكون خارجا من ذات المدرك اى العالم والى ما يكون اما فى الاول فالحقيقة احصاة عند المدرك هي نفس حقيقتها واما فى الثانى فهي تكون غير الحقيقة الموجودة فى الخارج بل هي اما صورة منتزعة من الخارج ان كان لا يدرك مستفادا من خارج كما فى العلم الانفعالي او صورة حصلت عند المدرك ابتداء سواء كانت الخارجية مستفادة منها كما فى العلم الفعلي او لم تكن وعلى التقديرين وادراك الحقيقة الخارجية بحصول تلك الصورة الذهنية عند المدرك والاحتياج الى الانتزاع انما هو فى المدرك المادى لا غير كذا في شرح اشارات و في شرح الطوابع الشئى المدرك اما نفس المدرك او غيره و غيره اما غير خارج عنه او خارج عنه والخارج عنه اما مادى او غير مادى فهذه اربعة اقسام الاول ما هو نفس المدرك والثانى ما هو غيره لكنه غير خارج عنه والثالث ما هو خارج عنه لكنه مادى والرابع ما هو خارج عنه لكنه غير مادى والاول منها ادراكها بحصول نفس الحقيقة عند المدرك فيكون ادراكها حضوريا والاول بدون حلول والثانى بالحلول والآخران لا يكون ادراكها بحصول نفس الحقيقة الخارجية بل بحصول مثال الحقيقة سواء كان الإدراك مستفادا من الخارجية او الخارجية مستفادا من الادراك والثالث ادراكه بحصول صورة منتزعة عن المادة مجردة عنها والرابع لم يفتقر الى الانتزاع الرابع الى واجب اى ممتنع الانفكاك عن العالم كعلمه بذاته وممكن كسائر العلوم الخامس الى معلى و يسمى كليا قبل الكثرة وهو ما يكون سببا لوجود المعلوم فى الخارج كما تصور السرير مثلا ثم نوجده و انفعالي و يسمى كليا بعد الكثرة وهو ما يكون مسببا عن وجود العالم بان يكون مستفادا من الوجود الخارجى كما يوجد امرا فى الخارج كالسما و الارض ثم نقصوه فالفعلى ثابت قبل الكثرة و الانفعالي بعدها فالعلم الفعلي كلى يتفرع عليه الكثرة و هي الافراد الخارجية و العلم الانفعالي كلى يتفرع على الكثرة وقد يقال ان لنا كليا مع الكثرة لكنه من تبديل العلم و مبنى على وجود الطبائع الكلية فى ضمن الجزئيات الخارجية قال الحكماء علم الله تعالى بمصنوعاته فعلى لانه السبب لوجود الممكنات فى الخارج لكن كون علمه تعالى سببا لوجودها لا يتوقف على آلات بخلاف علمنا بامعاننا واذلكن يتخلف مصدر معلومنا عن علمنا و قالوا ان علمه تعالى باحوال الممكنات على ابلغ النظام و احسن الوجوه بالقياس الى الكل من حيث هو كل هو الذى استند عليه وجودها على هذا الوجه دون سائر الوجوه الممكنة و هذا العلم يسمى عندهم بالعمالية و اما علمه تعالى فليس فعليا و لا انفعاليا ايضا بل هو عين ذاته بالذات و ان كان مغايرا له بالاعتبار السادس الى ما يعلم بالفعل وهو ظاهر و ما يعلم بالقوة كما اذا في يده اثنتان فمضنا ازوج هو او فرد قلنا نعلم ان كل اثنين زوج وهذا اثنان فنعلم انه زوج علما بالقوة القريبة من

الفعل وان لم تكن تعلم انه بعينه زوج وكذلك جميع الجزئيات المتضمنة للكيانات فانها معلومة بالقوة قبل ان يتفجع للاندراج فالنتيجة حاملة في كبرى القياس هكذا قال بعض المتكلمين السابغ الى تفصيلي وجمالي والتفصيلي كمن ينظر الى اجزاء المعلوم ومراتبه بحسب اجزائه بان يلاحظها واحدا بعد واحد و الاجمالي كمن يعلم مسئلة فيسأل عنها فانه يحضر الجواب الذي هو تلك المسئلة باسرها في ذهنه دفعة واحدة و هو اي ذلك الشخص المسئول متصور للجواب لانه عالم بانه قادر عليه ثم يأخذ في تقرير الجواب فيلاحظ تفصيله ففي هذه امر بسيط هو مبدأ التفاضيل والتفرقة بين الحالة الحاصلة دفعة عقيب السؤال وبين حالة الجهل الناتجة قبل السؤال وملاحظة التفصيل ضرورية وجدانية ان في حالة الجهل المسماة عقلا بالفعل ليس ادراك الجواب حاملا بالفعل بل الدفء في تلك الحالة تقرى على استحضاره بلا تجشم كسب جديد فهناك قوة محضة وفي الحالة الحاملة عقيب السؤال قد حصل بالفعل شعور و علم ما بالجواب ام يكن حاملا قبله و في الحالة التفصيلية صارت الاجزاء ملحوظة قصدا و لم يكن حاملا في شيى من الحالتين السابقتين وشبه ذلك بمن يرى نعماء كثيرة تارة دفعة فانه يرى في هذه الحالة جميع اجزائه ضرورة وتارة بان يحدق البصر نحو واحد واحد فيفصل اجزائه فالرؤية الاولى اجمالية والثانية تفصيلية وانكر الامام الرازي العلم الاجمالي * فائدة * العلم الاجمالي على تقدير جواز ثبوته في نفسه هل يثبت لله تعالى اولا جزوه القاضي والمعتزلة ومنعه كثير من اصحابنا وابو الهاشم والحق انه ان اشترط في الاجمالي الجهل بالتفصيل امتنع عليه تعالى والا فلا التماس الى التعقل والتوهم والتخيل والاحساس وقد سبق في لفظ الاحساس في فصل السين من باب الحاء المهملتين التاسع الى الضروري والظنري و علم الله تعالى عند المتكلمين لا يوصف بضرورة ولا كسب فهو واطمة بينهما و اما عند المنطقيين فداخل في الضروري وقد سبق في فصل الرأء المهمة من باب الضاد المعجمة * فائدة * الفرق بين العلم بالوجه وبين العلم بالشيى من وجه ان معنى الاول حصول الوجه عند العقل ومعنى الثاني ان الشيى حاصل عند العقل لكن لا حصولا تاما فان التصور قابل للقوة والضعف كما اذا اثر الى لك شىء من بعيد متصورته تصورا ما ثم يزداد انكشافا عندك بحسب تقاربك اليه الى ان يحصل في عقلك كمال حقيقته ولو كان العلم بالوجه هو العلم بالشيى من ذلك الوجه على ما ظنه من لا تحقيق له لزم ان يكون جميع الاشياء معلومة لنا مع عدم توجه عقولنا اليها وذلك ظاهر الاستحالة كذا في شرح المطالع في بحث الموضوع وقال الماوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف في المقصد الرابع من مقاصد العلم في الموقف الاول اعلم انهم اختلفوا في علم الشيى بوجه و علم وجه الشيى فقال من لا تحقيق له انه لا تغاير بينهما اما وقال المتأخرون بالتغاير بالذات ان في الاول الحاصل في الذهن نفس الوجه وهو آفة لملاحظة الشيى والشيى معلوم بالذات وفي الثاني الحاصل في الذهن صورة الوجه وهو المعلوم بالذات من غير التفات الى الشيى ذي الوجه وقال المتقدمون بالتغاير بالاعتبار ان ذلك في ان لا يمكن ان يشاهد بالاضاحكة امر سوك

إلا أنه إذا اعتبر مدقة على امر واتحاده معه كما في موضوع القضية المحصورة كان علم الشيء بالوجه وإذا اعتبر مع قطع النظر عن ذلك كان علم الوجه كما في موضوع القضية الطبيعية * فائدة * أثبت أبو هاشم هنا لا معلوم له كالعلم بالمستحيل فإنه ليس بشيء والمعلوم شيء وهذا امر اصطلاحي محض لا فائدة فيه * فائدة * محل العلم الحادث سواء كان متعلقا بالكليات أو بالجزئيات عند أهل الحق غير متعين عقلا بل يجوز عندهم عقلا أن يخلق الله تعالى في أي جوهر أراد من جواهر البدن لكن السمع دل على أنه القلب قال تعالى فيكون لهم قلوب يعقلون بها - وقال أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها هذا وقد اختلف المتكلمون في بقاء العلم والأشاعة قسرا باستحالة بقائه كسائر الأعراض عندهم وإما المعتزلة فقد أجمعوا على بقاء العلوم الضرورية والمكتسبة التي لا يتعلق بها التكليف واختلفوا في العلوم المكتسبة المكلف بها فقال الجبائي أنها ليست باقية ولا لزوم أن لا يكون المكلف بها حال بغائها مطيعا ولا عاصيا ولا مثابا ولا معاقبا مع تحقق التكليف وهو باطل بداهة على أن لزوم الثواب أو العقاب على ما كلف به وخالفه أبو هاشم في ذلك وأوجب بقاء العلوم مطلقا وقال الحكماء محل العلم الحوادث النفس الباطنة أو المشاعر العشر الظاهرة والباطنة وقد سبق في لفظ الحس * فائدة * علم الله سبحانه بذاته نفس ذاته فالعالم والمعلوم واحد وهو الوجود الخاص كذا في شرح الطوائع أي واحد بالذات إما بالاعتبار فلا بد من التغاير ثم قال وعلم غير الله تعالى بذاته وبما ليس بخارج عن ذاته هو حصول نفس المعلوم ففي العلم بدته العالم والمعلوم واحد والعلم وجود العالم والمعلوم الوجود زائد، فالعلم غير العالم والمعلوم والعلم بما ليس بخارج عن العالم من أحواله غير العالم والمعلوم والمعلوم أيضا غير العلم فيتحقق في الأول امر واحد وفي الثاني اثنان وفي الثالث ثلاثة والعلم بالشيء الذي هو خارج عن العلم عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم فيتحقق أمور أربعة عالم ومعلوم وعلم وصورة فالعلم حصول صورة المعلوم في العالم معنى العلم بالأشياء الخارجة عن العالم صورة وحصول تلك الصورة وإضافة الصورة إلى الشيء المعلوم وإضافة الحصول إلى الصورة وفي العلم بالأشياء الغير الخارجة عن العالم حصول نفس ذلك الشيء الحاصل وإضافة الحصول إلى نفس ذلك الشيء ولا شك أن الإضافة في جميع الصور عرض وإما نفس حقيقة الشيء في العلم بالأشياء الغير الخارجة عن العالم يكون جوهرًا إن كان المعلوم ذات العالم لأنه حينئذ تكون تلك الحقيقة موجودة لا في موضوع ضرورة كون ذات الموضوع العالم كذلك وإن كان المعلوم جال العالم يكون عرضا وإما الصورة في العلم بالأشياء الخارجة عن العالم فإن كانت صورة لعرض بان يكون المعلوم عرضا فهو عرض بلا شك وإن كانت صورة لجوهر بان يكون المعلوم جوهرًا معرضا أيضا انتهى * وهذا يهني على القول بالشيء وإما على القول بحصول ماهيات الأشياء في الذهن فجوهر * فائدة * قال الصوفية علم الله سبحانه صفة نفسية أولية فلهذا سبحانه بنفسه وعلمه بخلقه علم واحد غير منقسم ولا متعدد لكنه

العلم اللغوي • العلم التعليمي • علم الحماة والعالم (١٤٠٩٤) العلوم المدونة • العلوم المتعارفة • العلوم

يعلم نفسه بما هو له و يعلم خلقه بما هم عليه ولا يجوز ان يقال ان معلوماته اعطته العلم من انفسها كما قال العلم
محي الدين العربي لكلا يلزم كونه استفاد شيئا من غيره فلهذا لا نقول ان ذلك مبلغ علمه و لكننا وجدناه
سيئاته بعد هذا يعلمها بعلم اصلي منه غير مستفاد مما هي عليه فيما اقتضته بحسب ذواتها غير انها اقتضت
في نفسها ما علمه سبحانه عليها فحكم له ثانيا بما اقتضته وهو ما علمها عليه و لما رأى الامام المذكور ان الحق حكم
للمعلومات بما اقتضته من نفسها ظن ان علم الحق مستفاد من اقتضاء المعلومات فقال ان المعلومات اعطت
الحق العلم من نفسها وفاته انها انما اقتضت ما علمها عليه بالعلم الكلي الاصلي النفسي قبل خلقها و ايجادها
فانها ما تعينت في العلم الالهي الا بما علمها لا بما اقتضته ذواتها ثم اقتضت ذواتها بعد ذلك من نفسها امورا
هي عون ما علمها عليه اولا فحكم لها ثانيا بما اقتضته و ما حكم الا بما علمها عليه فتأمل فيسمى الحق علما
بنسبة العلم اليه مطلقا و عالما بنسبة معاومية الاشياء اليه و عالما بنسبة العلم و معلوماتية الاشياء اليه معا فالعلم
اسم صفة نفسية لعدم النظر فيه الى شئ مما سواه ان العلم ما يستحقه النفس في كمالها لذاتها و اما
العالم فاسم صفة فعلية و ذلك علمه لاشياء سواه كان علمه لنفسه او لغيره فانها فعلية يقال عالم بنفسه
اي علم نفسه و عالم بغيره اي علم غيره فلا بد ان تكون صفة فعلية و اما العلم فبالنظر الى النسبة العلمية اسم
صفة نفسية كالعلم و بالنظر الى نسبة معلوماتية الاشياء اليه اسم صفة فعلية و لذا غلب وصف الخلق باسم العالم
دون العلم و العلم فيقال فلان عالم و لا يقال عالم و لا علم مطلقا الا ان يقال علم بامر كذا و لا يقال علم
بامر كذا بل ان وصف بشخص فلا بد من التقييد فيقال فلان علم في فن كذا و هذا على سبيل التومع
و التجوز و ليس قولهم فلان علامة من هذا القبيل لانه ليس من اسماء الله تعالى فلا يجوز ان يقال ان الله
علامة فانهم كذا في الانسان الكامل • و عالم در اصطلاح متصوفة آتست كه بعلم اليقين مطاع از ذات و
صفات و اسماء الهي شده باشد نه بطريق كشف و شهود كذا في كشف اللغات •

العلم الدني هو العلم الذي تعلمه العبد من الله تعالى من غير واسطة ملك و نبي بالمشاهدة
و المشاهدة كما كان تخضر عليه السلام قال تعالى و آتينا من لدنا علما • و قيل هو معرفة ذات الله تعالى
و صفاته علما يقينيا من مشاهدة و ذوق ببصائر القلوب كذا في مجمع السلوك •

العلم التعليمي هو الرياضي •

علم السماء و العالم هو من انواع العلم الطبيعي •

العلوم المدونة هي العلوم التي دونت في الكتب •

العلوم المتعارفة هي المقدمات البينة بنفسيها في العلوم المدونة و قد سبق الجمع في مقدمة الكتاب •

المعلوم عند النجاة هو مقابل المجهول و يسمى بالمعروف ايضا و عند الحكماء و المتكلمين ما مشي
شاع ان يعلم و له عند المتكلمين تسميات (اربعة) الاول لاهل الحق الذين لهم القاطنين بان المعلوم

ليظهر ثبوت و هو ان المعلوم اما ان لا يكون له تحقق في الخارج او يكون الاول هو المعدوم في الخارج
والثاني هو الموجود في الخارج و اما الموجود الذهني فلا يقولون به والثاني لمثبتي الحال القائلين
بلى المعدوم غير ثابت قالوا المعلوم اما لا تحقق له اصلا لا اصالة ولا تبعا و هو المعدوم او له تحقق اصلي
و هو الموجود او له تحقق تباعي و هو الحال والتحقق الاصلي ان يكون التحقق حاصلا للشيء في نفسه قائما به
كالحركة الذاتية والتباعي ان لا يكون حاصلا له بل لما تعلق به كالحركة التبعية فلا يرد النقص بالاعراض لان لها
تحققا في نفسها و لا يلزم قيام التحقق الواحد بامرين وعرفوا الحال بانه صفة اموجود لا موجودة ولا معدومة
وقد سبق في محله والثالث لنامي الحال القائلين بان المعدوم ثابت قالوا المعلوم اما لا تحقق له في نفسه
اصلا و هو المنفي المساري للممتنع ان اريد بالممتنع اعم من ان يكون امتناعه باعتباره نفسه او باعتبار التركيب
بالمركبات الخيالية اعني ما يكون اجزاءها ممكنة و امتناعها باعتبار التركيب بذاته على ما قالوا ان التركيب
لا يتصور حال العدم وان الثابت حال العدم انما هو البسائط وان اريد به ما يكون امتناعه باعتبار بعضه كان
المنفي اهم منه اذ له تحقق في نفسه بوجه ما سواء كان كونا او ثبوتا و هو الثابت والثابت ان كان له كون في
الاعيان فهو الموجود و ان لم يكن له كون في الاعيان فهو المعدوم الممكن فالكون عندهم يرادف الوجود والتحقق
يرادف الثبوت و يكون اعم من الكون والوجود وايضا الكون عندهم اعرف من الوجود والتحقق اعرف من
الثبوت والرابع لمثبتي الاحوال القائلين بان المعدوم ثابت قالوا الكائن في الاعيان اما ان لا يكون له كون
بالاستقلال و هو الموجود او يكون له كون بالتبعية و هو الحال فيكون الحال ايضا تقسما من الثابت كما ان
الموجود و المعدوم الممكن فسمان منه و غير الكائن في الاعيان هو المعدوم فان كان له تحقق و تقرر في نفسه
فهو الثابت و الا فهو المنفي فظهر مما ذكر ان الثالث الذي يعاين المنفي يتناول على هذا المذهب امورا
ثلاثة الموجود والحال و المعدوم الممكن و ان الكائن في الاعيان على هذا المذهب اعم من الموجود و اخص
من الثابت و على هذا المذهب الثابت يتناول الموجود و المعدوم الممكن فقط و على المذهب الثاني
يتناول الموجود و الحال فقط وعلى المذهب الاول يرادف الوجود و ان المعدوم على المذهبين الاخيرين
يتناول شيئين المنفي اي الممتنع و المعدوم الممكن و على هذا المذهب الثاني يرادف المنفي وكذا على
المذهب الاول و اما الحكماء فقالوا ما يمكن ان يعلم اما لا تحقق له بوجه من الوجوه و هو المعدوم و اما له
تحقق ما و هو الموجود والموجود اما ان يكون وجوده اصيلا يترتب عليه آثارة فهو الموجود الخارجي والعيني
اولا و هو الموجود الذهني والظلي والموجود الخارجي اما ان لا يقبل العدم لذاته و هو الواجب لذاته او يقبله
و هو الممكن لذاته و الممكن لذاته اما ان يوجد في موضوع و هو العرض لا يوجد في موضوع و هو الجوهر
وقال المتكلمون الموجود اما ان لا يكون له ادل اي لا يقف وجوده عند حد يكون قبله اي قبل ذلك الحد العدم
و هو القديم او يكون له اول و هو الحادث و الحادث اما متعين بالذات و هو الجوهر او حال في المتعين

بهذه ذات وهو المرص أول حال ولا متخيز في الحال وهو المعوم المسمى بالمفارق واختلف في وجوده بقيل غير موجود وقيل موجود وقيل وجوده لم يثبت بدليل هذا كله خلاصة ما في شرح المواضع وحاشيته المولوي عبد الحكيم وغيرهما *

المعلومية فرقة من الخوارج العجاردة وهم الحازمية إلا أن المؤمن عندهم من عرف الله بجميع صفاته وأسمائه ومن لم يعرفه كذلك فهو جاهل لا مؤمن وفعل العبد مخلوق لله تعالى كذا في شرح المواضع *

الاعلام لغة هو الاخبار وهو اعم من الالهام وعند المحدثين هو أن يعلم الشيخ الطالب أن هذا الكتاب روايته أو معامه مقتصر عليه فجزز الرواية به كذا من الفقهاء والمحدثين والاصوليين ومال اليه المتأخرون وقطع بعض الفقهاء بعدم الجواز كذا في خلاصة الخلاصة * وفي شرح النخبة يشترط في الاعلام الاذن في الرواية والا لا عبرة بذلك *

العموم بالفتح ضم الميم في اللغة الشمول يقال مطر عام أي مشتمل الأمكنة وعند المنطقيين هو كون أحد المفهومين اشتمل أفراداً من المفهوم الآخر أما مطلقاً بأن يصدق على جميع ما يصدق عليه الآخر من غير عكس كلي ويسمى عموماً مطلقاً وذلك المفهوم يسمى عاماً مطلقاً واعم مطلقاً والمفهوم الآخر يسمى خاصاً مطلقاً واخص مطلقاً كالحيوان بالنسبة إلى الإنسان فإنه اعم منه مطلقاً وأما من وجهه بأن يصدق على بعض ما يصدق عليه الآخر ويسمى عموماً من وجه وذلك المفهوم يسمى عاماً من وجه واعم من وجه والمفهوم الآخر يسمى خاصاً من وجه واخص من وجه كالحيوان بالنسبة إلى الأبيض وأما ما وقع في العضدي من أن المذققي يقول العام ما لا يمنع تصوره من الشركة والخاص بخلافه فليس بصحيح صرح به المحقق التفتازاني في حاشيته ويجيء العموم والخصوص بمعنى آخر أيضاً يذكر في لفظ النسبة في فصل البناء الموحدة من باب النون وعند الأصوليين هو كون اللفظ موضوعاً بالوضع الواحد لكثير غير محصور مستغرقاً لجميع ما يصلح له وذلك اللفظ يسمى عاماً والمراد بالوضع اعم من الوضع الشخصي والنوعي فدخل النكرة المنفية إذ قد ثبت من استعمالهم لها أن الحكم منفي عن الكثير الغير المحصور واللفظ مستغرق لكل فرد في حكم النفي بمعنى عموم النفي عن الآحاد في المفرد وعن المجموع في الجمع لأنفي العموم وهذا معنى الوضع النوعي لذلك ولا يرد أن النكرة المنفية مجاز في العموم لتصريحهم بأنها حقيقة فيه والمراد بالوضع لكثير اعم من الوضع لكل واحد من وهذان الكثير أو لا مر يشترك فيه وهذان الكثير أو لمجموع وهذان الكثير من حيث هو مجموع فيكون كل من الوحدان نفس الموضوع له أو جزئياً من جزئياته أو جزءاً من أجزائه فيندرج فيه المشترك والعام وأسماء العدد * أن قيل فيندرج فيه مثل زيد ورجل لأنه موضوع لكثير بحسب الأجزاء قلنا المعنى هو الأجزاء المنفصلة في الاسم كأحاد المائة ومعنى كون الكثير غير محصور لأن لا تكون في اللفظ

دلالة في عدد معين و الا فكثير المتحقق محصور لا محالة فبتقييد الوضع بالواحد خرج المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة واما بالنسبة الى افراد معنى واحد كالعين لافراد العين الجارية فهو عام مذكور تحت الحد وبقيد الكثير يخرج ما لم يوضع لكثير كزيد ورجل وبقيد غير محصور يخرج اسماء العدد ان المائة مثلا وضعت وضعا واحدا لكثير وهي مستغرفة لجميع ما تصلح له لكن الكثير محصور ومعنى الاستغراق التداول وخرج منه الجمع المنكر فانه واسطة بين العام والخاص على ما هو اختيار المحققين واما عند من جعله من العام كفخر الاسلام وبعض المشايخ فلم يشترط هذا القيد فعلى هذا الخاص ما وضع للواحد شخصا كان كزيد او نوعيا كرجل و فرس او لكثير محصور كالعدد والتثنية لا يقال قيد غير محصور مستدرك لان الاحتراز عن اسماء العدد حاصل بقيد الاستغراق لان لفظ المائة مثلا انما يصلح لجزئيات المائة لا لما يتضمنه المائة من الآحاد لانا نقول اراد بالصلوح صلوح اسم الكلي لجزئياته او الكل لاجزائه فحيثما يصلح لفظ المائة لما تتضمنه من الآحاد وبهذا الاعتبار يصح المجموع واسماء المجموع بالنسبة الى الآحاد مستغرفة لما تصلح له فتدخل في الحد وقال ابو الحسن البصري العام هو اللفظ المستغرق لما يصلح له وزاد بعض المتأخرين بوضع واحد احترازا عن خروج المشترك اذا استغرق جميع افراد معنى واحد وكذا عن خروج اللفظ الذي له معنى حقيقي ومجازي باعتبار استغراقه لافراد معنى واحد فان عمومهما لا يقتضي ان يتداولوا مفهوميه معا وترك هذا القيد انما هو بالنظر الى ان ما يصلح له المشترك بحسب اطلاق واحد ليس هو جميع افراد المفهومين بل افراد مفهوم واحد واعترض عليه بانه ان اريد بصلوحه للجميع ان يكون الجميع جزئيات مفهومه لم يصدق على مثل الرجال والمسلمين المتداول لكل فرد فرد وان اريد ان يكون الجميع اجزائه لم يصدق على مثل الرجل والرجل ونحو ذلك مما للجميع جزئياته لاجزائه فتعين ان يترك الاعم فيصدق على مثل العشرة والمائة من اسماء العدد ومثل ضرب زيد عمروا من الجمل المذكور فيها ما هو اجزائها من الفعل والفاعل والمفعول ويمكن ان يقال المراد صلوح اسم الكلي للجزئيات وعموم مثل الرجال والمسلمين انما هو باعتبار تناوله للجتماعات دون الآحاد وقال الغزالي العام اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا فاللفظ بمنزلة الجنس وانه اشعار بان العموم من عوارض الالفاظ خاصة واحتراز بالواحد عن هائز المركبات الدالة على معاني مفرداتها كضرب زيد عمروا ويقول من جهة واحدة عن المشترك ان دلالة على معنيين باعتبار تعدد الوضع وقيل من مثل رجل فانه يدل على كل واحد على سبيل البدلية لكن من جهات اي اطلاقات متعددة وبقوله على شيئين عن مثل زيد ورجل مما مدلوله شيى واحد وقوله فصاعدا ليدخل فيه العام المستغرق مثل الرجال والمسلمين ولا رجل ان المتبادر من قولنا شيئين ان مدلوله لا يكون فوق الاثنين والمراد بالشيى معناه اللغوي الشامل للموجود والمعدوم والموصول مثل من وما من الفاظ العموم وهذه لا مع الصلة ولوسلم فالمراد باللفظ الواحد ان لا يتعدد بتعدد المعاني فان قولنا الذي في الدار لا يتغير مراد اريد به زيد او عمرو او غيرهما

ولا يرد عليه دخول جمع المعهود و النكرة اذا الغزالي يرد ان جمع المعهود و النكرة عامان و لا يرد ايضا
دخول المثني ان لا يصدق عليه انه يدل على معنيين فصاعدا ان لا يصلح لما فوق الاثنين و قد بين معنى هذا
على ان قولنا بع بدرهمين فصاعدا معناه الامر بان يبيعه بما فوق درهمين حتى لو باعه بدرهمين لم يكن
ممتثلا و الحق خلاف ذلك كما لا يخفى و تحقيقه انه حال محذوف العامل اي يذهب الثمن فصاعدا
بمعنى انه قد يكون فوق درهمين فالعام ما يدل على شيئين و يذهب المدلول صاعدا اي قد يكون فوق
الشيئين فيدخل المثني في الحد لا محالة مع انه ليس عاما و قال ابن الحاجب العام ما دل عليه
مسميات باعتبار امر اشتركت فيه مطلقا ضربة وقوله ما دل كالجنس يدخل فيه الموصول مع الصلة و فيه
اشعار بان العموم لا يخص الالفاظ و المسميات تعم الموجود و المعدم و تخرج المثني و مثل زيد و المراد
المسميات التي يصدق على كل منها ذلك الامر المشترك فيخرج اسماء الاعداد لان دلالتها على الاحاد
ليصحت باعتبار امر تشترك هي فيه بمعنى صدق عليها و يدخل المشترك باعتبار استغراقه لمراد احد
مفهوميه دون افراد المفهومين و كذا المجاز باعتبار نوع من العلاقات مقوله باعتبار متعلق بقوله دل و كذا
قوله ضربة و قوله مطلقا قيد لما اشتركت فيه فيخرج جمع المعهود مثل جاءني رجال فاكرمت الرجال فانه يدل
على مسميات باعتبار ما اشتركت فيه مع قيد خصصه بالمعهودين و يشكل بالجمع المضامة مثل علماء البلد
فانه ايضا مع قيد التخصيص و الجواب ان الامر المشترك فيه هو العام المضاف الى ذلك البلد و هو في هذا
المعنى مطلق بخلاف الرجال المعهودين فانه لم يرد به افراد الرجل المعهود على اطلاقه بل مع خصوصية
العهد فليتأمل و قوله ضربة اي دعة واحدة ليخرج نحو رجل و امرأة فانه يدل على مسمياته لا دعة بل دفعات
على سبيل البدل • ثم الظاهر ان جمع النكرة داخل في الحد مع ان عمومها خلاف ما اختاره و قد يقال المراد
مسميات الدال حتى كانه قال ما دل على مسمياته اي جزئيات مصدا و رجال ليس كذلك وانت خبير
بانه لا حاجة حينئذ الى قوله باعتبار امر اشتركت فيه لان عشرة مثلا لا تدل على جميع مسمياته و انه لا يتناول
مثل الرجال و المسلمين باعتبار شموله افراد الرجل و المسلم غاية ما يمكن ان يقال ان المراد مسميات
ذلك اللفظ كمن وما او مسميات ما اشتمل عليه ذلك اللفظ تحفيضا كالرجال و المسلمين او تقديره كالنصارى
لانه بمنزلة الجمع اللفظ يرادف المرأة و حينئذ يكون قيد باعتبار امر اشتركت فيه للبيان و الايضاح * فائدة *
العموم من عوارض الالفاظ حقيقة فاذا قيل هذا لفظ عام صدق على سبيل الحقيقة و اما في المعنى فاذا قيل هذا
المعنى عام فهل هو حقيقة فيه مذهبي احدها لا يصدق حقيقة و لا مجازا و ثانيا يصدق مجازا و ثالثا هو المختار
يصدق حقيقة كما في الالفاظ ميل النزاع افظي لانه ان اريد بالعموم استغراق اللفظ لمسمياته على ما هو
مصطلح الامول فهو من عوارض الالفاظ خاصة و ان اريد به شمول امر لمتعدد عم الالفاظ و المعاني و ان اريد شمول
مفهوم لافراد كما هو مصطلح اهل الاستدلال اختص بالمعاني * فائدة * اختلف في عموم المفهوم و الغرض

فإنه لا ينفك لفظي فمن فسر العام بما يستغرق في محله النطق لم يجعل المفهوم عاما ضرورة انه ليس في محل النطق من ضرورة بما يستغرق في الجملة اي سواء كان في محل النطق او في محل النطق جعل المفهوم عاما هذا كله خلاصة ما في التلويح وشرح مختصر الاصول وخواشيته * المقصود * العام على ثلاثة اقسام الاول الباطني على عمومته قال القاضي جلال الدين البلقيني مثاله في القرآن عزير ان ما من عام الا وقد خص منه البعض وذكر الزركشي في البرهان انه كثير منه قوله تعالى والله بكل شيء عليم - ان الله لا يظلم الناس شيئا - ولا يظلم ذلك احدا واما ذلك واطاهر ان مراد القاضي انه عزير في الاحكام الفرعية لا في غير الاحكام الفرعية وقواه تعالى حرمت عليكم امهاتكم الآية باق على عمومته مع كونه من الاحكام الفرعية الثاني العام المراد به الخصوص الثالث العام المخصوص والناس بينهما فروق منها ان الاول لم يرد شموله لجميع افراد لا من جهة تناول اللفظ ولا من جهة الحكم بل هو ذو افراد استعمل في فرد منها والثاني اريد شموله وعمومه لجميع الافراد من جهة تناول اللفظ لا من جهة الحكم ومنها ان الاول مجاز قطعاً لذل اللفظ عن موضوعه الاصلي بخلاف الثاني فان فيه مذاهب اصحابها انه حقيقة وعليه اكثر الشافعية وكثير من الحنفية وجميع الحنابلة ونقله امام الحرمين عن جميع الفقهاء لان تناول اللفظ للبعض الداعي بعد تخصيص كتناوله بلا تخصيص وذلك التناول حقيقي اتفاقا فليكن هذا تناول حقيقيا ايضا ومنها ان فريضة الاول عقلية والثاني لفظية ومنها ان الاول بصريح لان يران به واحد اتفاقا وفي الثاني خلاف اما المخصوص فامتثلته كثيرة في القرآن ومن المواد به المخصوص قوله تعالى ان يحسدون الناس اي رسول الله صلى الله عليه وسلم لجمعة عليه الصلوة والسلام ما في الناس من الخصال الحميدة وقوله تعالى الذين قال لهم الناس الآية والقائل به واحد نعيم بن مسعود الاشجعي وقوله فنادته الملائكة وهو قائم الآية اي جبرئيل كما في قراءة ابن مسعود كذا في الاتفاق *

العامة در لغت مشهور و در اصطلاح صوبه جماعتي اندك مقتصر شده است عمل آنها بر امر

آنحضرت صلى الله عليه وآله و سلم بمجرد تقليد بدون دليل كذا في لطائف اللغات *

فصل النون * المعجون بالجم ك مضروب في عرف الاطباء يقال على كل ادوية مركبة مدونة

جميعها عمل او ربوب مقومة كذا في بحر الجواهر *

* المعدن بانдал على صيغه اسم الظرف هو المركب التام الذي لم يتحقق نموة و يسمى بالمعدني ايضا وقد اقدم بعض الحكماء الدم في المرجان و قيل ان في بعض المواضع احجار تذبذب من الارض وتطول شيئا فشيئا الى ان تصلح ذراعيين او اكثر فزيد قيد عدم التحقق لان ذلك ليس متحققا ان لو تحقق نموها لكنت من النباتات بقي شئى و هو ان الثمار اليابسة وقطع الخشب و اجزاء الحيوان الميت كالعظام و بعض المركبات الصناعية كالمعجون هل تعد من المعادن او من الامول التي حصلت منها به تردد و الظاهر هو الثاني بدليل ان الطين اذا خرج من التماسك لا يخرج من الحيوانية فتأمل و قد يفسر

المعنف بما لا نفس له من المركبات كذا ذكر عبد العلي البرجندي في حاشية المعنفني • التقسيم • الحكماء قسموا المعدنيات الى ارواح واجساد واحجار اما ارواح فاربعة النوشادر وهي من جنس الاصلاح الا ان ناريتها اكثر ولهذا لا يبقى في التصعيد شئ منه اسفل وكان صائيتها خلطت دخانا حارا لطيفا وعقدتها اليبوسة والزنيخ والكبريت والزبيق واما الاجساد السبعة الذهب والفضة والرخاص والاسرب والحديد والنحاس والخاصيني وقد تنقسم الى المتطرفة وغير المتطرفة اما المتطرفة وهي الثالثة لضرب المتطرفة بحيث لا تنكسر ولا تتفرق بل تلبس وتندفع الى عمق فتعبط بهي الاجساد السبعة المتكونة من اختلاط الزبيق والكبريت المتكونين من الادخنة والابخرة واما غير المتطرفة فاما بغاية لينها كالزبيق او بغاية صلابتها كاليافوت وهي اي التي في غاية الصلابة قد تفحل بالرطوبات كالجسام الحليمة مثل الزجاج والنوشادر وقد لا تفحل كالزنيخ والكبريت وقد تنقسم الى ذائبة وغير ذائبة والدائبة الى ثلاثة اقسام الاول الذائبة المتطرفة الغير المشتعلة كالجساد السبعة الثاني الذائبة المشتعلة الغير المتطرفة كالكبريت والزنيخ الثالث الذائبة الغير المتطرفة والغير المشتعلة كالزجاج والاملاح الذائبة بالرطوبات وغير الذائبة الى قسمين رطبة كالزوابق ويابسة كاليوافيت وغيرها من الاحجار كذا في شرح حكمة العبد • قال الامام في المباحث المشرقية الاجسام المعدنية اما قوية التركيب وحيث ان تكون متطرفة وهي الاجساد السبعة او غير متطرفة اما بغاية الرطوبة كالزبيق او بغاية اليبوسة كاليافوت ونظائره واما ضعيفة التركيب واما ان تفحل بالرطوبة بان تكون ملحي الجوهر كالزجاج والنوشادر او لا تفحل بان تكون دهني التركيب كالكبريت والزنيخ واسبب تكون هذه الاشياء يطلب من كتب الحكمة •

المعنف اسم مفعول من التعنفين بالعاء وهو عند الاعباء دواء يفسد مزاج الروح والرطوبة الاصلية حتى لا يصلح الروح لما اعدت له كالزنيخ كذا في بحر الجواهر •

العنان بالكسر مأخوذ من عن اي ظهر وفي الشرع عبارة عن شركة اثنين حرين او عبيدين او ذميين او صبيين او مختلفين في كل تجارة او في نوع من انواع التجارات كالبز والطعام ويقال له شركة عنان وشركة العنان اي بالتوصيف والاضافة ايضا وذكر الاثنين بذاء على انه اقل ما يتصور فيه الشركة لا انه قيد احترازي هكذا يستفاد من جامع الرموز والبرجندي •

العنف بالكسر والتشديد كالتعنفين من التعنفين والامم العنافة وهو الوجه الذي لا يصل الى الفساد كلها او البكر فقط او بعض الثيب او البكر لمرض او ضعف او كبر سن او سحر كما في الكافي وهذا شامل للخصي والمسحور وغيرهما كذا في جامع الرموز • وفي فتح القدير العنف من لا يقدر على اتيان النساء مع قيام الآلة من هن اذا حبس في العنة وهو حظيرة الابل او من عن اذا مرض لان ذكره يعنى يمينا او شمالا ولا يقتضيه استرخائه وجمع المعنفين العنف ولو كان يصل الى الثيب لا البكر اضعفه الآلة او الى

بعض النساء دون بعض لعمروا كبرسن فهو عنيين بالنسبة الى من لا يصل اليها لغوات المقصود في حقها •
العنوان بالضم والكسر لغة ديباجة الكتاب على ما في كثر اللغات • وفي عرف البلغاء على ما قال
 ابن ابي الاصبغ هو ان ياخذ المتكلم في غرض فياتي لقصد تكميله و تاكيده بامثلة في الفاظ تكون عنوانا
 لخبار متقدمة و قصص سالفة و مذهب نوع عظيم جدا و هو عنوان العلوم بان يذكر في الكلام الفاظ تكون مفاتيح
 لعلوم و مدخل لها فمن الاول قوله تعالى واتل عليهم نبا الذي آتينا آياتنا فانسلخ منها آية فانه عنوان
 قصة بلعام و من الثاني قوله تعالى انطلقوا الى ظل ذي ثلث شعب الآية فيها عنوان علم الهندسة فان
 الشكل المثلث اول الاشكال و اذا نصب في الشمس على اي ضلع من اضلاعه لا يكون له ظل التحديد رؤس
 زوايا فامر الله تعالى اهل جهنم بالانطلاق الى ظل هذا الشكل تهكما بهم و قوله تعالى وكذلك نري ابراهيم ملكوت
 السموات والارض آيات فيها عنوان علم الكلام و علم الجدل و علم الهيئة كذا في الالتقان في نوع بدائع القرآن •
عنوان الموضوع عند المنطقيين هو مفهوم الموضوع و يسمى وصف الموضوع و وصفا
 عنوانيا ايضا كما يجيى *

المعنن هو عند المحمدين الحديث الذي يقال في سنده فلان عن فلان عن فلان والصحيح انه متصل
 ان امكن ملاقة الراوي المروي عنه مع براءتهما من التدليس او قوعة في الصحيحين ونحوهما مما يجتنب
 فيه عن الموسل قال ابن الصلاح و قد استعمل في عصرنا في الاجازة و اما لو قيل عن فلان عن رجل عن
 فلان فهو منقطع على الاصح فان الايراد بالابهام كلا ايراد كذا في خلاصة الخلاصة و نقل الحديث بهذا الطريق
 يسمى عنعنة بفتح العينين كذا في كشف اللغات و وال القسطلاني المعنعن هو الذي فيل فيه ولان عن
 فلان من غير لفظ صريح بالسماع او التحديث او الاخبار الى رواية مسمين معرفين *

المعنونة هي في الشريعة امر خارق للعادة يظهر على يد عوام المؤمنين كما في الشاغل المحمدية
 و قد سبق في لفظ الخارق في فصل القاف من باب الخاء المعجمة *

الاعتانة هي عند اهل البديع تضمين البيت لغيرة او ما زاد عليه ليستعين به على اتمام مراده
 و قد سبق في فصل النون من باب الضاد المعجمة *

العين بالفتح والكون يطلق على معان منها ثاني الاحرف الاملية للكامة كراء ضرب
 و نون اجتنب و حاء و حرج و يسمى عين الكلمة و عين الفعل و هذا من مصطلحات الصرفيين
 و منها ما قام بنفسه جوهرا كان او جسما و يقابله المعنى و هو ما قام بالغير كالاغراض و عليه
 اصطلاح النحاة على ما ذكر الحيد السند في حاشية العصري و المتكاملين و على هذا قيل العالم
 اما عين او عرض و قد سبق في لفظ الجواهر في فصل الراء المهملة من باب الجيم فامم العين عندهم
 هو الاسم الدال على معنى يقرم بنفسه كزيد و امم المعنى هو الاسم الدال على معنى لا يقوم بنفسه

وجوديا كان كالعلم او عدميا كالجهل و كل منهما اما مشتق نحو راسب و جالس و مفهوم و مضمون او غير مشتق كرجل و فرس و علم و جهل * و قد يرد باسم المعنى ما دل على شئ به اعتبار معنى صفته اى صفة له سواء كان قائما بنفسه او بغيره كالمكتوب و المضمون و حاصله المشتق و ما في معناه و باسم العين ما ليس كذلك كالدار و العلم و ليس هذا المعنى من مصطلحات النحاة و على هذا يقال اضافة اسم المعنى يفيد الاختصاص باعتبار الصفة الداخلة في مفهوم المضاف و اما اضافة اسم العين فيفيد الاختصاص مطلقا اى غير مقيدة بصفة داخلة في معنى المضاف فاذا قلت دار زيد و علمه افاد اختصاصا في الملكية او السكنى او القيام او التعلق هكذا يستفاد مما ذكر السيد السند في حاشيته العسدي ومنها ما يدرك باحدى الحواس الطاهرة كزيد و اللون و يسمى بالصورة ايضا و يقابله المعنى بمعنى ما لا يدرك باحدها كالصدقة و العداوة كذا في الخيالي و قد سبق ايضا في لفظ الحواس ومنها مقابل الذهن فالوجود العيني بمعنى الوجود الخارجي و منها مقابل الغير كما رفع في حاشية شرح المواقف لمرزا زاهد في بحث الوجود و منها مقابل الدين و يجيى في لفظ المثالي في فصل اللام من باب الميم و منها الماهية و منها الصورة العلمية و نى العقد المنفرد الوجود فيما عداه تعالى زائد على حقيقته و حقيقة كل شئ عبارة عن نسبة تعيين الوجود في عام موجدته اولا و ابدا و هي المسماة بالعين الثابتة المعبر عنها بالماهية بلسان ارباب العقول فهى الشئ الثابت المعلوم و المعدوم المفهوم الموهوم و هذا القدر من الوجود العارض للممكنات ليس بمغائر فى الحقيقة لوجود الحق تعالى الباطن المطلق عن كل تعيين الا بنسب و اعتبارات فالمركبات من بعض اعتبارات الوجود المطلق حيث تقيد و تخصص فى العلم انتهى كلامه * و در كشف اللغات گوید اعيان بالفتح جمع عين بزرگان و برادران و همچو اعيان ذاتها را گویند * و در اصطلاح سالکان اعيان صور علمیه را گویند * و در اصطلاح حکما ماهیات اشیاء را گویند و اعيان صور اعماء الهیه اند و ارواح مظاهر اعیان اند و اشباح مظاهر ارواح اند و بس حقیقت انسانیه اول در اعیان ثابتہ تجلی کرده است و بعد از آن در ارواح مجرد تجلی کرده ذات و صفات و افعال ازینجا معلوم کن * و اعیان ثابتہ در اصطلاح سالکین صور اسماء الهی را گویند که آن صورتهای معقوله است در علم حق تعالى و اعیان ثابتہ در اعتبار دارد یکی آنکه صور اسماء است دوم آنکه حقائق اعیان خارجیهست پس باعتبار اول همچو ابدان است مر ارواح را و باعتبار دوم همچو ارواح است مر ابدان را انتهى كلامه * و فی التحفة المرحلة الاعیان الثابتة هي صور العالم في مرتبة التعین الثاني و قد سبق في لفظ الشان في فصل اللون من باب الشين المعجمة *

العينة بالكسر و سكون الياء سبق ذكرها في لفظ البيع في فصل العين من باب الباء الموحدة و هي ان ياتي الرجل رجلا ليستقرضه فلا يرغب المقرض في الاقتراض طمعا في الفضل الذي لا ينال بالقرض فيقول ابيعك هذا الثوب بانني عشر درهما الى اجل و قيمته عشرة فيستفيد درهمين بمقابلة الاجل و يحسب عينة ان

المقرض اعرض من القرض الى بيع العين كذا في كتب الفقه •

التعین هو التشخيص وقد مر في فصل الصاد المهمة من باب الشين المعجمة و التعین الاول عند الصوفية هو مرتبة الوحدة و التعین الثاني عندهم هو مرتبة الواحدية و يجيى في لفظ الاحدية في فصل الدال المهمة من باب الواو •

المعين بكسر الياء المشددة عند المهندسين شكل مسطح متساوي الاضلاع الاربعة المستقيمة المحيطة به غير قائم الزوايا و لابد ان تكون كل زاويتين متقابلتين متساويتين • و عرف ايضا بانه سطح يتوهم حدونه من حركة خط على طرف خط آخر يساويه حال كون ذلك الخط مائلا عن الخط الآخر الى ان يقع على طرفه الآخر و لعله مأخوذ من العين بمعنى الشبيه بالعين كما يقال حاجب مقوس اي شبيه بالقوس • و الشبيه بالمعين سطح لا يكون اضلاعه الاربعة المحيطة به متساوية و لا الزوايا قوائم بل يكون كل متقابلين من اضلاعه و زواياه متساويين • و عرف ايضا بانه سطح يتوهم حدونه من حركة خط واقع على طرف خط آخر لا يساويه مائلا الى ان يقع على طرفه الآخر كذا في شرح خلاصة الحساب •

فصل الواو • العشوة بالكسر كرشه و در اصطلاح عاشقان عشوة تجلي جمال را گوبند كذا في

كشف اللغات •

العضو بالضم و الكسر و سكون الضاد المعجمة لغة اندام الاعضاء الجمع و عرف الاعضاء بانها اجسام كثيفة متولدة من اول مزاج الاخلط فبقيد الكثيفة خرج الارواح و بقيد متولدة الخ خرج الاخلط و الاجرام الفلكية و المعادن و النباتات و المراد من الاخلط الاخلط المحمودة المنخرج الوسخ و الرمص و المراد من مزاج الاخلط ممزوجها كما يراد بالخالق المخلوق و الشئ الذي يحدث من اول امتزاج الاخلط هو الرطوبات الثانية فالمعنى ان الاعضاء اجسام كثيفة متولدة من اول ممتزج من الاخلط المحمودة اي الرطوبة الثانية بعد استحالات كما يجيى بيانها في لفظ الهضم في فصل الميم من باب الهاء و التولد منها قد يكون بلا واسطة كالأعضاء الآلية اي المركبة و هذا التولد مثل تولد الاخلط من اول مزاج الاركان اي من اول ممتزج منها و هو النبات اما بلا واسطة كالاخلط المستحيلة عن النبات او بواسطة المستحيلة من الاغذية الحيوانية كاللحم • **التقسيم** • الاعضاء اما رئيسة او غير رئيسة فالرئيسة هي التي تكون مبادي للقوى محتاجا اليها في بقاء الشخص و هي القلب ان هو مبدأ قوة الحيوة و الدماغ ان هو مبدأ قوة الحس و الحركة و الكبد لانه مبدأ قوة التغذية او في بقاء النوع و هي هذه الثلاثة مع رابع و هو الانثيان و غير الرئيسة تنقسم الى خادمة الرئيسة و غير خادما و الاولى هي ما لا يكون مبدأ و لكن تكون معينة و مؤدية كالأعصاب للدماغ و الشرائين للقلب و الورد للکبد و اوعية المنى للانثيين و الثانية تنقسم الى ممروسة و غير ممروسة فالمروسة هي التي لا تكون مبدأ و لا معينة بل يجري اليها القوى من الاعضاء الرئيسة كالكلى و المعدة و الطحال و البرئة و غير المروسة هي التي لا تكون رئيسة

والخدمة لها والامروسة فهي التي تختص بقوى غريزية ولا يجري أيها من الاعضاء الرئيسة قوى الخرى كالعظام والغضاريف فظهر ان بعض الاعضاء معطى وبعضها قابل وبعضها قابل ومعطى وبعضها لا معطى ولا قابل كذا في شرح القانونيه • وفي بحر الجواهر الخدمة للرئيسة هي التي ينتفي فيها المبدئية دون الاعانة واما المروسة بلا خدمة فهي التي ينتفي فيها الامران دون القبول والاعضاء الغير المروسة ولا الرئيسة فهي التي ينتفي فيها الامور الثلاثة والاعضاء الخدمة تطابق على كل ما يتم به عمل آخر وهو اما ان يخدم خدمة مهينة وهي تقدم فعل الرئيس وتسمى منفعة واما ان يخدم خدمة مؤدية وهي تتأخر عن فعله ويسمى خدمة على الاطلاق انتهى • وايضا تنقسم الى بسيطة ومركبة فالبسيطة وتسمى بالمفردة والمتشابهة الاجزاء ايضا هي التي اتي جزء محسوس اخذ منها كان مشاركا للكل في الحد والاسم كالعظم والعصب ونحو ذلك وقيد المحسوس احتراز عن الاجزاء العنصرية الغير المحسوسة والمركبة وتسمى آلية ايضا بخلافها كاليد والرأس ان قلت الشريان بسيط مع ان قطعه الصغيرة جدا بحيث لا يكون فيها تجويف لا تسمى شريانا قلت لا يقال لهذه القطعة جزء شريان لان الشريان هي المشتمل على شكل له تجويف تم الاعضاء الاصلية هي الاعظام والاعصاب والعروق وقيل هي التي تتولد من المنى والاعضاء الطرفية هي الواقعة في اطراف البدن واعضاء الغذاء هي المعدة والكبد والطحال واعضاء التذائل الخصيتان مع العروق المتصلة بهما *

العتاء بالفتح وتخفيف الطاء يقارب الرزق الا ان الفقهاء فرقوا بينهما فقليل الرزق ما يخرج من بيت المال للجندي مثلا كل شهر والعطاء ما يخرج له في كل سنة مرة او مرتين • وعن الحلواني العطاء ما يخرج كل سنة او شهر الرزق يوما بيوم وفي شرح القُدوري العطاء ما يفرض للمقاتلين والرزق ما يجعل لفقراء المسلمين اذا لم يكونوا مقاتلة كذا في المغرب هكذا في البرجندي في كتاب الجهاد في ذكر الجزية والعطية مرادف العطاء • وفي جامع الرموز الرزق يقال للعطاء الجاري دنيويا او دينيا وللذبيب ولما يصل الى الجوف ويتغذى به وفي فصل العاقلة العطاء ما فرض لانسان في بيت المال في كل سنة لاحتاجته والرزق ما فرض له بقدر حاجته والكفاية ما فرض له كل شهر او يوم مما يكفيه كما في الكرماني وفي الظهيرية ان العطية ما فرض للمقاتلة والرزق ما لغيرهم من فقراء المسلمين فان اجتمع العطية والرزق في احد اخذ الدية من العطية كما في الاختيار انتهى •

العرف بالفتح وسكون الفاء لغة الزائد على النفقة من المال و شرعا ما زاد على النصاب من المال كذا في جامع الرموز في كتاب الزكاة •

العلو بالضم هوعند المحدثين قسمان علو مطلق وعلو نسبي ويقابله النزول قالوا ان قل عند رجالنا العند فاما ان ينتهي العند الى النبي صلى الله عليه وسلم بذلك العدد القليل بالنسبة الى سائر الخلق

يهد به اي بذلك السند الآخر ذلك الحديث بعينه بعدد كثير او ينتهي الى امام من ائمة الحديث ذي صفة
 عليّة كالحفظ والضبط وغير ذلك من الصفات المقنضية للفرجيج كشمعة ومالك والذوري والشافعي والبخاري
 ومسلم ونحوهم فالأول وهو ما ينتهي الى النبي صلى الله عليه وسلم هو العلو المطابق ما لم يكن ضعيفا حتى
 اذا كان قرب الامداد مع ضعف بعض الرواة فلا يلتفت الى هذا العلو لاسيما اذا كان فيه بعض المكذابين لان الغرض
 من العلو كونه اقرب الى الصحة هذا هو المعتمد وقيل ما لم يكن موضوعا فان اتفق ان يكون سنده صحيحا كان
 الغاية القصوى والثاني العلو النسبي وهو ما يقل العدد فيه الى ذلك الامام او من بعده ومعه اي في العلو
 النسبي الموافقة وهي الوصول الى شيخ احد المصنفين من غير طريقة وفيه البدل وهو الوصول الى شيخ شيخه
 كذلك وفيه المساواة وهو استواء عدد الاسناد من الراوي الى آخره مع اسناد احد المصنفين وفيه المصافاة
 وهي الاستواء مع تلميذ ذلك المصنف وانما كان العلو مرغوبا فيه لكونه اقرب الى الصحة وتلة الخطاء ان
 ما من راوا والخطاء جائز عليه فكلما كثرت الوسائط كثرت مظان التجويز وكلما قات قات فان كان في النزول
 مزية ليست في العلو كان يكون رجاءه اوثق او احفظ او افقه او الاتصال فيه اظهر فلا تردد في ان النزول حينئذ اولى
 هكذا في شرح النخبة وشرحه وخلاصة ما في الاتقان العلو خمسة اقسام الاول القرب من رسول الله صلى الله عليه
 وسلم بعدد قليل والثاني القرب الى امام من ائمة الحديث كذلك والثالث العلو بالنسبة الى رواية احد الكتب
 الستة او غيرها من كتب الحديث بان يروي حديثا لورواه من طريق كتاب من الستة مثلا وقع انزل مما
 لورواه من غير طريقها ويقع في هذا النوع الموافقات والابدال والمصافحات والمساوات والرابع تقدم وفاة الشيخ
 عن قريبته الذي اخذ عن شيخه فالأخذ مثلا عن التاج بن مكتوم اعلى من الآخذ عن ابي المعالي بن اللبان
 لتقدم وفاة الاول على الثاني والخامس العلو بموت الشيخ لا مع التفات الى امر آخر او شيخ آخر متى يكون
 قال بعض المحدثين يوصف الامداد بالعلو اذا مضى عليه من موت الشيخ خمسون سنة و قال ابن منذة
 ثلثون انتهى * فائدة * يقابل العلو النزول باتسامه المذكورة خلافا لمن زعم ان العلو قد يقع بدون النزول قيل
 مرجع الخلاف الاعتبار فان من اعتبرهما من الراوي تصاعدا منع مقابلته النزول في جميع الاقسام كما وقع
 للبخاري حديث بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم ثلثة ولم يكن له طريق آخر اكثر عددا فهذا علو
 غير مقابل النزول ومن اعتبرهما اعم من ذلك وهو اولى تكون في الصورة المذكورة اذا كان لنا طريقان احدهما
 الى شيخ البخاري بسبعة والآخر الى البخاري كذلك فيكون الاول اعلى وان كانت النسبة الى البخاري
 اعلى ما يوجد من مروياته فحصلت المقابلة باعتبار العموم ويمكن مقابلته بالنزول بهذا الاعتبار اذا وقع
 بين راو وبين شيخ البخاري تسعة من غير طريقه في ذلك المتن ويكون بينه وبين البخاري سبعة
 هكذا في بعض حواشي النخبة •

المعالي نزد محدثين عبارتست از اسناديكه درو علو باشد و مقابل او نازل است كما عرفت • و نزد

بلغاء آنست كه شاعر الفاظ فصيح را در تركيب چنان بجزالت ربط دهد كه پنداشته آيد كه كلمه كلمه لطافت درجه درجه پذيرفته و پايه پايه در حوبي ارتقاء نموده و ديوار اشعار از اشعار مردمان بمرتبه عالي تربود كه فصحاء بعلو مرتبه اقرار كنند كذا في جامع الصنائع *

العلوية هي الزحل و المشتري و المريخ كما يجيى في لفظ الكوكب وقد يسمى الزحل و المشتري بالعلويين كما في شرح التذكرة *

المعلم نزد بلغاء آنست كه در تمام بيت سر كلمات را حرفي معين بيارد اگرچه در بعضي منشآت چندگان كلمه كسي را برين نوع افتاده باشد چون شاعر را قصد صنعت نبود گوئي كه نگفته است و دليل بر عدم قصد كه در همه بيت نيارده است مثلاً * مصراع * شاهد و شريف و شمع و شراب * و اين صنعت از مخترعات صاحب جامع الصنائع است *

العلم الاعلى هو العلم الاهي وقد سبق في المقدمة في بيان العلوم العقلية *

الاستعلاء لغة عد النفس عاليا كما مر في لفظ الامر * وعند المنجمين و اهل الهيئة يطلق على ازدياد بعد الكوكب على بعده الاوسط و يقابله الانخفاض و هو انتقاص بعده عنه اي عن بعده الاوسط و هذا هو المشهور و قد يسميان بالصعود و الهبوط ايضا و قد مر في لفظ الصعود في فصل الدال من باب الصاد المهملتين * و قد يطلق الاستعلاء على قرب احد الكوكبين المتقاربين من اوجه او ذروة تدويره اكبر من قرب الآخر من اوجه او ذروة تدويره ايضا و على كون الكوكب فوق الارض و على كونه في عاشر الطالع او حادي عشرة و على كونه في عاشر كوكب آخر او حادي عشرة و يطلق الانخفاض على مقابلات هذه المعاني الاربعة كذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة في بحث النظائر *

المستعلية من الحروف قد مرت في فصل الفاء من باب الحاء المهملة في تقسيمات الحروف *

فصل الهاء • العتة بالتاء المثناة فوقاوية عند الاصوليين هو الاختلال بالعقل بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة كلام العقلاء و مرة كلام المجانين و المعتوه اسم مفعول منه كذا في التوضيح و الفرق بينه و بين السفه قد مر *

فصل الياء • التعدي بالدال لغة التجارز و في اصطلاح النحاة تجارز الفعل من فاعله الى

مفعول به بالمصدر و الظرف لا يسمى متعديا كما في شرح التسهيل و كذا اسم الفاعل و اسم المفعول فانها اما تنصف بكونها متعدية و غير متعدية باعتبار الفعل فما قيل ان المتعدي اعم من الفعل و شبهه و كذا غير المتعدي توهم و عرف المتعدي على صيغة اسم الفاعل بما يتوقف فهمه على متعلق و يصح مجازا ايضا كما في الموشح و المراد بما الفعل و بالتعلق هو التعلق المصطلح اي نسبة الفعل الى غير الفاعل و المعنى المتعدي فعل يتوقف فهمه على متعلق اي امر غير الفاعل يتعلق بالفعل

به ويتوقف فهمه عليه فاشير بقوله غير الفاعل الى ان المراك بالمتعلق المصطلح وبقوله يتوقف فهمه عليه الى ان المراك به ما يصدق عليه من افرادة المخصوصة لانه الذي يتوقف عليه فهمه لا المتعلق المطلق المبهم فليس هذا القيد اى قيد التوقف معتبرا في مفهوم المتعلق فلا يرد ان المتعلق المصطلح ليس معتبرا في مفهومه التوقف و الحاصل ان فهم الفعل ان كان موقوفا على فهم غير الفاعل فهو المتعدي كضرب فان فهمه موقوف على تعقل المضروب بخلاف الزمان و المكان و الغاية فان فهم الضرب و تعقله بدون هذه الامور ممكن و توضيحه ان نسبة الفعل المتعدي الى المفعول به كنسبته الى الفاعل في انه لا يجوز استعماله بدونها اصلا الا على خلاف مقتضى الظاهر للكثرة الا ان نسبته الى الفاعل لما كانت مقصودة بالذات لا يجوز تركه الا باقامة شئى مقامه بخلاف نسبته الى المفعول به فانه فضلة مقصودة لتكميل نسبته الى الفاعل يجوز تركه من غير اقامة شئى مقامه و اما سائر المفاعيل فانه يجوز استعماله بدونها نعلم من ذلك ان النسبة الى المفعول المعين ماخوذة في مفهوم الفعل المتعدي كيلا يكون استعماله في موارد مجازا لا حقيقة له كالنسبة الى الفاعل فيكون فهم مدلوله موقوفا على فهم متعلقه فالمراد بقوله على متعلق متعلق معين اى معين كان مانع ما قيل ان التعريف غير مانع لدخول الافعال اللازمة التي مدلولاتها نسب كقرب و بعد لعدم اخذ النسبة الى امر معين في مفهومها بل الى امر ما بمجرد استعمالها بدون متعلقاتها كقرب زيد و بعد نعم اذا قصد النسبة الى معين كان موقوفا عليه لابد من ذكره و حينئذ يكون المتعدي بحرف الجرد اخلا في التعريف كالتعدي بالهمزة و التضعيف قيل التعريف يصدق على الافعال الناقصة لتوقف فهمها على امر غير الفاعل تعلق به و هو الخبر و الجواب منع توقف مفهومها على الخبر فان كان الناقصة معناها مطلق الكون مع الزمان الماضي و كذا سائر الافعال الناقصة فان معنى صار زيد غنيا اتصف زيد بالغناء المتصف بالصيرورة صرح به الرضي و يعاين المتعدي في غير المتعدي و يسمى لازما ايضا و هو ما لا يتوقف فهمه على فهم امر غير الفاعل نحو كرم فانه و ان كان له تعلق بملواحد من الزمان و المكان و الغاية لكن فهمه مع الغفلة عن هذه المتعلقات جائز اعلم ان الفعل ليس منحصرا في المتعدي و لازم فان الافعال الناقصة ليست متعدية و لازمة و قد يجتمعان و في التسهيل و قد يشتهر بالاستعمالين فيصلح للاسمين و في شرحه ما يتعدى تارة بنفسه و تارة بحرف الجر و لم يكن احد الاستعمالين نادرا قيل له متعد بوجهين و ذلك متصور على السماع و قد عددها بعضهم خمسة يصح ويشكر و يخال و وزن و عدد و زاد صاحب الالغية قصد و الظاهر انها غير محصورة هذا كله خلاصة ما في الفوائد الضيائية و حاشية المولوى عبد الحكيم و في الارشاد و مما الحق بالمتعدي مطلقا الافعال الناقصة و في بعض الوجوه افعال المقاربة اى اذا كان طالبا للخبر نحو عسى زيد ان يخرج بخلاف عسى ان يخرج زيد و انما الحق به لمشابهة خبرهما المفعول به و من الجوامد اللازمة افعال المدح و الذم و المحتمل للمتعدي

و اللزوم فعلا التعجب انتهى •

التعدية هي في اللغة جعل الشيء متجاوزا عن الشيء ومتباعدا عنه وفي علم النحو والتصريف هي ان لا يقتصر الفعل على التعلق بالفاعل بل يتعلق بالمفعول ايضا فهذا المعنى مجاز او منقول كذا في التوضيح والتلويح في ركن القياس والتعلق ههنا بالمعنى اللغوي وهذا الكلام يشير الى ان التعدية في اصطلاحهم بمعنى كون الفعل متعديا لا بمعنى جعله متعديا وهو خلاف المتعارف فانه ذكر في الفوائد الضيائية وغيرها ما حمله ان للتعدية عندهم معنيين أحدهما ما هو المشهور وهو جعل الفعل متعديا بتضمينه معنى التصيير اي جعل المتكلم الفعل متعديا بالتعدية التي هي مدلول الباء او الهمزة مثلا صفة المتكلم والباء في قوله بتضمينه متعلق بالفعل ببيان الكيفية والمراد بالتضمين المعنى اللغوي اي اعتبار شيء في ضمن الآخر فمعنى ذهبت بزيد صيرته ذاهبا ثم هذا الجعل على انواع على ما صرح به الرضي في شرح الشافية منها جعل لازم متعديا بجعل ما كان فاعلا لازما مفعولا لمعنى الجعل و فاعلا لاصل الفعل على ما كان معننى اذهبت زيدا جعلت زيدا ذا ذهاب فزيد مفعول لمعنى الجعل الذى استفيد من الهمزة فاعل للذهاب كما في ذهب زيد و ذهابا جعل المتعدي الى واحد متعديا الى اثنين اولهما مفعول الجعل والثاني لاصل الفعل نحو احفرت زيدا النهر اي جعلته حاملا لى فالاول مفعول والثاني محفور ومرتبة الجعل مقدمة على مرتبة مفعول اصل الفعل لانه فيه معنى الفاعلية ومنها جعل المتعدي الى اثنين متعديا الى ثلاثة نحو اعلم وارى وحاصل هذا المعنى اىصال الفعل الى المفعول به بتغيير معناه وتانيهما ما هو اهم منه وهو اىصال الفعل الى مفعوله من غير تغيير معنى الفعل بمعنى ان التغيير ليس معتبرا في مفهومه فالمعنى اىصال الفعل الى مفعوله سواء كان بتغيير معناه كما في الباء في بعض المواضع والهمزة والتضعيف اولم يكن كما في مائر الحروف الجارة كما صرح به المولوي عبد الحكيم ما قيل التعدية مطلقا تقتضي تغيير المعنى فاسد وعلى هذا المعنى الاعم يقال هذا الفعل عدي بعلى • وفي اصطلاح الفقهاء والاصوليين هي اثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع وقد يجيى في لفظ القياس •

العلة المتعدية سبق ذكرها •

العارية هي مشتقة من العربة وهي العطية وقيل منسوب الى العار لان طلبها عار فعلى هذا يقال العارية بالتشديد لان ياء النسبة مشددة والعار لغة في العارية • وفي الشرع عبارة عن تملك المنافع بغير عوض سميت عارية لتعريفها عن العوض كذا في مجمع البركات ناقلًا عن الجوهرة النيرة وبالقيد بالخير خرج الجارة ودخل هبة حق المرور لانها العارية دون الهبة ولما كان المتبادر من تملك المنافع بقاء ايجائها على حالها من التملك خرج البيع والهبة وقرض نحو الدراهم كذا في جامع الرموز والدرر شرح الفروع.

العازمي هو قسم من الكلام المنشور و يجيء في فصل الرأء المهمة من باب الذون •
التعرية هي عند اهل العروض كون الجزء سالما من الزيادة كذا في رسالة قطب الدين المرخسي •
المعري عند اهل العروض من العرب هو الضرب الذي عربي من الزيادة كما في بعض رسائل
 العروض العربية •

المعصية بالصاد المهمة كذاة و قد سبق بيانه في لفظ الزنة في فصل اللام من باب الزاء المعجمة •
العمى بفتح العين و الميم لغة عدم البصر عما من شاذ ان يكون بصيرا فالتجمل لا يتصف بالعمى
 وعند الصوفية عبارة عن حقيقة الحقائق التي لا تتصف بالحقيقة و لا بالخلقية فهي ذات محض لانها
 لا تضاف الى مرتبة لا حقيقة و لا خلقية لا تقتضي لعدم الاضافة وصفا و لا اسما و هذا معنى قوله عليه السلام ان
 العمى ما فوقه هواء و ماتحته هواء يعني لا حق و لا خلق نصار العمى مقابلا لاحدية فكما ان الاحدية تضمحل
 فيها الاسماء و الصفات و لا يكون لشيء فيها ظهور كذلك العمى ليس لشيء من ذلك فيه مجال و لا ظهور فان فرق
 بين العمى والاحدية ان الاحدية حكم الذات في الذات بمقتضى التعالي و هو الظهور الذاتي الاحدي و العمى
 حكم الذات بمقتضى الاطلاق فلا يفهم منه تعال و لا تدان و هو البطون الذاتي العماضي فهي مقابلة لاحدية
 تلك صرافة الذات بحكم التجلي و هذه صرافة الذات بحكم الاستتار فتعالى الله ان يستتر عن نفسه من تجل
 و يتجلى لنفسه عن الاستتار هو على ما يقتضيه ذاته من التجلي والاستتار و البطون و الظهور و الشئون و النسب
 و الاعتبار و الإضافات و الاسماء و الصفات لا يتغير و لا يتحول و لا يلتبس شيئا بل حكم ذاته هو ما عليه
 منذ كان و لا يكون الا على ما كان لا تبدل لخلق الله اى لوصف الله الذي هو عليه اما هو بحكم ما يتجلى
 به علينا و يظهر به لنا و هو في نفسه على ما هو عليه من الامر الذي كان له قبل تجليه علينا و ظهوره لنا و بعد
 ذلك فهو على ذلك الحكم لا يقبل ذاته الا التجلي الذي هو عليه و ليس له الا تجل واحد و ليس للتجلي
 الواحد الا احم واحد و ليس للاسم الواحد الوصف واحد و ليس للجميع الا واحد غير متعد فهو متجل
 لنفسه في الازل بما هو متجل له في الابد و بأجملة فان هذا التجلي الذاتي الذي هو عليه جامع لانواع
 التجليات البوتقي لا يمنع كونه في هذا التجلي ان يتجلى بتجل آخر لكن حكم التجليات الأخر تحته حكم
 الانجم تحت الشمس موجودة معدومة على ان نور الانجم في نفسها من نور الشمس و كذلك باقي التجليات
 الالهية اما هي رشفة من صماء هذا التجلي و قطرة من بحرة ثم اعلم بعد ان اعلمنا ان العمى هو نفس
 الذات باعتبار الاطلاق في البطون و الاستتار و ان الاحدية هي نفسه باعتبار التعالي في الظهور و التجلي مع
 وجود حقايق الاعتبار فيها و قولي باعتبار الظهور و اعتبار الاستتار اما هو لا يصل الى فهم السامع و
 انه من حكم العمى اعتبار البطون او من حكم الاحدية اعتبار الظهور فانهم ه اعلم ان هذا التجلي الواحد هو
 المتبائر الذي لا يتجلى به لغيره فليس للخلق فيه نصيب البتة الحقة لان هذا التجلي لا يقبل الاعتبار

ولا الإنشام ولا الاضامة ولا الواصلات ونحوها ومتى كان للخلق فيه نسبة لاحتاجت الى اعتبار او نسبة لموصفها
وكل هذا ليس من حكم هذا التجلي الذي هو عاينه في ذاته من الازل الى الابد كذا في الانسان الكامل ودر
لطائف اللفات گویند معي در امطلاح صوفیه عبارتست از مرتبه احدیت و بطور بعضی از مرتبه و احدیت •
المعمى اسم مفعول من التعمية وآن نزد بلغاء کلامیست موزون که دلالت کند بطریق رمز و ابهام
بر اسمی یا زیاده ازان بطریق قلب یا تشبیه یا بحساب جمل و یا بوجهی دیگر بملاحظه آنکه در هر اباسی
که باشد طبع سلیم از قبول آن انکار ننماید و از تطویل الفاظ ناخوش خالی بود ظاهر است که قید اسم باعتبار
اغلب و اکثر است و الا روا بود که مستخرج از معمى اسم نبود و بسبب عدم اشتراط معمى بنظم آنست که شاید
از کلام غیر منظوم اسمی اراده کنند و معتبر نزد ارباب این فن حروف مکتوبه است نه ملفوظه لهذا رعایت
مد و قصر و تشدید و تخفیف لازم ندارند چون بمجرد حصول حروف با ترتیب اسم ذهن مستقیم باسم
للتقال میکند رعایت حرکات و سکونات نیز اعتبار نمی نمایند و معمى گو را قید است از دو چیز یکی تحصیل
حروف که بمنزله ماده است و دیگری ترتیب آن بحسب تقدیم و تاخیر که بمثابة صورتست و اعمال
معمى بر سه گونه است بعضی خاص بتحصیل ماده آنرا اعمال تحصیل خوانند و بعضی خاص بتکمیل
صورت و آنرا اعمال تکمیل گویند و بعضی عام خصوصیتی ندارد بهیچ یکی از ماده و صورت بلکه فائده ازو تحصیل
عمل دیگر است از اعمال تحصیلی و یا تکمیلی و آنرا اعمال تسهیلی نامند و اعمال تسهیلی چهار است
التفقد و تحلیل و ترکیب و تبدیل و ذکر هر يك در موضع او مذمت است و در جامع الصنائع گویند معمى را
متقدمان بر سه نوع دارند اول معمای مبدل و در لفظ تبدیل مذکور شد دوم معمای معدود و آنچنانست
که بعدد جمل حروف را جمع کنند و ازان نامی بیرون آرند مثله * شعر * چوده با سي گزتم بعد هفتاد •
یقین دان نام او صد بار گفتم * ازين نام عالي میخیزد و عین هفتاد است و لام مي و یا ده سوم معمای محرف
و این بهتر است از انواع دیگر که بطریق ابهام و قطع و وصل حروف بالفاظی نامی معلوم گردد و این وضع
مولانا بهاء الدین بخاریست و بعد آن امیر خسرو آنرا بکمال رسانیده و لطیف تر و دلویز گردانیده مثله
رباعي بخام خورند و

آن غله فروش من که بد کیش آمد • بشنو ناصح کزو بدل ربش آمد

بر کندوی بی سرچو نهادم خو را • زان خوشه خواجه فتح مرابیش آمد

ازین بطریق ابهام نام خورندو میخیزد که کندو را چون بی مر کنی یعنی حرف اول را که کاف است ثور کنی
و خو بفتح خا بران نهی خورندو شود چون فتح از خو پیش گردد یعنی مرفوع گردد خورندو راست آید و ابهام
آنست که لفظی دو معنی دارد یکی قریب و دیگری بعید و مراد معنی بعید باشد چنانچه در اینجا از سیاق
ترکیب معنی قریب آنست که کندو چون بی سر باشد غله خورندو آسان بود و رنج کشادن نباشد و چون خو بران

بهنه یعنی که قله ستانند غنیمت حاصل کنند و مراد مصمى بعید است و حضرت امیر خسرو دهلوی سه نوع دیگر اختراع نموده یکی را مصمى بمعنای مترجم ساخته و دیگر را بمعنای مصور و دیگر را بمعنای موشح و گفته معدنی بمعنای مترجم آنست که لفظی به پارسی بیدارند و بهربی ترجمه کنند و بالعکس مثاله مصمى بنام کبیر الدین

• رباعی •

وی خواجه کبیر دین که بوسم پایش • بنوشت بکاغذ لقب و الیش

بد پهلوان بزرگ جمع موصول • یک کنجد بر داشت از بالایش

معنی بزرگ کبیر است و الذین جمع موصول و هرگاه که کنجد بالا یعنی نقطه زیرین از الذین مر دارند الدین شود بترکیب کبیر الدین شود و بمعنای مصور آنست که چیزها را که مشبه بحروف تهجی تواند بود بر طریق کفایت بیدار و مقصود حروف مکنونی به باشد و آنچه تشبیهات حروف بدان داده اند اینست آ تیر و نیزه و سرو قامت و امثال آن ب کفش یک میخی ت کفش دو میخی بر سر ت کفش سه میخی بر سر ج گوشواره در نه او یک شبه آویخته ح گوشواره مجرد خ گوشواره یک شبه بالای آن د گانسه نگونسار مجرد و خالی و سوار تیر د گانسه نگونسار یکدانه بر آن ماده ر چوگان و کرک و چوب دمامه ز چوگان با گوی س آره و تشدید و خندان ش آره سه میخ بر آن ح چشم و دنباله گوش ح چشمی مقله بیرون افتاده ط چشمی با میل ظ چشم با میل و خالی بر سر ح نعل و هلال غ هلال و زهره ف سر انگنده و پادراز ق سر بزرگ متواضع دو چشم کساده ک راکمی عصا بر سر ل راکمی بی مصم چشم باز با دنباله کفگیر و گرز ن کمان و قطره کذکر قصاب و چنگل باز ه گره و دو چشم ل دو شاخ ی ازها مثاله

• رباعی •

ثابت دیدم کفش سه میخی بر سر • و از حیظه بیرون آمده تیری بی بر

یک میخ کفش را بسته بکمر • در پای یکی کفش دو میخش دیگر

ازین رباعی اسم ثابت میخیزد و بمعنای موشح آنست که حروف اسم نویسد نه صورت حروف اسم مثاله مصمى باسم مذهب

• رباعی •

ای خواجه مذهب که ممالک بی تو • مهمل زان سان که ممالک بی تو

گر فیض عمیقت نرسد نا گاهی • در خط که کذد صحیح ذلک بی تو

و صاحب جامع الصنائع قسمی دیگر اختراع کرده و آنرا مصمى بمعنای مهندس ساخته و آن چنانست که از هنرهای هر آورده شود و قرینه لازم داشته شده مثاله

• رباعی •

قام بت من که هست همچو جان • از هندسه زین گونه بیرون آر آسان

از چهار نگی نه و بران پنج بنه • پس هفت غره راحت بکش در نه شان

در حقایق يك لطیفه آنست كه از چهار نه افكندن گفته و این موجب تحیر است طریقی آنكه از هندسه چهار كه برین صورت ۹ باشد نه بر حسب هندسه نه دور كند و صورت نه اینست ۹ بعده پنج یعنی مفر و صورتش این • بر هر او نهد برین نمط مسجد نمودار شود بعده ۹ وقت را كه صورتش این ۹ از نه راست نویسد صورت این چنین شود مجد جمع كند مجد خیزد حضرت مواوي جامي گفته كه یکی از اعمال معمی تصحیف است و آن تغییر كردن صورت خطي لفظ است بمحو و اثبات نقطه و آن بر دو قسم است تصحیف وضعي و آنچنانست كه لفظی مفرد ذكر كرده شود كه تا دلالت كند بر آن كه مراد از كلمه كه تصحیف او خواسته اند صورتی خطی اوحت بی تعرض محو و اثبات نقطه چون لفظ صورت و نقش و نمونه و شكل و رسم و نسخه و نشان و امثال آن چنانكه در اسم يوسف • رباعي •

اي خاك رد تراز شرف افسر گل • وی خال و خط معنبرت زبور گل

چون صورت تو دیده سحر بلبل گفت • حریفست رخسار تو دلفر گل

و تصحیف جامي و آن كه در انضای كلام واقع شود یا بایات نقطه بخصوصیت یا باشارت بدان بمثل لفظ قطره و دانه و گوهر و امثال آن مثانه باسم حسن • شعر • رشتۀ دندان چو از لجهای خنداناش بتافت • زان لب گوهر نشان هر كس در مقصود یافت • و از جمله اعمال معمائی ترادف است كه لفظی ذكر كنند و مراد از آن مرادف آن باشد انتهى • فائده • فرق میان لغز و معمی آن است كه در معمی لازم است كه مدلول او اسمی باشد از اسماء و در لغز این شرط نیست بلكه در اینجا راجب است كه دلالت او بر مقصود بذكر علامات و صفات باشد و این در معمی لازم نیست و بعضی برانند كه فرق آنست كه در معمی انتقال باسم است و در لغز بمعمی فاما این قول ضعیف است زیرا كه روا بود كه در لغز نیز اممی ذكر كنند بذكر علامات و صفات و رشید و طوطا گفته كه لغز مثل معمی است الا آنكه این بطریق سوال گویند كذا فی مجمع الصنائع •

العناية الازلية هي القضاء عند الحكماء و يجيى في فصل الیاء من باب القاف •

المعنى لغة المقصود سواء قصد اولاً فهو اما مصدر بمعنى المفعول او مخفف معنى اسم مفعول

كمري نقل في اصطلاح النحاة الى ما يقصد بشيى نقل العام الى الخاص ذلك ان تجمله منقول الى المعنى الاصطلاحي ابتداء من غير جعله مصدراً بمعنى المفعول و قد يكتفى فيه بصحة التقصد كذا في الفوائد الضيائية و حاشيته للمولوي عصام الدين و يعرب من هذا ما وقع في شروح الشمسية من ان المعنى هو الصورة الذهنية من حيث انه وضع بازانها اللفظ اي من حيث انها تقصد من اللفظ و ذلك انما يكون بالوضع فان عبر عنها بلفظ مفرد يسمى معنى مفرداً و ان عبر عنها بلفظ مركب سمي معنى مركباً فالانفراد و التركيب مختلفان للافظ حقيقة و يوصف بهما المعاني تبعاً و قد يكتفى في اطلاق المعنى على الصورة الذهنية بمجرد ملاحظتها لان تقصد باللفظ سواء وضع لها ام لا فالمعنى باعتبار الاول يتصف بالانفراد

والتركيب بالفعل وباعتبار الثاني بصلاحية الأفراد والتركيب انتهى والفرق بينه وبين المفهوم يعني في باب الفاء قال بعض اهل المعاني الكلام الذي يوصف بالبلاغة هو الذي يدل بلفظه على معناه اللغوي او العربي او الشرعي ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية على المعنى المقصود الذي يريد المتكلم اثباته او نفيه فهناك الفاظ ومعان اول ومعان ثوان فالمعاني الاول هي مدلولات التراكيب والالفاظ التي تسمى في علم النحو اصل المعنى و المعاني الثواني الاغراض التي يصادق لها الكلام ولذا قيل مقتضى الحال هو المعنى الثاني كرد الانكار ودفع الشك مثلا اذا قلنا ان زيدا قائم فالمعنى الاول هو القيام المؤكد والمعنى الثاني رد الانكار ودفع الشك واذا قلنا هو اسد في صورة الانسان فالمعنى الاول هو مدلول هذا الكلام والمعنى الثاني هو انه شجاع فالمعنى الثاني هو الذي يراد ايراده في الطوق المختلفة والمفهوم من تلك الطرق هو المعنى الاول وتسميته بالمعنى الثاني لكون اللفظ دالا عليه بواسطة المعنى الاول فدلالة المعنى الاول على الثاني عقلية قطعاً واما دلالة اللفظ على المعنى الاول فقد تكون وضعية وقد تكون عقلية وقد تسمى المعاني الاول بالخصوصيات والكيفيات الزائدة على اصل المعنى وبالصور والخواص ومزايا مجازا ثم انهم سمو ترتيب المعاني الاول وكذا المعاني الاول الفاظا وفضيلة الكلام باعتبار هذا الترتيب لكون المعنى الاول محل الفضيلة لان ترتيب المعاني الاصلية في النفس ثم ترتيب الالفاظ في النطق على حذرها على وجه ينتقل منها الذهن بتوسلها الى الخواص في الامادة بلا اخلال ولا تعقيد هو البلاغة فيكون ترتيب المعاني الاول على الوجه المخصوص مشأاً الفضيلة ومناط البراعة بلا شك قال الشيخ لما كانت المعاني تبين بالالفاظ ولم يكن لترتيب المعاني سبيل الا بترتيب الالفاظ في العاطق تجاوزوا فعبروا عن ترتيب المعاني بترتيب الالفاظ ثم بالالفاظ بحذف الترتيب واذا وصفوا اللفظ بما يدل على تفخيمه كان يقال البلاغة راجعة الى اللفظ اذ هو محل الفضيلة التي بها يستحق الاتصاف بالفصاحة ونحوها لم يريدوا اللفظ المنطوق ولكن ارادوا معنى اللفظ الذي دل به على المعنى الثاني هكذا يستفاد من المطول و هو اشارة على ان المعنى كما يطلق على ما سبق كذلك يطلق على ما قام بغيره ويقابله العين وعلى ما لا يدرك باحدى الحواس الظاهرة ويقابله العين ايضا وقد عرفت في فصل النون وعلى المتجدد كما عرفت في المصدر في فصل الراء من باب الصاد المهملتين ومعنى الفعل يذكر في شبه العمل في فصل اللام من باب الفاء •

المعاني جمع معنى وهو كما يطلق على ما عرفت قبيل هذا كذلك يطلق على علم من العلوم المدونة وقد سبق في المقدمة *

ذو المعنيين نزه بلغاه آمنت كه لفظ مشترك مشتمل بر دو معنى تام باشد و آن معني هر دو يا لطيفي باشند يا مجازي و يا يكي حقيقي و ديگري مجازي و هر دو معنى مراد متكلم باشد و اگر لفظ مشترك مشتمل بر ياد از هو معنى باشد آنرا ذو المعاني نامند مثال ذو المعنيين • شعر • بهر آنكه چنين چندان رنختم دره

که کرده عالمی را گوشها پر گوشها در معنی حقیقی دارد یکی جمع گوش دوم جمع گوشه و هریک معنی تام و مراد متکلم است و مثال ذو المعانی شعر • چو برق میگذرد پیش چشم ما خندان • بدان نظر که زما چشمها روان گردد • لفظ چشمها معنی دارد یکی آنکه گران گردد دوم آنکه جویها روان گردد سوم آنکه از حیرت چشمها رود و هر سه معنی مراد متکلم است و ذو المعنیین غامض تعریف این تعریف ذو المعنیین اسم است الا آنکه اینجا یک معنی بلغت دیگر است مثاله شعر • بر سر آب بوده ایم که شاه • ناگهان [در] رسید بر سر ما • لفظ ما در پارسی جمع متکلم است و در عربی بمعنی آب است و هر دو معنی مراد متکلم است مثال دیگر شعر • بایمردی او ز عظم صفات • زده اینک بروی عزى لات • لات در عربی نام بتی است و در هندوی لکد را گویند و هر دو معنی مستقیمند کذا فی جامع الصنائع •

الاعیاء عند الأطباء کلال مفراط يعرض فی المفاصل و العضلات و يسمى فی العرف تعباً و فارسیها ماندنکی و أعلم انه ان حدث بتوسط الحركة يسمى الاعیاء الرياضي و ان حدث بذاته بلا واسطة بالحركة يسمى الاعیاء الذي لا يعرف له حجب و هذا مقدمة المرض و ان انواع الاعیاء باي وجه كان اربعة القروحي و التمددي و الورمي و القشفي اما القروحي فهو الذي يتألم البدن معه بالحركة و اصابة اليد و التمددي هو الذي يحس الانسان معه كأن بدنه يتمدد و يجد الامتلاء و الحرارة فی العروق و المفاصل و يعسر عليها الحركة و اما الورمي فهو الذي يستغن معه البدن و تمتلئ الاعصاب و العروق و يتألم بمس اليد كأنه متورم و القشفي هو الذي يحس معه اليبوسة فی البدن کذا فی حدود الامراض •

* باب الغیب المعجزة *

فصل الباء الموحدة * الغريب هو فعيل من الغرابة بالراء المهملة و هو يطلق علی معان منها الکوکب الواقع فی موضع لا حظ له فيه و هذا مصطلح المنجمين و منها ما هو مصطلح اهل العروض و هو البحر الذي وزنه فاعلن ثماني مرات و يسمى بالمتدارك ايضاً كما فی عروض حيفي و منها ما هو مصطلح اهل المعاني قالوا الغرابة كون الكلمة غير ظاهرة المعنى و لا مانوسة الاستعمال سواء كانت بالانظر الى الاعراب المختص او بالنظر اليها و تلك الكلمة تسمى غريباً و يقابله المعتاد و يرادفه الوحشي فالغريب منه ما هو غريب حسن و هو الذي لا يعاب استعماله على الاعراب الخالص لأنه لم يكن غير ظاهراً المعنى و لا غير مانوس الاستعمال عندهم و ذلك مثل شربيت و اشمطر و امطر و هي فی النظم احسن منها فی النشر و منه غريب القرآن و الحديث و هذا غير مختل بالفصاحة و منه غريب تبليج و هو الذي يحمل استعماله مطلقاً اي عند الخالص من الاعراب و غيرهم سواء كان کرهها علی السمع و الذوق او لم يكن فمنه ما يسمى الوحشي الغليظ و هو ان يكون مع كونه غريب استعمال ثقیلاً علی الجمع کرهها علی الذوق و بعضون

المتجر ايضا و ذلك مثل جحيش للفريد و اطلخم الامر و امثال ذلك و يجب الخلو من مثل هذا الغريب في الفصاحة الا ان الخلو من التفاضل يحتلزم الخلو من الوحشي الغليظ و من الغريب المخل بالفصاحة ما يحتاج في معرفته الى ان ينقرو ويحدث عنه في كتب اللغة المبسوطة ككتاكتام و امرنقمو في قول هيسى بن عمر ما لكم تكاكتام علي ككتا كاكم على ذي جنة امرنقمو عتي اي اجتمعتم نفعوا عتي كذا ذكره الجوهري في الصحاح و منه ما يحتاج الى ان يخرج له وجه بعيد نحو مسترج في قول العجاج * مصرع * و فاحما و مرمنما مسترجا * اي كالسيف السونجي في الدقة و الاستواء و مرعج اسم قين ينسب اليه السيوف و بالجملة فالغريب الغير المخل بالفصاحة هو الذي يكون غير ظاهر المعنى و غير مانوس الاستعمال لا بالنسبة الى الاعراب الخلو بل بالذميمة الينا و الغريب المخل بالفصاحة هو الذي يكون غير ظاهر المعنى و غير مانوس الاستعمال بالنسبة اليهم كلهم لا بالنسبة الى العرب كله فانه لا يتصور ان لا اقل من تعارفه عند قوم ينكلمون به فان القرابة مما يتفاوت بالنسبة الى قوم دون قوم كالاتياد الذي يقابله هكذا يستفاد من الاطول و المطول و الجليلي و غيرها * و منها ما هو مصطلح الاصوليين و هو وصف ثبت اعتبار عينه في عين الحكم بمجرد ترقب الحكم على نفعه و هذا قسم من المناسب قسيم للمرسل و قد يطلق ايضا عندهم على قسم من المرسل و يسمي في لفظ المناسبة في فصل الباء من باب الخون * و منها ما هو مصطلح المحدثين و هو حديث يتفرد بروايته شخص واحد في اي موضع وقع التفرد من السند سواء كان التفرد في اصل السند اي الموضع الذي يدور الاسناد عليه و يرجع اليه و هو طرفه الذي فيه الصحابي و يسمى غربيا مطلقا او في اثناء السند و يسمى غربيا نسبيا و يرادف الغريب الفرد * اعلم ان ما تفرد به الصحابي ثم كثر الرواية عنه لا يسمى فردا فان الصحابة كلهم عدول على الاطلاق صغيرهم و كبيرهم ممن خالط القتن و غيرهم لقوله تعالى و كذلك جعلناكم امة وسطا اي عدولا و قوله عليه الصلوة و السلام خير الناس قرني و هو الصحيح و حكى الآمدي و ابن الحاجب قولا انهم كغيرهم في لزوم البحث عن ليس ظاهر العدالة فقولهم طرفه ارادوا به التابعي فان الصحابة و ان كانوا من رجال الامداد الا انهم لم يعدوا لما ذكرنا انهم عدول كلهم لا يبحث عن احوالهم و قولهم فيه الصحابي اي في ذلك الطرف من تسمياتهم اي ينتهي ذلك الطرف الى الصحابي و يتصل به و بالجملة فالغريب المطلق هو ما رواه تابعي واحد مثلا عن صحابي و لم يتابعه غيره رواية عن ذلك الصحابي سواء تعدد الصحابي في تلك الرواية او لا و سواء كان الصحابي واحدا او اكثر كحديث النهي عن بيع الولاء و عن هبة تفرد به عبد الله بن دينار عن ابن عمر و قد يتفرد به راو عن ذلك المتفرد كحديث شمب الإيمان تفرد به ابو صالح عن ابي هريرة و تفرد به عبد الله بن دينار عن ابي صالح و قد يستمر التفرد في جميع رواته او اكثرهم و الغريب النسبي هو ما وقع التفرد في اثناء مذهبه اي قبل التابعي كما يروي عن الصحابي اكثر من واحد ثم يتفرد بالرواية منهم شخص واحد سمي نسبيا لكون التفرد فيه حصل

بالنسبة الى شخص معين و ان كان الحديث مشهورا من وجه آخر لم ينفرد فيه او هكذا في شرح النخبة و شرحه و في مقدمة شرح المشكوة حديث صحيح اكر راوي او يكي است آنرا غريب و فرد نامند و مراد بآنكه راوي او يكي بود آنست كه اكر در يك موضع هم همچنين افتد غريب است و ليكن آنرا فرد نسبي گویند و اكر همه جا همچنين آید فرد مطلق بود انتهى بهذا يدل على ان ما تفرد به الصحابي ثم كثر عنه الرواية يسمى غريبا و على انه يشترط تفرد جميع الرواة في الغريب المطلق * اعلم ان الغريب كما ينقسم الى مطلق و نسبي كما عرفت كذلك ينقسم الى غريب متناو و مسنداد و هو ما تفرد بروايته واحد و الى غريب اسنادا و متنا و هو ما تفرد بروايته واحد عن صحابي و متنا معروف عن جماعة من الصحابة بطريق آخر و منه قول الترمذي غريب من هذا الوجه و لا يوجد ما هو غريب متنا لا اسنادا الا اذا اشتهر الحديث الفرد بان رواه عن تفرد جماعة كثيرة فانه يصير غريبا متنا لا اسنادا بالنسبة الى آخر الاسناد فان اسناده متصف بالغربة في طرئه الاول و بالشهرة في الآخر كحديث انما الاعمال بالنيات و نسميه غريبا مشهورا كذا في خلاصة الخلاصة * فائدة * قولهم ما يتفرد بروايته شخص واحد يعنى ما تفرد فيه الراوي بزيادة في المتن او الاسناد و لذا وقع في شرح شرح النخبة في بحث المتابعة الغريب جمعه الغرائب و هو الحديث الذي تفرد به بعض الرواة او الحديث الذي تفرد فيه بعضهم بامر لا يذكر فيه غيره اما في متنه او في اسناده انتهى و قال القسطلاني الغريب ما تفرد او بروايته او برواية زيادة فيه عن يجمع حديثه في المتن او السند * فائدة * انما يحكم بالتفرد اذا لم يوجد له شاهد و لا متابع فان رجدا لا يحكم بالفردية * فائدة * الغربة لا تنافي الصحة فالحديث الغريب الصحيح يوجد اذا كان كل واحد من رجال الاسناد ثقة * فائدة * الغريب و الفرد مترادفان لغة و اصطلاحا الا ان اهل الاصطلاح تمايزوا بينهما من حيث كثرة الاستعمال و قلته فالفرد اكثر ما يطلقونه على الفرد المطلق و الغريب اكثر ما يطلقونه على الفرد النسبي و هذا من حيث اطلاق الاسمية عليهما و اما من حيث استعمال الفعل المشتق فلا يفرقون فيقولون في المطلق و النسبي تفرد به فلان و اقرب به فلان كذا في شرح النخبة اعلم انه قد يطلق الغريب بمعنى الشاذ الذي ذكر في اقسام الطعن في الضبط و هو ما كان سوء الحفظ لازما لرأيه في جميع حالاته و هذا هو مراد صاحب المصابيح حيث يقول في بعض الاحاديث بطريق الطعن هذا حديث غريب كذا في مقدمة شرح المشكوة *

الغروب هو مقابل الطلوع و الغارب يقابل الطالع و المغارب يقابل المطالع و الفوارب الطوائع و قد مرت في فصل العين من باب الطاء المهملتين و مغرب الاعتدال هو نقطة المغرب و خط المغرب قد سبق و صفة المغرب يجيء في لفظ السعة في فصل العين المهمة من باب الواو *

الغراب بالضم زاع و در اصطلاح صوفيه عبارتست از جسم كلي از جهت بودن او در غاييت بعد از

عالم قدس كذا في لطائف اللغات *

الغرايبة فرقة من غلاة الشيعة قالوا محمد صلى الله عليه وآله وسلم بعليّ اشبه من الغراب بالغراب
و الذباب بالذباب فبعث الله جبرئيل الى عليّ فغلط جبرئيل في تبليغ الرسالة من علي الى محمد
عليه الصلوة والسلام فيلعنون جبرئيل كذا في شرح المواقف •

الغضب بالفتح وسكون الصاد المهمة لغة اخذ الشيعة من الغير بالغلب متقوماً كان اولاً وعند الفقهاء
اخذ مال متقوم محترم من يد مالكه بلا اذنه لاخفية فالأخذ يسمى غاصباً و الماخوذ منصوصاً فبقيد المال
خرج اخذ غير المال كالأخذ الدم و الحرو الميثة وكف من تراب و قطرة ماء ومنفعة و بقيد المتقوم خرج
اخذ الخمر و الخنزير و المتقوم مباح الانتفاع شرعاً و قولهم محترم اي حرام اخذه بلا سبب شرعي خرج به
اخذ مال الحرابي في دارهم و قولهم من يد مالكه اي من تصرف مالكه فإزالة يد المالك معتبرة في
الغضب عند الحنفية وعند الشافعي رحمة الله عليه هو اثبات يد العدوان عليه كما في الدرر شرح الغرر فهو
عندهم ازالة اليد المحققة بأثبات اليد المبطلّة و عند الشافعي رحمه الله اثبات اليد المبطلّة ولا يشترط ازالة اليد
فزايد المنصوب لا تضمن عند الحنفية خلافاً للشافعي لان اثبات اليد متحقق بدون ازالة اليد و قولهم بلا اذنه
احتراز عن الرهن و العارية و قولهم لاخفية احتراز عن السرقة هكذا يستفاد من الدرر و شرح الوقاية و جامع
الرموز • وعند أهل النظر هو المنع مع الاستدلال و ذلك بان يستدل بدليل على انتفاء المقدمة الممنوعة
ممي به لان للسائل ترك هناك منصب نفسه و هو المنع والمطالبة فقط واخذ منصب غيره وهو التعليل
كذا في شرح آداب المسعودي و في الرشيدية هو اخذ منصب الغير •

الغضب بفتح الغين والضاد المعجمة هو حركة للنفس مبدؤها ارادة الانتقام كذا في المطول في
تقسيم التشبيه باعتبار الطرفين وفي الجليلي و ابي القاسم هذا لا يلائم قوله لا يحركها الغضب في تفسير الحلم بكون
النفس مطمئنة لا يحركها الغضب بسهولة ولا تضطرب عند اصابة المكروه فاما ان يبني الكلام على التسامح
ويراد انه حالة توجب حركة النفس مبدأ تلك الحالة ارادة الانتقام و لذا قيل التحقيق انه كيفية نفسانية
تقتضي حركة الروح الى خارج البدن طلباً للانتقام او يراد بقوله لا يحركها الغضب لا يحركها امباب
الغضب وقد يقال على تقدير كون الغضب نفس الحركة المراد ان الحلم اطمينان للنفس بحيث اذا
حصلت فيها حركة هي الغضب لا تجعلها متحركة بحركة اخرى •

التغليب باللام عند أهل المعاني اعطاء الشيء حكم غيره و قيل ترجيح احد المغلوبين على الآخر
اجراء للمختلفين مجرى المتفقين نحو قوله تعالى و كانت من القانتين و اصل فانتات فعدت الاثنى
من المذكر تغليباً و قوله تعالى بل انتم قوم تجهلون و القياس ان يوتى بيده اعبيدة لا بتساء الخطاب
و قوله تعالى والله يسجد ما في السموات و ما في الارض غلب فيه غير العاقل على العاقل فاتى بما لكثرة و في
آية اخرى عبر بمن فغلب العاقل لشربه وقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس عد ابليس منهم

بالاستثناء تغليباً لكونه بينهم وقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إنما كان التغليب مجازاً لأن اللفظ لم يستعمل فيما وضع له فإن الغائبين مثلاً موضوع للذكر ناطقة على الذكور والانات اطلاق على غير الموضوع له كذا في الاتفاق في نوع الحقيقة والمجاز •

المغالبة عند الصرغيني هو ان يذكر بعد المفاعلة فعل ثلثي مجرد لبيان غلبة احد الطرفين المتشاركين في اصل الفعل و تبني على فعله اي بفتح العين في الماضي وضمها في المضارع نحو كارمني فكرمته اكرمه الا المثال الوادي وما عينه ولامه ياء فانه افعله بالكسر ثم باب المغالبة ليس بقياسي فلا يقال بارعني فبرعته ابرعه بل هذا الداب مصموم كثيرا هكذا يستفاد من اصول الاكبري و الرضي شرح الشافية •

الغيب بالفتح وسكون الياء هو الامر الخفي الذي لا يدركه الحس و لا يقتضيه بدنه العقل و هو قسمان قسم لا دليل عليه لاعقلي و لامعني وهذا هو المعني بقوله تعالى و عنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو و قسم نصب عليه دليل عقلي او سمعي كالصانع و صفاته و اليوم الآخر و احواله و هو المراد بالغيب في قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب هكذا ذكر في البيضاوي في تفسير هذه الآية في اول سورة البقرة و قد سبق بيانه في لفظ العالم في فصل الميم من باب العين المهملة • و غيبت در اصطلاح متصرفه مقام كثرت را گویند میر سید حسینی در معنی غیبت و حضور چه خوش گفته

ور نکلجی با خود اندر کوی او * گم شواز خود تا بیدایی بوی او

تا نوزد یک خودی زین حرف دور • غیبتی باید اگر خواهی حضور

كذا في كشف اللغات •

الغيبة بالكسر اسم من الاغتياب بمعني بد گفتن كمي را بعد از وی ان كان صدقا و ان كان كذبا يصمي بهتانا كما في الصراح • و يجمع السلوك الغيبة هي ان تذكر اي ان تذكر اخاك بما يكرهه لو بلغه سواء ذكرت نقصانا في بدنه او في لبسه او في خلقه او في فعله او في قوله او في دينه او في دنياه او في ولده او في ثوبه او في داره او في دابته و في تفسير الدرر سئل النبي صلى الله عليه وآله و سلم عن الغيبة فقال ان تذكر اخاك بما يكرهه فان كان فيه فقد اغتبته و ان لم يكن فيه فقد بهته ثم الغيبة لا تقتصر على القول بل تجري ايضا في الفعل كالحركة و الاشارة و الكناية لان عابشة رضي الله عنها اشارت بيدها الى امرأة انها قصيرة فقال عليه الصلوة و السلام اغتبته و التصديق بالغيبة غيبة و المستمع لا يخرج من الاثم الا بان ينكر بلسانه فان خالف فبقلبه و ان قدر على قطع الكلام بكلام آخر او على القيام فلم يفعل لزمه الاثم و ان قال بلسانه اسكت و هو يشتهي بقلبه فذلك نفاق و لا يخرج من الاثم ما لم يكرهه بقلبه و يرخص للمتظلم ان يذكر ظلم الظالم عنده حلفانه ليدفع ظلمه فلما عند غير السلطان و غير من يعين على الدفع فلا كذا في شرح الورد و رجل اغتاب اهل قرية لم يكن فيهم حتى يصمي قوما بعينه كذا في الظهيرية سئل بعض المتكلمين عن الغيبة فقال انما يكون

غیبة اذا قصد به الاضرار و الشمانة و اما اذا ذكر ذلك ناسحا لا يكون غیبة و الغیبة فی حق الفاسق المعلن لا يكون غیبة قال النبی علیه الصلوة و السلام من القی جلیباب الحیاء عن وجهه فلا غیبة و عنه علیه الصلوة و السلام اذكر الفاجر بما فيه کی يحذر الناس و اما اذا كان ناسقا مختفيا مستترا فلا تعلنوه و يكون غیبة و ان ذكر علی وجه التعریف لا يكون غیبة كذا فی المطالب و یكفی الذم و الاستغفار فی الغیبة و ان بلغه فالطریق ان یأتی المغتاب عنه و يستحل و ان تعذر بموته او بغیبه البعیدة استغفر الله و لا اعتبار بتحلیل الورثة كذا فی الكاشف و فی الروضة الزندیة و قال رحمه الله ما لت ابا محمد رحمه الله تعالى فقلت له اذا تاب صاحب الغیبة قبل وصولها الی المغتاب عنه هل یذفعه توبته قال نعم یغفر الله تعالى فانه تاب قبل ان یصیر الذنب ذنبا لانه انما یصبر ذنبا اذا بلغت الیه فان بلغت الیه بعد توبته لا تبطل توبته بل یغفر الله تعالى لهما جمیعا المغتاب بالتوبة و المغتاب عنه من الشفقة و سئل ابو القاسم رحمه الله تعالى عن رجل اغتاب رجلا ثم استغفر الله تعالى فقال لا یغفر له حتی یغفر له صاحبها قال ابو الیث رحمه الله تعالى ان بلغ الرجل الخبر ان هذا قد اغتابه فلا بد له من ان يستحل منه و ان لم یكن بلغه الخبر فانه یستغفر الله تعالى و لا یخبره لانه لو اخبره اشتغل قلبه بذلك كذا فی النوازل •

مغیب الاعتدال هو نقطة المغرب و یجیی فی فصل الطاء المهملة من باب الذون •

فصل الثاء المثلثة • الغوث هو القطب و قیل غیره و یجیی فی لفظ القطب فی فصل الباء الموحدة من باب القاف و فی كشف اللغات غوث قطب را گویند در هنگامیکه پناه می برند بحضرت وی و در غیر این محل او را غوث نمیگویند • بیت • در چنان وقت غوث خوانندش • همه جای غیث دانندش • و نیز آن دو تن را که یمین و یسار قطب باشند انتهی کلامه •

فصل الدال المهملة • المغمد بالمیم نزد شعراء آست که شاعر ارکان شعر چندانکه تواند بفهد که هر رکنی ازان اگر در طول بخوانی شعری باشد درست و اگر در عرض بخوانی همچنان شعر مستقیم و اجزاء شعر بنوعی نهاده باشد که هر جزوی با هر جزوی که بیوند کئی موزون بود و آثار انواع است چه اگر از طول و عرض دو شعر حاصل گردد مغمد مثنی باشد و اگر سه شعر بود مغمد مثلث شود و علی هذا القیاس مربع و مخمس و مسدس و مسبع و مثنی و متسع و معشر و مثال مربع که در لفظ مربع نوشته شده کافیست در استعلام امثلة دیگر کذا فی مجمع الصنائع •

فصل الراء المهملة • الغرر بفتحین اسم من التقرير بالراء و هو التعریض للهلك و شرعا ما یوهم انه لیس بموجود كذا فی جامع الرموز فی بیان البیع الباطل و الغامد • و فی البرجندی هو ما لا یعلم ماقبته • و فی المغرب الغرر هو الخطر الذي لا یدری ایكون ام لا کبیع السمک فی الماء و الطیر فی الهواء • الفرقة بالضم هی دية الجنین و هی خمسمائة درهم حقیقیة او حکمیة کما اذا كانت فرسا اوامة او عبدا قیمته تلك و انما سمیت بها لانها اول مقادیر الدیات و غرة الشیخ اوله و منها غرة الشهر و الفرقة عند الشافعی

رحمة الله ستمائة درهم قال الفقهاء من ضرب بطن امرأة يجنب فرقة على عاقلة الضارب ان القتل المرأة ولدا ميتا دكرا كان او انثى هكذا يستفاد من البرجندي و جامع الرموز في كتاب الديات •

الغارة . نزد صوفيه جذبۀ الهي را گویند كه پیوسته بدل سالک رسد و نیز سلوک اعمال مقدم باشد و سالک مقهور او بود اگرچه اوامر و اعمال بر جاري باشد کذا في بعض الرسائل •

الاغارة هي المصخ و هو من انواع السرقة و قد سبق في فصل القاف من باب السين المهمة •
التغير بالياء كالتصرف في اللغة هو كون الشيء بحال لم يكن له قبل ذلك و في الاصطلاح يطلق على معنيين احدهما التغير الدنعي وهو ان يتغير الشيء في ذاته حقيقة وهذا يسمى كونا و فسادا كالخبز اذا صار لحما بعد الاكل و ثانيهما التغير القدرجي و هو ان يتغير في كيفيته مع بقاء صورته النوعية و هذا يخص باسم الاستحالة فالتغير الحاصل اذات الغذاء عند وروده لا كيانا من قبيل الاول لانه عند وروده اليها يخلع الصورة الغذائية و يلبس الصورة الخلطية و التغير الحاصل للدواء عند وروده الى ابدانها من قبيل الثاني فانه عند وروده اليها يتغير منها كيفيته و صورته النوعية باقية هكذا في بحر الجواهر •

التغيير كالتصرف نزد باغآ آنست كه شاعر لفظ را از صورتيكه دارد بصورتى ديگر گرداند تا وزن بيت يا قافيه درست گردد چنانچه ابو شكور حلمي جهت قافيه درين بيت نيلوفر را به نيلوفر تغيير داده • بيت • آب انگور آب نيلوفر • مر مرا از عبير و مشک بدل • واين از عيوب است اما اگر اشارتى بدان تغيير رود از عيب دور گردد و بلطافت نزديك شود مثاله • رباعي •

بر از معرفتهائى پر از ريو • سر ما را مكن اي شيخ كاليو

غلط كردم درين معني كه گفتم • زرخدان نگار خویش را سبو

ميب را سيد گفته با كاليو قافيه ساخته كما في مجمع الصنائع •

المغيرة على صيغة اسم مفعول من التغيير هي عند المنطقيين المعدولة كما عرفت في فصل اللام من باب العين وعلى صيغة اسم الفاعل منه عند الاطباء اسم للحمي الدائرة و تسمى بالثائبة ايضا كما في الذخيرة و للقوة الغذائية و ستعرفها في لفظ الغذاء و المغيرة الاولى هي المولدة و المغيرة الثانية هي المصورة و يجيى في لفظ القوة في فصل الواو من باب القاف •

المغيرة فرقة من غلاة الشيعة اصحاب مغيرة بن سعد العجلي قالوا الله جسم على صورة رجل من نور على راسه تاج من نور قلبه منبع الحكمة و لما اراد ان يخلق الخلق تكلم بالاسم الاعظم فطار فوق ماجا على راسه ثم انه كتب على كفه اعمال العباد فغضب من المعاصي فغرق فحصل بحران احدهما مله مظلم و الآخر حلونير ثم اطلع في البحر الذي راف بصرفيه ظله فانزعج بعضا من ظله فخلق منه الشمس و القمر و انبي الباقى من الظل نفيا للشريك و قال لا يذغفي ان يكون معي اله آخر ثم خلق الخلق من البحرين فالكفار من المظلم ،

والمؤمنين من الميراث أرسل محمدًا والناس في ضلال وعرض الأمانة على الصموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها واشفقن منها وحملها الإنسان وهو أبو بكر حملها بأمر عمر حين ضمن أن يميته على ذلك بشرط أن يجعل أبو بكر الخلافة له بعده وقوله تعالى كمثل الشيطان الآية نزلت في حق أبي بكر وعمر وهؤلاء يقولون الإمام المنتظر هو زكريا بن محمد بن علي بن الحسين بن علي وهو حي مقيم في الجبل حاجز إلى أن يؤمر بالخروج وقال بعضهم هو المغيرة كذا في شرح الموائف فلعنة الله عليهم على عقائدهم الباطلة •

الغيرية وكذا التغاير هو كون كل من الشئيين غير الآخر وبقوله الميضية هو ليس نفس الانثيضية بل تصوره ليس مستقلما لتصورها فان الانثيضية كون الطبيعة ذات وحدتين وبقوله كون الطبيعة ذات وحدة او وحدات وهينئذ لا يتصور بينهما واسطة فالمفهوم من الشئيين ان لم يكن هو المفهوم من الآخر فهو غيره والافعية و الشيخ الاشعري اثبت الواسطة ونسب الغيرية بكون الموجودين بحيث يقدر ويقصور انك احدهما عن الآخر في حين او عدم فخرج بقيد الوجود المعدومات فانها لا ترصف بالتغاير عنده بذاته على ان الغيرية من الصفات الوجودية فلا يتصف بها المعدومان ولا موجود ومعدوم وخرج الاحوال ايضا فلا يتصف بها ولا يتصور اتصافها بالغيرية وكذا ما لا يجوز الانفكاك بينهما كالصفة مع الموصوف والجزء مع الكل فانه لا هو ولا غير فان الصفة ليست عين الموصوف ولا الجزء عين الكل وهو ظاهر وايضا غير الموصوف ولا غير الكل ان لا يجوز انفكاك بينهما من الجاهلين وهو ظاهر معتبر عندهم في الغيرين وقيد في حين او عدم ويشتمل المنعز وغيره فالجسمان الموجودان لي الخارج اذا فرض قدسهما كانا متغايرين بالضرورة ولو دل الشرع والعرف والمعة على ان الجزء والكل ليسا غيرين فانك اذا قلت ليس له علي غير عشرة يحكم عليك بلزوم الخمسة ولو كان الجزء غير الكل لما كان كذلك وكذا الحال في الصفة والموصوف فانك انت ليس في الدار غير زيد وكان زيد العالم فيها فقد صدقت ولو كانت الصفة غير الموصوف لكنت كاذبا وزد بان في الصورة الاولى يحتمل الغير على هدد آخر فوق العشرة وفي الصورة الثانية يراد غيره من افراد الانسان والالزم ان لا يكون ثوب زيد غيره ولا يخفى عليك ان استدلالهم بما ذكره يدل على ان مذهبيهم هو ان الصفة مطابقة ليست غير الموصوف سواء كانت لازمة او مفارقة وقيل انهم ادعوا ذلك في الصفة اللازمة بل القديمة بخلاف سواد الجسم فانه غيره حال الامدي ذهب الشيخ الاشعري وعامة اصحابه الى ان من الصفات ما هي عين الموصوف كالوجود ومنها ما هي غيره وهي كل صفة يمكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الانفعال من كونه خالقا ورزاقا ونحوها ومنها ما لا يقال انه عين ولا غير وهي ما يمتنع انفكاكه عنه بوجه العلم والقدرة وغير ذلك من الصفات النفسية لله تعالى ويرى عليهم الداعي تعالى مع العالم لا امتناع انفكاك العالم عنه في عدم استحالة عدمه تعالى ولا في الحيز لا امتناع تحيزه واجيب بان المراد جوار الانفكاك من الجاهلين في التعقل لا في الوجود

والذي قيل الغيران هما اللذان يجوز العلم بهما مع الجهل بالآخر ولا يمنع ثقل العالم بدين ثقل الغريزي لذلك يحتاج الى اثبات بالبرهان وهذا الجواب انما يصح اذا ترك قيد في عدم ان هيسز من التعريف و اعلم ان قولهم لا هو ولا غير مما استعبده الجمهور جدا فانه اثبات الواسطة بين الغني والاثبات ان الغيرية تساوي نفي العينية فكل ما ليس بعين فهو غير كما ان كلما هو غير فليس بعين ومنهم من اعتذر عن ذلك بانه نزاع لفظي راجع الى الاصطلاح وانهم اصطلاحوا على ان الغيرين ما يجوز الانفكاك بينهما ولا مشاحة في الاصطلاحات واستدلواهم بالعرف واللغة والشرع ببيان لمناسبة الاصطلاح لاصور الثلاثة وفيه لهم لاكروا ذلك في الاعتقادات المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته فكيف يكون امرا لفظيا محضا متعلقا بمجرد الاصطلاح والحق انه بحث معنوي ومرادهم انه لا هو بحسب المفهوم ولا غير بحسب الهوية على ما ذهب عليه المحققون من الاشاعرة والصوفية من ان صفاته تعالى زائدة على ذاته لكن ليست موجودة قائمة به كما ذهب اليه الجمهور من ان لكل منها هوية مغايرة لهوية الآخر ان لم يبق دليل على امر سوى التعلق ولذا عسر القاضي البيضاوي في تفسيره العلم بالاكشاف والقدرة بالتمكن والارادة بتجريح احد المقدورين فهذا القول عندهم راجع الى نفي الصفات في الوجود واثبتا في العقل هكذا في شرح المواقف وغيره • وغيره اصطلاح صوفي عالم كرن را كويغد كه اهم غيريت و سوائيت بر اطاق ميكنند واين بر دونوع است يكي عالم لطيف چنانكه روح و نفوس و عقول دريم عالم كذيف چنانكه عرش و كرسي و فلک و غيره اجسام و اين مرتبه را هوي الله و كذات كويغد زراكه درين مرتبه استدار وجود حق است بصور اديان و اكون كذا في كشف اللغات •

فصل الزاء المعجمة * الغريزة بالراء المهملة الطبيعية ومنه الحرارة الغريزية والرطوبة الغريزية وقد تفسر بملكة تصدر عنها صفات ذاتية كذا في الاثول في باب التشبيه وبي اصطلاح النخاعة الصفة التي لا يكون للعين فيها نصيب بل تعرف بالتجربة والظن المتعلق بالقلب على ما يجيء في لفظ النعت في فصل التاء الفوقانية من باب النون •

غرثر نرد اهل جعفر عبارات است از بيذات حروف كذا في بعض الرسائل •

فصل الضاد المعجمة * الغرض بفتح الغين والراء المهملة ما لاجله فعل الفاعل ويسمى ملة غائية اي الغرض هو الامر الباعث للفاعل على الفعل فهو المحرك الاول للفاعل وبه يصير الفاعل فاعلا ولذا قيل ان الملة الغائية ملة فاعلية لفاعلية الفاعل كذا في شرح العقائد العنصرية للدرواني قال الاشاعرة لا يجوز تعليل افعاله تعالى بشيء من الاغراض ان لا يجب عليه تعالى شيء فلا يجب ان يكون فعله معللا بالغرض ولا يقدح منه شيء فلا يقدح في خلوا افعاله من الاغراض بالكلية ووافقهم في ذلك جهايز الحكماء وطوائف الالهييين بانه على كون افعاله تعالى بالاختيار لا بالاجباب وخالقهم المعتزلة وذهبوا الى وجوب تعليلها وقالت الفقهاء لا يجب تعليلها لكن افعاله تابعة لاصالح العباد فافضلوا واحصاها واحتج المعتزلة بان الفعل الخالي عن الغرض ههنا

وبالله الميعاد فحينئذ نلزمه تعالى هذه واجاب هذه الاشاعة بان ان اردتم بالعجب ما لا غرض فيه فهو اول المسئلة الحنارح فيها و ان اردتم امرا آخر فلا بد من تصويره ومدّ نجاب بان العبد ما كان خاليا من الفوائد والمنافع والنعمة تعالى محكمة متقنة مشتملة على حكم ومصالح لا تخص راجعة الى مخاوفاته لكنها ليست اسبابا باعثة على اقامه وعلا مقتضية لعليته فلا تكون اغراضه ولا علا غائية لانعاله حتى يلزم استكمالها بها بل تكون هيايات و منافع لانعاله تعالى و آثارا مترتبة عليها فلا يلزم ان يكون شيى من افعاله عبثا خاليا عن الفوائد وما ورد من الظواهر الدالة على تعليل افعاله تعالى فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض كذا في شرح المواقف ومدّ يقال المقصود يسمى غرضا اذا لم يمكن المفاعل تحصيله الا بذلك الفعل وزبادته اصطلاح جديد لم يعرف له مستند لا عقلا ولا نفلا كذا ذكر احمد جند في حاشية شرح الشمسية وقد يطاق الغرض بمعنى الغاية سواء كان باعثا للمفاعل على الفعل او لا مروح به المولوي عبد الحكيم في حاشية الفوائد الضيائية •

فصل الطاء • الغبطة بالكسر وسكون الموحدة نيكوني احوال و آرزو بردن بحال كسي نى آنكه زوال آن خواهند ازى كذا في الصراح وقد سبق في لفظ الحسد في فصل الدال من باب الحاد المبهلذين •

المغالطة هي عند المنطقيين قياس فاسد اما من جهة الصورة او من جهة المادة او من جهةها معا و لاتي بها غالط في نفسه مغالط لغيرة و لولا القصور وهو عدم التمييز بين ما هو هو و بين ما هو غير لما تم للمغالط صناعة فهي صناعة كاذبة تنفع بالغرض ان الغرض من معرفتها الاحتراز عن الخطاء وربما يمتنع بها من يراد انتحانه في العلم ليعلم به بعدم ذهاب الغلط عليه كماله وبذهابه عليه فصورة و بهذا الاعتبار تسمى قياسا متحاييا ومدّ نستعمل في تبكييت من يوهم العوام انه عالم ليظهر لهم عجزه عن الفرق بين الصواب والخطا فيصدون عن الامتداد به و بهذا الاعتبار تسمى قياسا عناديا كذا في شرح المطالع والصادق الحلواني حاشية الطيبي قال شارح اشراق الحكمة مواد المغالطة المشبهات لفظا او معنى و لهذه الصناعة اجزاء ذاتية صناعية وخارجية والاول ما يتعلق بالتبكييت المغالطي وعلى هذا فنقول ان اسباب اعلاط على كثرتها ترجع الى امر واحد وهو عدم التمييز بين الشيعى واشباهه تم انها تنقسم الى ما يتعلق بالالفاظ الى ما يتعلق بالمعاني والاول ينقسم الى ما يتعلق بالالفاظ لا من حيث تركيبها و الى ما يتعلق بها من حيث تركيبها والاول لا يخلو اما ان يتعلق بالالفاظ نفسها وهو ان يكون مختلفة الدلالة فيقع الاشتباه بين ما هو المراد و بين غيره ويدخل فيه الاشتراك والتشابه والمجاز والاستعارة وما يجري مجراها و يسمى جميعها بالاشتراك اللفظي واما ان يتعلق باحوال الالفاظ وهي اما احوال ذاتية داخلية في صيغ الالفاظ قبل تحصيلها كالاشتباه في لفظ المختار بسبب التصريف اذا كان بمعنى المفاعل او المفعول و اما احوال عارضة لها بعد تحصيلها كالاشتباه بسبب الاعجام والاعراب والمتعلقة بالتركيب تنقسم الى ما يتعلق بالاشتباه فيه بنفسه بالتركيب كما يقال كل ما يتصوره المائل فهو كما يتصوره فان لفظ هو يعود تارة الى المفعول وتارة اخرى الى

العاقل والحي ما يتعلق بوجوده و عدمه أي بوجود التركيب و عدمه وهذا الآخر ينقسم إلى ما لا يكون التركيب فيه موجودا فيظن معدوما و يسمى تفصيل المركب و إلى عكسه و يسمى تركيب المفصل و أما المتعلقة بالمعاني فلا بد ان تدملق بالتأليف بين المعاني اذ الانفراد لا يتصور فيها غلط لو لم يقع في تأليفها بحسب ما لا يخلو من ان تتعاقب بتأليف يقع بين النضايا او بتأليف يقع في قضية واحدة و الواقعة بين القضايا اما قياسي او غير قياسي و المتعلقة بتأليف القياسي اما ان تقع في القياس نفسه لا بقياسه إلى نتيجة او تقع فيه بقياسه إلى نتيجة، و الواقعة في نفس القياس اما ان تدملق بمادته او بصورته اما الحادية فكما تكون مثلا بحسب ان ترتب المعاني فيها على وجه يكون صادقا لم تكن قياسا و اذا ترتبت على وجه يكون قياسا لم يكن صادقا كقوله كل انسان ناطق من حيث هو ناطق و الاشياء من المناطق من حيث هو ناطق بحسب ان مع اثبات قيد من حيث هو ناطق فيهما تكذب الصغرى و مع حذفه عنهما تكذب الكبرى و ان حذف من الصغرى و اثبت في الكبرى تعقلب صورة القياس لعدم اشتراك الوسط و اما الصورة فكما تكون مثلا على ضرب غير منتهج و جميع ذلك يسمى سوء التأليف باعتبار البرهان و سوء التركيب باعتبار الغرض و البرهان و أما الواقعة في القياس بالقياس إلى النتيجة فنقسم إلى ما لا يكون النتيجة معادلة لاحد اجزاء القياس فلا نحصل بالقياس علم رائب على ما في المقدمات و تسمى مصادرة على المطالب و إلى ما تكون مغايرة لكنها لا تكون ما هي المطالب من ذلك القياس و يسمى وضع ما ليس بعلة علة كمن احتج على امتناع كون الفلأنت يضيأ بأنه لو كان بيضيا و تحرك على قطره لا يصور له الحلاء و هو احتمال ان احتمال ما نزم من كونه بيضيا بل منه مع تحركه حول الفص ان لو تحرك على الأطول اما نزم من ذلك و كقوله لا انسان وحده ضحك و كل ضحك حيوان و أما الواقعة في قضايا ليست بقياس فتسمى جمع المسائل في مسألة كما يقال زيد وحده كاتب واده قضيتان لعادته اده ليس غيره كاتبا و أما المتعلقة بالعقيد الواحدة واما ان تقع فيما يتعلق بجزئي العقيدة جهديعا و ذاك يكون بوقوع احدهما مكان الآخر و يسمى ايهام العكس و منه الحكم على الجنس بحكم نوع منه مذبذب كقوله هذا لون و اللون مراد بهذا سواد و منه الحكم على المطابق بحكم المقيد بحال او وقت كقوله رتبة و الرتبة مؤمدة و اما ان تقع فيما يتعلق بجزء واحد منها و تنقسم إلى ما يورد فيه بدل الجزء غيره مما يشبهه كقوله او معروضاته مثلا و يسمى اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات كمن رأى الانسان انه يلم له التره و التاكيف مظن ان كل مترهم متناف و إلى ما يورد فيه الجزء نفسه و لكن لأعلى الجزء الذي ينبغي كما يؤخذ معه ما ليس فيه كقوله زيد الكاتب انسان او لا يؤخذ معه ما هو من الشرط او القيود كمن يأخذ غير الموجود كقوله مطلقا و يسمى سوء اعتبار الحكم نقد حصل من الجميع ثلثة عشر نوعا ستة منها لعظيمة يتعلق ثلثة منها بالأساطير هي الاشتراك في جوهر اللفظ و في احواله الذاتية و في احواله العرضية و ثلثة منها بالتركيب و هي انفي في نفس التركيب و تفصيل المركب و

تركيب المفصل وسبعة معنوية أربعة منها باعتبار القضايا المركبة وهي سوء التاليف و المصادرة على المطلوب و وضع ما ليس بعلة علة و جمع المسائل في مسألة واحدة و ثلثة باعتبار القضية الواحدة وهي ايهام المكس واخذما بالعرض مكان ما بالذات و حرم اعتبار الحمل فهذه هي الاجزاء الذاتية الصناعية لصناعة المغالطة و أما الخارجيات فما يقتضي المغالطة بالعرض كالتشجيع على الخطأ وسوق كلامه الى الكذب بزيادة او ثوابل و ايراد ما يحيرة او يجنبه من اخلاق العبارة او المبالغة في ان المعنى دقيق او ما يمنعه من الفهم كالخلط بالمحشو و الهذيان و التكرار و غير ذلك مما اشتمل عليه كتاب الشفاء وغيره من المطولات انتهى ما في شرح إشراق الحكمة • فائدة • مقدمات المغالطة لما شبيهة بالمشهورات وتسمى شعبا او بالرايات وتسمى سفسطة هكذا في تكملة الحاشية اجمالية قال الصادق الحلواني في حاشية الطيبي المفهوم من شرح المطالع ان القياس المركب من المشبهات بالقضايا الواجبة القبول يسمى قياسا موعظائيا و المركب من المشبهات بالمشهورات يسمى قياسا مشاغبيا و ان الصناعة الخامسة منحصرة فيهما و ان صاحب السومطائي في مقابلة الحكيم اي صاحب البرهان و صاحب المشاغبي في مقابلة الجدلي و المفهوم من شرح الشمسية ان الصناعة الخامسة هي السفسطة و هي القياس المركب من الوهميات و المفهوم من غيرها الصناعة الخامسة هي القياس السفسطي و هو مركب من الوهميات او من المشبهات بالرايات او بالمشهورات و قيل المشهور في كتب القوم ان الصناعة الخامسة هي المغالطة التي تحتها السفسطي المذكور اعني القياس المفيد للجزم الغير الحق المركب من الوهميات او المشبهات بالرايات او بالمشهورات و الشغبني اعنى القياس المفيد للتصديق الذي لا يعتبر فيه كونه مقابل عموم الاعتراف لكن مع فقدان ذلك العموم فهو في مقابلة الجدال قال اقول الظاهر ان المغالطة لا تنحصر فيما ذكر لان المركب بالمشبهات بالمسلطات و المركب من المقدمات اليقينية التي فسدت صوته لم يندرج في شئ من الصناعات و لابد من الاندراج •

الغلط الصريح المحقق و غلط النسيان و غلط البدأ من انواع بدل الغلط وقد سبق في لفظ البدل •

فصل إلقاء المعجمة • المغلط هو عند الاطباء ضد الملطف وهو ذراة يجعل قوام الرطوبة اقلظ

من المعتدل او اقلظ مما كان عليه و يجتمع في فصل الغاء من باب الام مع بيان الغليظ •

فصل القاف • الاستغراق بالراء هو عند الصوفية ان لا يلتفت قلب الذاكر الى الذكر في اثناء

الذكر و لا الى القلب و يعبر العارفين عن هذه الحالة عن الغناء كذا في مجمع السلوك و تعريف للاستغراق

قد سبق في لفظ المعونة في فصل الغاء من باب العين المهملة •

الازراق نوع من المبالغة وقد سبق في فصل الغين المعجمة من باب الباء الموحدة •

المغلق بصيغة اسم المفعول من الاغلاق نزد بلغاد آنست كه در پرسترن الفاظ و معاني چنان بكوهد

كه از سياق و سباق جز بتاصل بر غوامض و مقاصد اطلاع ندوان يافت و آنچه از فنون گويد بر مصطلحات

اهل این فن گویند و بر مصطلحات و قواعد همه فنها همه خلق و قوف ندارد و اغلاق بدان سبب میشود •
فصل اللام • الغزل بفتح اللام اسم من المفاضة بالزاء المعجمة بمعنی سخن گفتن با زنان کما فی الصراح و در اصطلاح شعراء عبارت است از ابیات چند متحد در وزن و قاعده که بیت اول آن ابیات مصرع باشد فقط و مشروط آنست که متجاوز از دوازده نباشد اگرچه بعضی شعراء سلف زیاده از دوازده هم گفته اند اما احوال آن طریق غیر مسلوك است و اكثر ابیات غزل را یازده مقرر کرده اند و هر شعریکه زیاده بران بود آنرا نصیده گویند و در غزل غالباً ذکر حال محبوب و صفت حال محب و وصف احوال عشق و محبت بود کذا فی مجمع الصنائع و غزل را تشبیب نیز گویند کذا فی جامع الصنائع و صاحب مجمع الصنائع تشبیب را از انواع غزل شمرده •

الغسل بانضم و سکون السین لغة ميلان الماء مطلقاً ثم نقل شرعاً لسليل الماء على جميع البدن کذا فی شرح المنهاج •

الغفلة ما غاب تدكر فی لفظ النسيان فی فصل الیاء التحدیة من باب النون •

فصل الميم • لغمام الفتح هو الرموب الطائي وقد سبق فی فصل الباء الموحدة من باب الراء المهملة •
الغنيمة بالنون على وزن اللطيفة هي المال المأخوذ من الكفار بالقتال و اما المأخوذ بلا قتال فيسمى فيثاً کذا فی فتح العدير فی کتاب السير •

فصل النون • الغبن بالفتح و سکون الموحدة لغة زيان آوردن بر کسی در بیع و شراء و فی الشريعة قسمان غبن فاحش و غبن يسير فی جامع الرموز فی کتاب الوكالة فی فصل لا یصح بیع الوكيل القيمة ما قوم به المقومون کلهم و ما قوم به مقوم واحد دون الكل فغبن يسير و ما لم يقوم به احد فغبن فاحش و هذا هو الصحيح و علیه ائتمروا فی البرجندی ان القيمة ما قوم به اکثر المقومين و ما قوم به اقلهم و يكون زائداً على ما قوم به اکثر فغبن يسير يتغابن به الناس و ان كان زائداً بحيث لم يقوم به احد فغبن فاحش لا يتغاسن به الناس انتهى و علی رواية الجامع عن محمد رحمه الله ان الیسیر نصف المشر او اقل و فی الخزانة ان الیسیر فی الحيوان ده نيم و فی العروض ده بازده و عن الحسن العکس و قيل فی العرض ده نيم و فی الحيوان ده بازده و فی العقار ده دوازده و ذکر التمر تاشي انه فی الكل ده نيم عند بعض •

الغسانیمة بالسين فرة من المرجئة اصحاب غسان الكوفي قالوا الايمان هو المعرفة بالله و رسموله و بما جاء من عندهما اجمالاً لا تفصيلاً و هو یزید و لا ینقص و ذلك الاجمال مثل ان یقول قد فرض الله الحج و لا ادري اين الکعبة و لعلها بغير مكة و بعث محمد صلى الله عليه و آله و سلم و لا ادري آهو الذی بالمدينة ام غیره و غسان کان یحیکه ابي القول بما ذهب الیه من ابي حنیفة رحمة الله علیه و یعده من المرجئة و هو افتراء علیه کذا فی شرح الموانف •

فصل الواو • الغزو بالفتح و سكون الزاء المعجمة لغة قصد القتال مع العدو حصص في عرف

الشرع بقتال الكفار كذا في فتح القدير وفي اصطلاح اهل السير هو الجيش القاصد لقتال الكفار الذي كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم فيه واما الجيش الذي لم يكن فيه النبي صلى الله عليه وآله وسلم فيسمى سرية وبعثا هكذا في ترجمة صحيح البخاري •

الغلو هرنوع من المبالغة وقد سبق في فصل الغين المعجمة من باب الباء الموحدة و يطلق ايضا

على الحركة التي هي قبل التذوين الغالي كما يجيء في فصل الذون من باب الذون •

فصل الياء التحتانية • الغذاء بالكسر والذال المعجمة واحد عرفا ما من شاده ان يصير بدل ما

يتحلل كالحنطة والخبز واللحم واما عد المواد منه وهو لا يغزو لبساطة لانه معين الغذاء ان ه وجوهه ارضي فلا بد له من مرقق الى الاعضاء مديما المجاري الضيقة وفي اصطلاح الاطباء ما يقوم بدل ما يتحلل منه وهو بالحقبة الدم وباني الاخلط كايبرز كذا يستفاد من جامع الرموز في كتاب الصوم وفي شرح المؤجز ان الغذاء في الطب يقال على معنيين احدهما على الجسم الذي خلع الصورة الغذائية ولبس الصورة العضوية وهو غذاء بالفعل وثانيهما على الجسم الذي هو بالقوة كذلك وتك القوة اما قريبة كالرطوبة الذاتية واما بعيدة كالخبز واللحم واما متوسطة بينهما كالخلط وهذا غذاء بالقوة انتهى وقال السيد السند في شرح الموافف في مبحث النفس البدائية قال الامام الرازي الغذاء هو الذي يقوم بدل ما يتحلل عن الشيء بالتحللة الى نوعه وقد يقال له غذاء وهو يعد بالقوة غذاء كالحنطة ويقال له غذاء اذا لم يستج الى غير الالتصاق في الاعتقاد ويقال له غذاء عند ما صار جزءا من المغذي شبيهها به بالفعل فقوله وقد يقال له تفصيل لما قبله بلا شبهة ولو كان بالغ لكان اظهر ولم يشبهه على احد ان معانيه ثلثة انتهى فالاجرام الفلكية والعناصر ليست غذاء اصلا باحدى المعاني المذكورة اذا الغذاء كما تقرر عندهم يجب ان يكون مشابها للمغذي في عدم البساطة وكذا المعادن وغيرها مما لا يصلح لخاع الصورة الغذائية ولبس الصورة العضوية والغذاء في قولهم الصورة الغذائية بالمعنى اللغوي المعلوم المشهور الذي فارسيه خورش فلا دور ودخول الاخلط والرطوبة في حد الغذاء بالقوة لا يضر هكذا في شرح القانونة بعد ذكره الغذاء بمعنيين بالفعل و بالقوة على طبق ما في شرح المؤجز كتفنيق قولهم يقوم بدل ما يتحلل عن الشيء ان البدن لا يمكن تكونه الا من رطوبة مقارنة لحرارة تفضجها وتذورها ان الحرارة كيفية منفعة وتحلل الرطوبة و فزاؤها موجب لتحلل الحرارة وفنائها لضعف مادتها وفنائها فلا بد من البديل عما يتحلل من البدن اذ لو لا ذلك البديل لما بقي البدن مدة تكونه فضلا عن استكمالها فذلك البديل هو الغذاء والقوة التي تشبه الغذاء بالمغذي بدلا لما يتحلل عنه تسمى قوة غذائية ومغيرة والمراد بالغذاء ههنا اما المعنى اللغوي او الغذاء بالقوة لانه اذا صار غذاء بالفعل فلا تصرف للفاذية ولا يرد الهانمة ان المراد بالمشابهة ان يصير مثله في المزاج والقوام واللون والحواس

والهاضمة لا تفعل ذلك بل تجعل الغذاء صالحا لقبول فعل الغازية كما في شرح حكمة العين أعلم أن الغذاء بالقوة اذا ينفعل يعرض له اربع حالات حتى يصير جزء البدن ويقال له الهضوم الاربعة ويجئ في فصل الميم من باب الهاء التقسيم قالوا الذي يرد على البدن و بينه وبين حرارة البدن فعل و انفعال اما ان لا يتغير عن حرارة البدن او يتغير عنها وعلى كلا التقديرين اما ان لا يتغير البدن او يتغير فهذه اربعة اقسام لكن القسم الاول اي ما لا يتغير عن البدن ولا يتغير محال فالاتصاف الممكنة لثلاثة الاول وهو ما يتغير عن البدن ولا يتغير نوعا لانه اما ان يشتبه به اي بالبدن او لا يشتبه به والاول الغذاء المطلق كالخبز واللحم والثاني الدواء المعتدل و القسم الثاني وهو ما يتغير عن البدن ويتغير ثلاثة انواع لانه اما ان يشتبه بالبدن او لا والثاني اي غير المشتبه به اما ان يكون من شانه انصاف البدن لولا والاول الغذاء الدوائي اذا كانت الغذائية غالبية على الدوائية كالحس و ماء الشعير و ان كان على العكس فهو الدواء الغذائي و الثاني الدواء السمي كسم الفار و اتيون و الثالث الدواء المطبق كالزنجبيل و القسم الثالث وهو ما لا يتغير عن البدن ويتغير بان يفسده يسمى بالسم المطلق كسم الانامي و ليس لهذا القسم قسم آخر غير هذا كذا في شرح القانونية وقد يقسم بطور آخر ويقال ما يؤكل ويشرب وهو يؤثر في البدن اما بكيفية من الحرارة و البرودة وغيرهما فقط وهو الدواء المطلق كالفلفل و اما بمادته فقط وهو الغذاء المطلق كالخبز و اللحم و المادة في الحقيقة ليست فاعلة بل قابلة ابداء لكن لما قبلت صورة العضو و خلقت عوض المتحلل او زادت عليه كما في من النمو سمي هذا القدر منها تأثيرا و فعلا و اما بصورته فقط و هو ذو الخاصية فان كان تأثيره موافقا للطبيعة بان لا يفسد الحياة فيسمى ذا الخاصية الموافقة و هو ان كان مركبا يسمى بالتريق و ان كان مفردا يسمى فادزهر و ان كان تأثيره مخالفا للطبيعة بان يفسد الحياة يسمى بالترقيق و ان كان مفردا يسمى فادزهر و ان كان ان كان التأثير بالمادة غالبا و ان كان بالعكس يسمى دواء غذائيا او بمادته و صورته معا و هو الغذاء الذي له خاصية او بكيفيته و صورته معا و هو الدواء الذي له خاصية او بمادته و صورته معا و هو الغذاء الدوائي الذي له خاصية و يصا الغذاء اما لطيف و هو الذي يتولد منه دم رقيق و ينفعل عن الغازية بصهوات و يصدرع على الاستحالة الى جهر العضو اغلبة العنصر اللطيف على مادته و يفارق البدن سريعا كالاشربة و اما كثيف و هو الذي يتولد منه دم غليظ صعب الانفعال بطبيعي الاستحالة و الانفعال لقلبة العنصر الكثيف على مادته كالحم الجقرار معتدل بينهما كالببيض الذي يبرشت ان يتولد منه دم معتدل لاستواء العنصر اللطيف و الكثيف فيه و كل منها ينقسم الى صالح الكيموس و حسنه و هو ما يتولد منه الخلط اللانق للبدن كالشراب و الى ردي الكيموس و فاسده و هو ما لا يكون كذا كالفجل و الى المتوسط بينهما فيحصل الاقسام ثمة بضرب الثلاثة في الثلاثة و كل واحد من هذه الاقسام ينقسم الى كثير التغذية و هو الذي يصير اكثر جزء البدن كاللحم و الشراب و الى قليلها و هو الذي يصير اقل منه جزء البدن كالخبز و الى متوسط بينهما كالحل

في شرح القانونيّة و التصرائفي فيحصل حينئذ الاقسام مبعة و عشرين بضرب التبعة في المثلثة •
الأغراء : الراء المهملة عند النحاة هو معمول الزم المقدر و يكون مكررا مثل التحذير نحو اخاك اخاك
 اي الزم اخاك كذا في الارشاد واللباب فـاخاك مفعول به لازم المقدر و هذا من المواضع التي يجب
 حذف الفعل فيها •

الغشي يضم الغين و سكون الشين المعجمة كما قيل و المشهور فتح الغين هو تعطل اثر القوى
 المحركة و الحساسة لضعف القلب من الجوع او الوجد او غيره و اجتماع الروح الحيواني كله اليه كذا في
 بحر الجواهر و عشي در اصطلاح صوفيه عبارت است از چیزیکه نشیند بر روی مرآت قلب و رنگ پیدا
 کند در بصیرت کذا في اطائف اللغات •

الإغماء بالميم عند الفقهاء آفة تعرض الدماغ او القلب بسببها تعطل القوى المدركة و المحركة
 حركة ارادية عن افعالها و اظهار آثارها فيدخل فيه الغشي و اما عند الأطباء فان كان ذلك تعطل لضعف
 القلب و اجتماع الروح اليه بسبب تحقظه في داخله فلا يجد منفذا فهو المسمى بالمشي و ان كان لا مثله
 بطون الدماغ من بلغم غليظ فهو مخصوص باسم الإغماء كذا في البرجندي • و في جامع الرموز الإغماء
 ضعف القوى بغلبة الداء فيدخل فيه الغشي و في حدود الأمراض الإغماء ضعف القوى القلبية يقال اغمى
 عليه فهو مغمى عليه و قد يطابق على الصرع الخفيف •

الغنى بالكسر و الغون و القصر مقابل الفقر كما يجيء في فصل الراء المهملة من باب الفاء و في خلاصة
 السلوك الغنى على ما قال بعض الحكماء هي سكون القلب بموعده للث تعالى و قال اهل الله الغنى الرضاء
 بالموجود و الصبر على المفقود و قيل قوت القلب مع القلة و سر الحال و قطع الآمال و ترك القيل و القال انتهى •
الغنى كالكرم نعت من الغنى في جامع الرموز المتبادر من الغنى خلاف الفقير كما في العكس
 فهو من له نصاب و في الاختيار ان الغنى ثلاثة صحيح كاسب قادر على قوت يوم و مالك لنصاب موجب
 للطرة و الاضحية لا الزكوة و مالك لنصاب موجب للكل و قد جاز صرف الزكوة الى الاول بلا خلاف انتهى
 و يجيء له معان أخر في لفظ الفقير • و در لطائف اللغات ميگوید غني در لغت صاحب مال و در اصطلاح
 صوفیه عبارت است از مالک تمام پس غني بذات متحقق نیست مگر حق و غني از عباد کسی است
 که مستغنی است بحق از هر چه ما سواي اوست •

الغواية بالفتح و بالواو هي سلوك طريق لا يوصل الى المطالب قيل لا نسلم ذلك بل هي
 عبارة عن حالة حصلت للسالك في سلوكه وهي كونه فاق لما يوصله الى المطلوب مخطئا فيه فانها بمعنى
 الضلالة و هي مقابلة للهدى بمعنى العتداء و هو ليس عبارة عن نفس سلوك طريق يوصل الى المطلوب لانه
 مطارح للهداية و هي الدلالة و السلوك ليس مطارعا للدلالة و تعريفها بفقدان ما يوصل الى المطلوب باطل

ايضا لان من تقاعد عن تحميل المطالب بالمرّة و لم يسلك طريقا اصلا فاقد لما يوصل اليها و ليس بغا
اصلا هكذا يستفاد من حواشي شرح المطالع في الخطبة و قد مر في لفظ الضلالة *

الغاية هي تطلق على معان منها نوع من انواع الزخاف وقد سبق في فصل الفاء من باب الزاد المعجمة
ومنها الظرف المقطوع عن الاضافة بحذف المضاف اليه لفظا مع كون الاضافة مرادة معنى و بني المضاف
على الضم مثل قبل و بعد اي قبل هذا و بعد هذا و الحق بالغايات لا غير و لا حسب و ان لم يكونا ظرفين كما في
الارشاد و حواشيه و الغايات من المبنيات العارضة و هذا المعنى من مصطلحات النجاة ومنها الغرض و يسمى
علة غائية ايضا و هي ما لاجله اتمام الفاعل على فعله و هي ثابتة لكل فاعل فعل بالقصد و الاختيار فان
الفاعل انما يقصد الفعل لغرض فلا توجد في الانفعال الغير الاختيارية و لا في افعاله تعالى كذا ذكر احمد جند في
هاشية شرح الشمسية و قد سبق ايضا في فصل الضاد المعجمة و هي قد تضاف الى الفعل يقال غاية الفعل
و قد تضاف الى المفعول يقال غاية ما فعل و قد سبق في تقسيم العلوم المدونة قال شارح التجريد
اعلم ان الحركات الاختيارية الصادرة عن الحيوان لها مباد اربعة مترتبة فالمبدأ القريب هو القوة المحركة
المتبينة في عضلة العضو و المبدأ الذي يليه هو الاجماع من القوة الشوقية و الابعد منه هو تصور الملائم او المذاني
فاذا ارتسم بالتخيل و التفكير صورة في النفس تحركت القوة الشوقية الى الاجماع فخدمتها القوة المحركة
في الاعضاء فما انتهى اليه الحركة و هو الوصول الى المنتهى هو غاية القوة الحيوانية المحركة و ليس لها غاية
غير ذلك و هو اي الوصول الى المنتهى قد يكون غاية و غرضا للقوة الشوقية ايضا فان الانسان ربما ضجر
عن المقام في موضع و يتخيل في نفسه صورة موضع آخر فاشتاق الى المقام فيه فتحرك نحوه و انتهت
حركته اليه فغاية قوته الشوقية نفس ما انتهى اليه تحريك القوة المحركة و قد لا يكون لها غاية اخرى لكن
لا يتوصل اليها الا بالوصول الى المنتهى فان الانسان قد يتخيل في نفسه صورة لقاءه لحبيب له فيشتاق ويتحرك
الى مكانه فتنتهي حركته الى ذلك المكان و لا يكون نفس ما انتهى اليه حركته نفس غاية القوة الشوقية بل
معنى آخر لكن يتبعه و يحصل بعده و هو لقاء الحبيب على تقدير المغايرة بين غايتي المحركة و الشوقية
فان لم تحصل غاية الشوقية بعد الوصول الى المنتهى فالحركة باطلة بالنسبة الى الشوقية اذ لم يحصل بها ما هو
غاية لها و ان حصلت غايتها فهو خبر ان كان المبدأ هو التفكير او عادة ان كان المبدأ هو التخيل مع خلق و ملكة
نفصانية كاللعب باللحية او قصد ضروري ان كان المبدأ هو التخيل مع طبيعة كالتنفس او مع مزاج
كحركات المرضى او عيش و جزاف ان كان المبدأ هو التخيل وحده من غير انضمام شئ الى و منها ما
يترتب على الفعل باعتبار كونه على طرف الفعل قالوا كل مصلحة و حكمة تترتب على فعل الفاعل
تسمى غاية من حيث انها على طرف الفعل ونهايته و تسمى فائدة ايضا من حيث ترتبها عليه فهما
اي الغاية و الفائدة متعبدتان ذاتا و مختلفتان اعتبارا و تعامى الانفصال الاختيارية و غيرها و الفرق بين

الغاية بمعنى الغرض و بين الغاية بهذا المعنى انها بهذا المعنى اعم من وجه من الغاية بمعنى الغرض لوجودهما في الانعال الاختيارية و وجود الغاية بهذا المعنى فقط في الانعال الغير الاختيارية و وجودها بمعنى الغرض فقط فيما اذا اخطأ في اعتقاده و بالجملة فالفائدة و الغرض مختلفان ذاتا و اعتبارا كذا ذكر احمد جند في حاشية شرح الشمسية و يورده ما قال شارح التجريد الحكماء قد يطلقون الغاية على ما يتأدى اليه الفعل و ان لم يكن مقصودا اذا كان بحيث لو كان الفاعل مختارا لفعل ذلك الفعل لاجله و هي بهذا المعنى اعم من العلة الغائية و بهذا الاعتبار اثبتوا للقوى الطبيعية غايات مع انه لا شعور لها و لا قصد و كذا اثبتوا لاسباب الاتفاقية غايات قالوا ما يتأدى اليه الفعل ان كان تاديه دائما او كثيرا يسمى ذلك الفعل سببا ذاتيا و ما يتأدى هو اليه غاية ذاتية و ان كان تاديه مساويا او اقلها يسمى الفعل سببا اتفاقيا و ما يتأدى هو اليه غاية اتفاقية •

* باب الفاء *

فصل الهمزة • الفاء لغة اسم حرف من حروف الهجاء و عند الصنفين يطلق على اول حروف

اصلية و يسمى فاء الكلمة و فاء الفعل ايضا •

الفِيء على حد الشيء في اللغة الرجوع سمي به الظل في عرف الرياضيين لرجوعه من جانب الى جانب و بعضهم يخصه بالظل بعد الزوال و يخص الظل قبل الزوال باسم الظل و اضافته الى الزوال لادنى ملازمة لان المراد بفِيء الزوال هو ظل الاشياء عند ما تكون الشمس على نصف النهار و زوال الشمس من نصف النهار الى جانب المغرب يكون بعده بلا واسطة كذا ذكر عبد العلي البرجندي في حاشية الجهميني و سبق ايضا في لفظ الظل في فصل اللام من باب الظاء المعجمة و الفِيء عند الفقهاء جعل الشخص نفسه هائلا في مدة الايلاء بالوطني عند القدرة و بالقول عند العجز كذا في جامع الرموز في فصل الايلاء و ايضا يطلق عندهم على ما يحل اخذه من اموال الكفار كما في البرجندي في كتاب الجهاد حيث قال في المغرب الفِيء ما ينال من اهل الشرك بعد ما يضع الحرب اوزارها و يصير الدار دار الاسلام و حكمه ان يكون لكافة المسلمين و لا يخمس و عند الفقهاء كل ما يحل اخذه من اموال الكفار فهي فِئى انتهى و في فتح القدير الفِيء هو المال المأخوذ من الكفار بغير قتال كالخراج و الجزية و اما المأخوذ بقتال فيسمى غنيمية و في جامع الرموز في كتاب الجهاد الفِيء ما اخذه الامام من اموال الكفار سواء كان غنيمية او جزية او مال صلح او خراجا انتهى و في البحر الرائق في باب المرتدين في القاموس الفِيء الظل و الغنيمية و الخراج و القطعة من الطريق و الرجوع انتهى فله خمسة معان لغة و اما اصطلاحا ما يوضع في بيت مال المسلمين •

فصل التاء المنناة الفوقانية • التفئت بالتاء المنناة الفوقانية كالتصرف عند الأطباء يطلق

على تفرق اتصال واقع في عرض العظم بشرط ان يكون التفرق الى اجزاء مغار ويسمى مفتحا ايضا كذا في شرح القانونية وفي الاقسائي تفرق الاتصال الواقع في العظم او الغضروف اذا كان تفرقه الى اجزاء مغار يسمى مفتحا انتهى وعلى انهاء الحرارة الرطوبة الثالثة في الدق كما في بحر الجواهر والمفتحت يطلق ايضا على دراء يصغر اجزاء الخلط المتحجر كالحجر اليهودي كما في المؤجز في فن الادوية •

فصل الجيم • الفنح هو الفنح وقد سبق في فصل الجيم من باب الداء الموحدة •

الفرع بالفنح وسكون الراء المهملة في المعنة القبل وعند الفقهاء قد يراد به اعم من القبل والدبر

قال في البرجذدي المراد بالفرع في باب الغسل القبل والدبر جميعا وان اخص في اللغة بالقبل •

الفالج هو في الطب يطلق على الاسترخاء في ابي عضو كان حتى لو عم الشقين من البدن كان

فالجاً لكن يشترط ان لا يعم الراس ان لو عم كان سكتة ولو وجد في اصبع واحدة مثلاً كان فالجاً وعليه القدماء وقيل انه استرخاء احد شقي البدن سوى الراس وعليه صاحب الكامل وفي العرف اللغوي يطلق على استرخاء احد شقي البدن طولاً على التخصيص فمذم ما يكون في الشق المبتدئ من الرقبة ويكون الوجه والرأس معه صحيحاً ومذم ما يسري في جميع الشق من الرأس الى القدم والاستعمال اللغوي يدل على هذا المعنى لان الفالج في اللغة يدل على التخصيف يقال فاجت الشيء اي قسمته الى نصفين هكذا يستفاد من الانسائي وبحر الجواهر •

فصل الحاء • الفنح بالفنح وسكون التاء المثناة الفرقانية عند اهل العربية يطلق على نوع

من الحركة وهو من القاب اسدي كما مر وعلى فتح القرئ ناه بافظ الحرف ويقال له التفخيم وهو شديد ومتوسط فالشديد هو نهاية فتح الشخص ماه بذلك الحرف ولا يجوز في القرآن بل هو معدوم في لغة العرب والمتوسط ما بين الفتح الشديد والا مالة المتوسطة كالآداني وهذا هو الذي يستعمله اصحاب الفنح من القراء واختلفوا هل الامانة فرع عن الفتح او كل منهما اصل برامه ووجه الاول ان الامانة لا تكون الا بسبب فان فقد ازم الفنح وان وجد جاز الفتح والامانة فما من كلمة تمال الا وفي العرب من يفتحها فدل اطراف الفنح على امالته وفعيتها كذا في الاتقان •

فتح الباب عند المعجمين عبارة عن نظر الكوكبين الذين يديتهما متقابلة كنظر المشتري والعطارد فان بيوت المشتري الفوس والحوت وهما مقابلان للجزاء والسنبلة الذين هما بيتا عطارد وتحقيقه في كتب النجوم •

المفتوح هو الحرف الذي فيه الفنح وعند اهل الرمل شكل احدى مراتبه فرد والبابية ازواج

وقد سبق مع بيان المفتوح الاول والثاني والثالث والرابع في لفظ المسدود في فصل الدال من باب السين المهملتين • والمفتوح عند المحاسبين هو العدد المنطق ويسمى منطق الجذر ايضا وهو عدد يكون له جذر تحقيقا كالواحد والاربع • والمفتوحات عند المحاسبين هي ما سرى باب المصاحبة وباب

الجبر والمقابلة كذا في شرح خلاصة الحساب •

المفتيح على صيغة اسم الفاعل من التفتيح عند الأطباء دواء يخرج المادة السادة عن المجرى الى خارج منذ فعل الحرارة الغريزية فيه كالكرنس كذا في الموجز في فن الادوية •

الانفتاح عند الأطباء انشقاق العرق في راسه كذا في بحر الجواهر •

الفرح بالراء المهملة نزل اهل رمل اسم شكلى امت بدبصورت -:- •

الفصاحة بالمفتح وتخفيف الصاد المهملة لغة تنبى عن الابانة والظهور يقال نصيح الاعجمي وانصح اذا انطلق لسانه وخلصت لغته من المكنة وجادت فلم يلحن وافصح به اي صرح • و عند اهل المعاني تطلق على معان منها وصف في الكلام به يقع التفاضل ويثبت الاعجاز وعليه يطلق الراعة والبلاغة والبيان وما شاكل ذلك هكذا ذكر الشيخ في دلائل الاعجاز وذاك الوصف هو مطابقة الكلام الفصيح لاعتبار مذاهب اي لمقتضى الحال كما يستفاد من الاطول • ومنها فصاحة المفرد وهي خلوصه من تنافر الحروف والغربة ومخالفة القياس اللغوي • ومنها فصاحة الكلام وهي خلوصه من ضعف التاليف وتناذر الكلمات والتعقيد مع فصاحتها اي فصاحة الكلمات فهو حال من الضمير في خلوصه اي خلوصه مما ذكر مع فصاحة كلماته واحتززه عن خلوص نحو زيد اجل وشعرة مستشزر وانفة مسرج فانه ليس بفصاحة ولا يجوز ان يكون حالا من الكلمات في تناذر الكلمات لانه يستلزم ان يكون الكلام المشتمل على الكلمات الغير انصحية متناذرة كانت ام لا فصيحاً لانه صادق عليه انه خالص من تناذر الكلمات حال كونها فصيحة فافهم وتقييد التناذر بالكلمات للاحتراز عن تناذر المعني فانه لا يخل بالفصاحة وعن تناذر الحروف لان الخلوص عنه مذكور في قيد فصاحة الكلمات وتفسير كل قيد يطلب من موضعه اما المراد من المفرد والكلام ههنا فليل المراد بالمفرد ما لا يدل جزؤه على معناه وبالكلام ما يقابله سواء كان مركباً تاماً او غيره لان المركب الذافص يوصف بالفصاحة فلا بد ان يكون داخل في الكلام وقال المحقق التفتاراني صحة هذا القول يدرف على ان يكون وصف المركب الذافص بالفصاحة مجازياً من قبيل وصف المركب بحال اجزائه و ان ثبت منهم اطلاق الكلام الفصيح على هذا المركب و انه لا يكون داخل في المفرد وكل من الثلاثة ممنوع بل الحق انه داخل في المفرد لان المفرد اذا قوبل بالكلام يتعين لارادة ما يشتمل المركبات الذاقصة ونعم السيد السند هذا القول بما يندفع به المنوع الدلثة وينقلب ما جعله المحقق التفتاراني حقا بالباطل وهو انه اراد بتعليل تعميم الكلام بوصف المركب الذافص بالفصاحة انه يوصف بالفصاحة مع انه لا يكفي في فصاحة ما ذكر في تعريف فصاحة المفرد بل لا بد معه من الخلوص عن تناذر الكلمات وضعف التاليف والتعقيد فلا يكفي في فصاحتها فصاحة الاجزاء حتى يكون وصفها بها ولا يتوقف دخوله في الكلام على ثبوت اطلاق الكلام الفصيح بل يكفي اطلاق الفصيح لانه بمجرد اطلاق الفصيح يعرف انه داخل في الكلام اذ لا بد بفصاحته مما لا بد بفصاحة الكلام ولا يصح دخوله في المفرد لانه لا يكفي في فصاحته

ما بين في فصاحة المفرد * ومنها فصاحة المتكلم وهي ملكة يقتدر بها على التعبير من المقصود بلفظ فصيح وفي ذكر الملكة اشعار بان الفصاحة من الهيات الراسخة حتى لو عبر من كل مقصود بلفظ فصيح من غير رسوخ ذلك فيه لا يسمى فصيحاً في الاصطلاح وفي ذكر يقتدر دون يعبر اشعار بانه يسمى فصيحاً حالة النطق بكل مقصود بلفظ فصيح وحالة عدم النطق بكل مقصود بان ينطق ببعض المقاصد ولم ينطق البعض بعد فلو قيل ملكة يعبر بها لاختص الفصاحة بمن ينطق بمقصوده في الجملة ولم يكن مقصود يرد عليه الا قد عبر عنه بلفظ فصيح وفي ذكر اللفظ اشعار الى عمومية المفرد والمركب لان الكلام في المقصود للاستغراق اي كل ما وقع عليه قصد المتكلم و ارادته فلو قيل بكلام فصيح لوجب في فصاحة المتكلم ان يقتدر على التعبير عن كل مقصود بكلام فصيح وهذا محال لان من المقاصد ما لا يمكن التعبير عنه الا بالمفرد كما اذا اردت ان تلقي على المحاسب اجزاساً مختلفة ليرفع حسابها فتقول دار غلام جارية ثوب بساط الى غير ذلك * اعلم ان اطلاق الفصاحة على تلك المعاني بالاشتراك اللفظي لعدم وجدان مفهوم يشترك بين الكل فعلى هذا عموم المفرد والمركب موقوف على تكلف استعمال الفصيح في معنييه كما جوزة البعض او استعماله في ما يطلق عليه الفصيح ويقال له عموم الاشتراك فان قلت هذا التعريف غير مانع لصدقه على الادراك والحياة و نحوهما مما يتوقف عليه الاقتدار المذكور قلنا لا نسلم ان هذه اسباب بل شروط ولو سلم فالمراد بالسبب السبب القريب لانه السبب الحقيقي المتبادر الى الفهم مما استعمل فيه البناء السببية وقد بقي ههنا اباحت وفوائد تركها مخافة الاطغاب فمن اراد فليرجع الى الطول والمطول و حواشيه *

فصل الخاء المعجمة * الفرسخ بفتح الفاء والسين و بينهما راء مهملة ساكنة هو ثلاثة اميال وهو على ثلاثة اقسام فرسخ طويلي و يسمى بالخطي ايضا وهو اثنا عشر الف ذراع طويلي وهو المشهور وقيل ثمانية عشر الف ذراع و فرسخ سطحي وهو مربع الطولي و فرسخ جسمي وهو مكعب الطولي * **الفسخ** بالفتح وسكون السين لغة النقص والتفريق كما في القاموس و شرعا رفع العقد على وصف كان قبله بلا زيادة و نقصان و المتعاند اعم من الحقيقي والحكمي فيشتمل فسخ الوارث كذا في جامع الرموز في فصل الاقالة والفرق بين فسخ النكاح والطلاق ان الفسخ لا ينقص شيئاً من عدد الطلاق بخلاف الطلاق فانه ينتقص به عدد الطلاق اي الثلث كما يستفاد من الشمني و فتح التقدير في باب نكاح اهل الشرك فيما اذا اسلم الزوج وتحت مجبوعية و عرض عليها الاسلام فابت ثم فرق القاضي بينهما فهذه الفرقة فسخ عند ابي يوسف طلاق عندهما و يوده ما في الكفاية ان الخلع طلاق بائن عندنا فسخ عند الشافعي رحمه الله تعالى حتى لو خلعها بعد الطلقتين لا تحل له حتى تنكح زوجاً غيره عندنا خلافاً له انتهى و ايضا الطلاق لا يصح الا من الزوج بخلاف الفسخ فانه يصح منها قال في الهداية الفرقة بخيار البلوغ ليس بطلاق لانه يصح من الانثى و لا طلاق اليها وكذلك بخيار العتق لما بينا انتهى * وعند الحكماء انتقال النفس الناطقة من بدن

الإنسان إلى الأجسام الجمادية كالمعادن و البسائط و يجيء في لفظ التذامخ في فصل الخاء المعجمة من باب النون و عند الأطباء هو تفرق اتصال واقع في الغضروف بشرط أن يكون التفرق إلى جزئين أو أجزاء كبار و يسمى فاسخا أيضا فإذا كان التفرق إلى أجزاء مغاير يسمى مقتتا هكذا يستفاد من الاقتسرائي *

فصل الدال المهملة * الفرد بالفتح و سكون الراء المهملة و فتحها و كسرهما بمعنى طاق و تنها و جمعه الافراد كما في الصراح و فرد بمعنى طاق مقابل زوج است و بمعنى يك نقطه از نقاط اشكال رمل چنانکه اینهمه در لفظ زوج مذکور شد و فيز بمعنى دیگر آید و آن آفت که ویرا مثل و شبه نباشد چنانکه گویند الله تعالى فرد است یعنی ذات و صفات او بذات و صفات هیچکس نماند كما في مجمع السلوك و مرجع اینمعي بسوی تنها است كما لا يخفى • و نذر شعراء فرد و ببت واحد را گویند خواه هر دو مصراع او مسفی باشند یانه كما في مجمع الصنائع • و عند المحمدين هو الغريب و ذن مر في فصل الباء الموحدة من باب الغین المعجمة • و عند الحكماء و المتكلمين هو الذوع المقيد بقيد الشخص كما في العلمي حاشية شرح هداية الحكمة في بحث الحركة و قيل هو الطبيعة الماخوذة مع القيد كما يجيء في لفظ القيد في فصل الدال المهملة من باب القاف و قد سبق أيضا في لفظ الحصة و الفرد المنتشر عند اهل العربية هو الماهية مع وحدة لا بعينها كما في الاطول في بيان فائدة تعريف المسند اليه *

افراد در اصطلاح سالکان سه تانند که بتجلی فردیه بواسطه حسن متابعت حضرت رسالت پناه صلی الله علیه و آله و سلم متحقق شده اند و از غایت کمال که ایشانراست خارج از دایره قطب الاقطاب اند کذا في كشف اللغات • و در سرأة الاسرار گوید افراد آنها باشند که بر قلب علي کرم الله وجهه باشند و اینها را تعداد نیست و بجای في لفظ القطب في فصل الباء الموحدة من باب القاف *

الفرائد عند البلغاء هو مختص بالفصاحة دون البلاغة لانه الاتيان بلفظة تنزل منزلة الفريدة من العقد و هي الجوهرة التي لا نظير لها تدل على عظم فصاحة الكلام و قوته و جزالة منطقه و اصالة عربيته بحيث لو اسقطت من الكلام عزت على الفصحاء و منه لفظ حصص في قوله تعالى الآن حصص الحق و الرنت في قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرنت الى نسائكم و لفظ فزع في قوله تعالى حتى اذا فزع عن قلوبهم كذا في الاتقان في نوع بدائع القرآن *

المنفرد بصيغة اسم الفاعل من الانفراد عند اهل العربية هو اللفظ الموضوع لمعنى واحد سواء كان علما او غيره و يقابله المشترك و قد سبق في فصل الكاف من باب الشين المعجمة • و عند الفقهاء هو الشخص الذي يصلی الصلوة بغير جماعة *

المفرد بتشديد الراء المكسورة من التفريد في بعض كتب اللغة في الحديث طوبى للمفردين فرد الرجل اذا تفقه و اعتزل عن الناس و خلا بمراعاة الامر و النهي و قيل هم الذين هلكوا لذاتهم و بقوا نهم يذكرون الله

قليل هم المتخلفون من الناس بذكر الله انتهى • بيت • تو ز تو كم شو كه تفريد اين بود • كم ازان كم كن كه تجريد اين بود •

الافراد بمصر الهمزة تنها كردن و استعماله الفقهاء في الافراد بكل من الحجج والعمدة اي عدم الجمع بينهما كذا يستفاد من جامع الرموز •

المفرد بتخفيف الراء المفتوحة من الافراد يطلق على معان منها مقابل المركب وعنه اهل العربية بانه اللفظ بكلمة واحدة واللفظ ليس بمعنى التلغظ بل بمعنى الملفوظ اي الذي لُفِظَ بالمعنى ان المفرد هو الذي لُفِظَ بكلمة اي صار ملفوظا بلفظ كلمة واحدة و ماآه انه لفظ هو كلمة واحدة فان ما يصير ملفوظا بلفظ كلمة واحدة لابد ان يكون كلمة واحدة و المراد من الكلمة اللغوية ومعنى الواحدة التي ضمت الى الكلمة معلوم عرفنا فان ضرب مثلا كلمة واحدة في عرفه اللغة بخلاف ضرب زيد فلا حاجة الى تفسير الكلمة الواحدة لغة بما لم يشتمل على لفظين موضوعين و لاخفاء في اعتبار قيد الوضع في الحد لكونه قسما من اللفظ الموضوع فلا يرد على الحد المهملات على انا لا نسلم اطلاق الكلمة على المهمل في عرف اللغة فلا يرد ما اورد المحقق التفتازاني من انه ان اريد الكلمة اللغوية على ما يشتمل الكلام و الزائد على حرف و ان كان مهما على ما صرح به في المنتهى لم يطرد و ان اريد الكلمة النحوية لزم الدور غاية ما يقال انه تفسير لفظي لمن يعرف مفهوم الكلمة و لا يعرف ان افظ المفرد لاي معنى وضع انتهى كلامه و عرف المركب بانه اللفظ باكثر من كلمة واحدة و محصله لفظ هو اكثر من كلمة واحدة فلو ضرب و اخواته مفرد ان يعد حرف المضارعة مع ما بعده كلمة واحدة عرفنا فعند النحويين لا يمتنع دلالة جزء الكلمة الواحدة على شيى في الجملة و عبد الله ونحوه من المركبات الاضافية و بعلبك ونحوه من المركبات المزجية و تآبط شرا ونحوه من المركبات الاسنادية مركبات و ان كانت اعلاما لكونها اكثر من كلمة واحدة عرفنا هكذا في العضدي وحاشية السيد السند في المبادي وقال المحقق التفتازاني وهذا يشكل بما اطبق عليه النحاة من ان العلم اسم و كل اسم كلمة و كل كلمة مفرد فيلزم ان يكون عبد الله ونحوه علما مفردا و الجواب ان المفرد الماخوذ في حد الكلمة غير المفرد بهذا المعنى انتهى و كانه بمعنى ما لا يدل جزؤه على جزء معناه والذي يسنح بخاطري ان اطاباتهم على ان العلم اسم كاطاباتهم على ان الاصوات اسماء فادهم لما راؤها مشاركة للكلمات في كثرة الدوران على اللسان في المحاورات نزولها منزلة الاحماء المبذبة وضبطوها في المبذبات فاسمية الاعلام المركبة تكون من هذا القبيل ايضا وبالجملة فالعلم المفرد اسم حقيقة و المركب اسم حكما لان معناه معنى الاسم اعلم ان المفهوم مما سبق حيث اعتبرت الوحدة العرفية ان مثل الرجل وقائمة و بصري و سيضرب ونحوها مفردة لكنه يخالف ما وقع في شروح الكافية والضوء حيث عرف اللفظ المفرد بما لا يدل جزؤه على جزء معناه حال كونه جزءا و اخرج منه المركبات مطلقا كلامية او غيرها وكذا مثل الرجل وقائمة و بصري و سيضرب و غربت و ضربنا ونحوها مما يعد لشدة الامتزاج كلمة واحدة و

كان للمفرد عندهم معنيين فلا مخالفة لكن في كون المعنيين من مصطلحات النحاة نظرا ان قد صرح في المضدي ان المعنى الثاني للمفرد وهو ما لا يدل جزؤه على جزء معناه من مصطلحات المنطقيين وقال المحقق التفنازاني في حاشيته انه لا يمتنع عند النحاة دلالة جزء الكلمة الواحدة على شيء في الجملة فنحو يضرب واخواته مفرد عندهم ويويدة ما في الفوائد الضدائية حيث قال ولا يخفى على الفطن العارف بالفرض من علم النحو انه لو كان الامر بالعكس بان يجعل نحو عبد الله علما مركبا ونحو قائمة وبصري مفردا لكان انساب انتهى وقال المولوي عبد الغفور في حاشيته الغرض من النحو معرفة احوال اللفظ وتصحيح اعرابه فاهمال جانب اللفظ والميل الى جانب المعنى لا يلايم ذلك الغرض ولا يخفى ان ذلك الاعمال لا يجري في كل ما يعد لشدة الامتزاج لفظا واحدة واعرب باعراب بل فيما اعرب باعرابين كعبد الله انتهى •

قال المنطقيون المفرد هو اللفظ الموضوع الذي لا يقصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه سواء لم يكن له جزء كهمزة الاستفهام او كان له جزء ولم يدل على معنى كزود او كان له جزء دال على معنى ولا يكون ذلك المعنى جزء المعنى المقصود كعبد الله علما فان العبد معناه العبودية وهو ليس جزء المعنى المقصود وهو الذات المشخصة وكذا لفظ الله او كان له جزء دال على جزء المعنى المقصود ولم يكن دلالة مقصودة كالحَيوان الناطق علما لانسان فان معناه حينئذ الماهية الانسانية مع التشخص والحَيوان فيه مثلا دال على جزء الماهية الانسانية لكن ليست تلك الدلالة مقصودة حال العلمية بل المقصود هو الذات المشخصة وبقابلة المركب تقابل العدم والملكة وهو ما يقصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه كرامى الحجارة وقائمة وبصري ويضرب ونحوها وانما لم يجعلوا مثل عبد الله علما مركبا كما جرت عليه كلمة النحاة لان نظراهم في الالفاظ تابع للمعاني فيكون افرادها وتركيبها تابعين لوحدة المعاني وكثرتها بخلاف النحاة فان نظراهم الى احوال الالفاظ وقد جرى على مثله علما احكام المركبات حيث اعرب باعرابين كما اذا قصد بكواحد من جزئه معنى على حدة لا يقال تعريف المركب غير جامع وتعريف المفرد غير مانع لان مثل الحيوان الناطق بالنظر الى معناه البسيط التضمني او الالتزامي ليس جزؤه مقصود الدلالة على جزء ذلك المعنى فيدخل في حد المفرد ويخرج عن حد المركب لانا نقول المراد بالدلالة في تعريف المركب هي الدلالة في الجملة وبعدم الدلالة في المفرد انتفاءها من سائر الوجوه فالمركب ما يكون جزؤه مقصود الدلالة باي دلالة كانت على جزء ذلك المعنى وحينئذ يندفع النقص لان مثل الحيوان الناطق وان لم يدل جزؤه على جزء المعنى البسيط التضمني لكنه يدل على جزء المعنى المطابقي ويلزمهم ان نحو ضارب ومخرج وسكران مما لا يختص من الالفاظ المشتقة مركب لان جوهر الكلمة جزء منه وماض اليه من الحروف والحركات جزء وكل من الجزئين يدل على معنى مختص به واعتذر الجمهور عنه بان المراد بالاجزاء الفاظ او حروف او مقاطع مسموعة مترتبة متقدمة بعضها على بعض والمادة مع الهيئة ليست كذلك وانت خبير بان هذا ارادة ما لا يفهم من اللفظ و

لا نعني بفساد الحد سوى هذا * التقسيم * المفرد عند النحاة إما اسم أو فعل أو حرف وقد سبق تحصيله في لفظ الاسم وقال المنطقيون المفرد إما اسم أو كلمة أو أداة لأنه إما أن يدل على معنى و زمان بصيغته ووزنه و هو الكلمة أو لا يدل و لا يتخلو إما أن يدل على معنى تام أي يصح أن يخبر به وحده عن شيء و هو الاسم و الآخر الأداة و قد علم بذلك حد كل واحد منها و إنما أطلق المعنى في حد الكلمة دون الاسم ليدخل فيه الكلمات الوجودية ناهياً لا تدل على معان تامة و قيد الزمان بالصيغة ليخرج عنه الاسم الدالة على الزمان بجوهرها و مادتها كلفظ الزمان و اليوم و أمس و أسماء الأفعال و إنما كان دلالتها على الزمان بالصيغة و الوزن لاتحاد المدلولات الزمانية باتحاد الصيغة و إن اختلفت المادة كضرب و ذهب و اختلفت باختلافها و إن اتحدت المادة كضرب و يضرب و لا يلزم حينئذ كونها مركبة لأن المعنى من المركب كما عرفت أن يكون هناك أجزاء مرتبة مسموعة و هي الفاظ أو حروف و الهيئة مع المادة ليست كذلك فلا يلزم التركيب و هنا نظر لأن الصيغة هي الهيئة الحاصلة باعتبار ترتيب الحروف و حرركاتها و سكاتها فان أريد بالمادة مجموع الحروف فهي مختلفة باختلاف الصيغة و إن أريد بها الحروف الأصلية فربما تعدد الزمان مختلف كما في تكلم يتكلم و تغافل يتغافل على أنه لوصف ذلك فأنما يكون في اللغة العربية و نظر المنطقي يجب أن لا يختص بلغة دون أخرى فربما يوجد في لغات آخر ما يدل على الزمان باعتبار المادة و إنما زيد وحده في حد الاسم لأخراج الأداة إذ قد يصح أن يخبر بها مع ضمنية كقولنا زيد قائم و الكلمة إما حقيقية أن دلت على حدث و نسبة ذلك الحدث إلى موضوع ما و زمان تلك النسبة كضرب و معد و إما وجودية أن دلت على الآخرين فقط يعني أنها لا تدل على معنى قائم بمرفوعها بل على نسبة شيء ليس هو مدلولها إلى موضوع ما بل ذلك الشيء خارج عن مداها و هذا معنى تقرير الفاعل على صفة و على الزمان ككان فإنه لا يدل على الكون مطلقاً بل على كون الشيء شيئاً لم يذكر بعد أي لم يذكر ما دام لم يذكر كان و هذا التقسيم عند الجمهور و أما الشيخ فقد قسم اللفظ المفرد على أربعة أقسام و هو أن اللفظ إما أن يدل على المعنى دالة تامة أولاً فان دل فلا يتخلو إما أن يدل على زمان فيه معناه من الأمانة الثلاثة و هو الكلمة أو لا يدل عليه و هو الاسم و أما لا يدل على المعنى دالة تامة فأنما أن يدل على الزمان فهي الكلمة الوجودية أو لا يدل فهو الأداة و الأدوات نسبتها إلى الأسماء كنسبة الكلمات الوجودية إلى الأفعال في عدم كونها تامات الدلالات لا يقال من الأسماء ما لا يصح أن يخبر به أو عنه أصلاً كبعض المضمرات المتصلة مثل غلامي و غلامك و منها ما لا يصح الجمع انضمام كالموصولات و انتقض بها حد الاسم و الأداة عكساً و طرداً على كلا القولين لانا نقول لما أطلق الالفاظ فوجد بعضها يصلح أن يصير جزءاً من الأقوال التامة و التقييدية النافعة في هذا الفن و بعضها لا فنظر أهل هذا الفن في الالفاظ من جهة المعنى ولما نظر النحاة فمن جهة نفسها فلا يلزمه تطابق الاصطلاحين عند تغاير جهتي النظرين فاندفع النقوض لأن الالفاظ المذكورة إن صح الخبر بها أو عنها فهي أسماء و أفعال و الأدوات غاية ما في الباب أن الأسماء بعضها باصطلاح النحاة أدوات

باصطلاح المنطقيين ولا امتناع في ذلك * **فائدة** * كل كلمة عند المنطقيين فعل عند العرب بذكر العكس اي ليس كل فعل عندهم كلمة عند المنطقيين فان المضارع الغير الغائب فعل عندهم وليس كلمة لكونه مركبا والكلمة من اقسام المفرد وانما كان مركبا لان المضارع المخاطب والمتكلم يدل جزء لفظه على جزء معناه فان الهمزة تدل على المتكلم المفرد والنون على المتكلم المتعدد والتاء على المخاطب وكذا الحال في الماضي الغير الغائب هكذا قال الشيخ وقال ايضا الاسم المعرب مركب لدلالة الحركة الاعرابية على معنى زائد وقد بالغ بعض المتأخرين وقال لا كلمة في لغة العرب الا انها مركبة وزعم ان الفاظ المضارعة مركبة من اسمين واسم وحرف لان ما بعد حرف المضارعة ليس حرفا ولا فعلا ولا لكان اما ماضيا او امرا او مضارعا ومن الظاهر انه ليس كذلك فتعين ان يكون اسما وحرف المضارعة اما حرف او اسم وتحقيق ذلك من وظائف اهل العربية * **فائدة** * وجه التسمية بالاداة لانها آلة في تركيب الالفاظ واما بالكلمة فلانها من الكلم وهو الجرح لانها لما دأت على الزمان وهو متجدد منصرف فيكلم الخاطر بتغير معناها واما بالاسم فلانه اعلى مرتبة من سائر الالفاظ فيكون مشتقاً على معنى السمو وهو العلو واما بالكلمة الوجودية فلانها ليس مفهومها الا ثبوت النسبة في زمان هذا كله خلاصة ما في شرح المطالع و شرح الشمسية وحواشيها * وايضا ينقسم المفرد الى مضموم وعلم مسمى بالجزئي الحقيقي في عرف المنطقيين ومتواطىء ومشكك ومنقول ومرتل ومشترك ومجمل وكلي وجزئي ومرادف ومباين * ومنها ما يقابل الجملة فيتناول المثني والمجموع والمركبات التقييدية ايضا قال في العسدي وسمي الخويون غير الجملة مفردا ايضا بالاشتراك بيذه وبين غير المركب انتهى قال المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية هذان المعنيان للمفرد حقيقيان * ومنها ما يقابل المثني والمجموع اعني الواحد فالتقابل بينهما تقابل التضاد اذ المفرد وجودي مفسر باللفظ الدال على ما يتصف بالوحدة وليس امرا عديميا والا لكان تعريف المثني والمجموع بما الحق بآخر مفردة الى آخره دوريا وما يقال من ان التقابل بينهما بالعرض كالتقابل بين الواحد والكثير فليس بشيء وكذا ما يقال من ان التقابل بينهما هو التضادف لانه لا يمكن تعقل كل واحد منهما الا بالقياس الى الآخر هكذا ذكر المولوي عبد الحكيم واحمد جند في حاشية شرح الشمسية والمراد ان التقابل لكل واحد معتبر في هذا الاطلاق دون التقابل بالمجموع من حيث هو مجموع ولا يلزم منه ان يكون للمفرد معنيان احدهما ما يقابل المثني والثاني ما يقابل المجموع فان المفرد ههنا بمعنى الواحد كما عرفت كذا قيل ومنها ما يقابل المضاف اعني ما ليس بمضاف فالتقابل بينهما تقابل اليجاب والسلب وشمله بهذا المعنى للمركب التقييدي والتخييري والانشائي لا يستلزم استعماله فيها ان لا يجب استعمال اللفظ في جميع افراد معناه انما اللازم جواز الاطلاق وهو غير مستبعد كيف وقد قال الشيخ ابن الحاجب والمضاف اليه كل اسم نسب اليه شيء بواسطة حرف الجر لفظا او تقديرًا فادخل مررت في قولنا مررت بزيد في المضاف وجعل التقابل بينهما تقابل العدم والملكة باعتبار قيد مما من شأنه ان يكون مضافا

مع مخالفته لظاهر لعبارة لا يدفع الشمول المذكور على ما وهم لان الاضافة من شان المركبات المذكورة باعتبار جنسه اعنى اللفظ الموضوع كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية وقال ايضا هذه المعاني الاربعة مستعملة بين ارباب العلوم والاولان منها حقيقيان والاخيران مجازيان انتهى ومورد القسمة في المعنيين الاولين هو اللفظ الموضوع وفي الاخيرين هو الاسم اذ كل واحد منهما مع مقابله من خواص الاسم كذا ذكر احمد جند في حاشية شرح الشمسية أقول على هذا لا يشتمل للمركب التقييدي والخبري والانشائي اذ المركب ليس باسم بل اسمان او اسم وفعل كما لا يخفى ثم قال وقيل المراد بما يقابل المضاف ما لا يكون مضافا ولا شبه مضاف انتهى وفي بعض حواشي الكافية ان المفرد في باب النداء يستعمل في ما يقابل المضاف وشبهه انتهى وكذا في باب لا التي لنفي الجنس كما يستفاد من الحاشية الهندية وغيرها من شروح الكافية ومنها ما يقابل الجملة وشبهها والمضاف ومشابه الجملة هو اسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة واسم التفضيل والمصدر وكلما فيه معنى الفعل وهذا المعنى هو المراد بالمفرد الواقع في قول النحاة التمييز قد يرفع الابهام عن مفرد وقد يرزعه عن نسبة هكذا يستفاد من الفوائد الضيائية والحاشية الهندية * وفي غاية التحقيق ان المفرد هنا بمعنى ما يقابل النسبة الواقعة في الجملة وشبهها او المضاف انتهى والمآل واحد ومنها العلم الغير المشترك بين اثنين فصاعدا بان يكون مختصا بالواحد اسما كان او لقبا او كنية كما صرح في بعض الحواشي المتعلقة على شرح الخجة وفي شرح الخجة ايضا اشارة الى ذلك في فصل الاخير ومنها عدد مرتبته واحدة كالثلثة والعشرة والمئة والالف ونحوها ويقابله المركب وهو عدد مرتبته اثنان فصاعدا كخمسة عشر فانها الاحاد والعشرات ومائة وخمسة وعشرون فانها ثلث مراتب آحاد وعشرات ومئات كذا في ضامة قواعد الحساب وهذا المعنى من مصطلحات المحاسبين ومنها ما يعبر عنه باسم واحد ويقابله المركب بمعنى ما يعبر عنه باسمين كما في لفظ المركب في فصل الاء الموحدة من باب الراء المهمة ومنها قسم من المكسر مقابل للمكسر والمكسر يطلق المفرد ايضا على قسم من الجسم الطبيعي وهو ما لا يتركب من الاجسام ويقابله المؤلف وعلى قسم من الاعضاء مقابل للمركب ويسمى بسيطا ايضا وعلى قسم من الامراض مقابل للمركب وعلى قسم من الحركة وعلى قسم من المجاز اللغوي وعلى قسم من التشبيه ونحو ذلك واطلافة في الاكثر على سبيل التقييد يقال تشبيه مفرد ومجاز مفرد وجسم مفرد متطلب معانيه من باب الموصوفات *

الفساد بانفتح وتخفيف السين "مهمة عدد الحكماء مقابل اكون كما يجيى وعند الفقهاء من الشافعية هو البطلان وعند الحنفية من الفقهاء كون الفعل مشروعا باصله لا بومضه والبطلان كونه غير مشروع بواحد منهما فعلى هذا لقامد والباطل متباينان وهو مقتضى كلام الفقه والاصول فانهم قالوا ان حكم الفاسد اعادة الملك بطريقه والباطل لا يفيد اولا فقابلوه به واعطوه حكما يباين حكمه وهو دليل تباينهما

و ايضا فانه ماخوذ في مفهومه انه مشروع باصله لا بوصفه و في الباطل انه غير مشروع باصله فبينهما تباين فان المشروع باصله وغير المشروع باصله متباينان فكيف يتصادقان وقد يطلق في المعنى اعم من الفاسد و الباطل فيكون لفظ الفاسد مشتركاً بين اعم و الاخص المشروع باصله لا بوصفه في العرف او مجازاً عرفياً في اعم و هو اولى لانه خير من الاشتراك فالفاسد بالمعنى اعم مالا يكون مشروعاً بوصفه اعم من ان يكون مشروعاً باصله او لا هذا خلاصة ما في فتح القدير و البحر الرائق في باب البيع الفاسد ثم قال في البحر الرائق و مرادهم من مشروعية اصله ان يكون مالا متقوماً لاجزائه و صحته وان كونه فاسداً يمنع صحته و لقد تسامح في البداية حيث عرف الفاسد بانه مالا يصح وصفاً فانه يفيد انه يصح اصلاً و لا صحة للفاسد و انما اطلقوا المشروعية على الاصل نظراً الى انه لو خلا عن الوصف لكان مشروعاً و الا نفع اتصافه بالوصف المنهي عنه لا يبقى مشروعاً اصلاً انتهى * فائدة * في فتاوى شيخ الاسلام في كتاب النكاح الباطل و الفاسد في العبادات مترادفان عندنا و في النكاح كذلك لكن قالوا نكاح المحارم فاسد عند ابي حنيفة رحمه الله فلا حد عليه و باطل عندهما و في جامع الفصولين نكاح المحارم قليل باطل و سقط الحد بشبهة الاشتباه و قيل فاسد و سقط الحد بشبهة العقد و اما في البيع فمتباينان فباطله ما لا يكون شراء مشروعاً باصله و وصفه و فاسده ما كان مشروعاً باصله دون وصفه و حكم الابل انه لا يملك بالقبض و حكم الثاني انه يملك به انتهى كلامه * و قد جعل في الدراية الفاسد شاملاً للمكروه ايضاً و هو ما يكون مشروعاً باصله و وصفه لكن جازره شيئاً آخر منه في عينه فكان الفاسد شاملاً للكل لان الفاسد فائت الوصف و الباطل فائت الاصل و الوصف و المكروه فائت وصف الكمال فيكون فائت الوصف موجوداً في الكل كذا ذكر الحلبي في حاشية شرح الوقاية و في جامع الرموز في بيان البيع الباطل الباطل شرعاً ما انتفى ركنه او شرطه سواء كان من قبيل العبادات كالصلوة بلا وضوء او المعاملات كالنكاح بلا شهود و كثيراً ما يطلق الفاسد عليه و بالعكس و الفاسد لغة ذهب الرنق و شرعاً ما وجد اركانه و شروطه دون اوصافه الخارجية المعتبرة شرعاً كبيع بخمر و صلوة بلا فاتحة و فيه في كتاب النكاح لا فرق بين الفساد و البطلان في باب النكاح انتهى و في الكيداني يلي المحرم و المكروه المفسد للعمل المشروع فيه و هو الذات له و حكمه العقاب بالفعل عمداً و عدمه سهواً كالقحظة في الصلوة و ترك الغرض فيها يفسدها و قد سبق مستوفى في لفظ الصحة في فصل الحاء من باب الصاد المهملتين *

فساد الشم عند الاطباء هو ان يعرض لحاسة الشم ان يشم الروائح كلها رائحة واحدة *

فساد الشهوة عندهم هو ان يهيل الانسان الى اكل ما لا يؤكل كالتراب و نحوه *

فساد الهضم عندهم هو ان يتغير الطعام في المعدة الى بعض الكيفيات الرديئة و الفرق بينه

وبين التخمه ان فيه هضماً لكنه فاسد بخلاف التخمه فانه فيها ليس هضم اصلاً كذا في بحر الجواهر *

فساد الاعتبار عند الاموليين و اهل النظر هو ان لا يصح الاحتجاج بالقياس فيما يدعيه المستدل لان

النص دل على خلافه و اعتبار القياس في مقابلة النص باطل و جواب هذا الاعتراض بوجوه الاول الطعن في ضد النص ان لم يكن كتابا او سنة متواترة بانه موصل او موقوف و نحو ذلك - الثاني منع ظهوره فيما يدعيه - الثالث ان يسلم ظهوره و يدعي انه مأول - الرابع القول بالموجب بان يدعي ان مدلوله لا ينافي حكم القياس - الخامس المعارضة بنص آخر مثله حتى يتساقط الي النصان فيسلم قياسه مثاله ان تقول في ذبح تارك التسمية ذبح من اهله في محله فيوجب الحل كذبح ناسي التسمية فيقول المعارض هذا فاسد الاعتبار لانه بخلاف قوله تعالى و لا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه و انه لفاسق فيقول المستدل هذا مأول بذبح عبدة الاوثان بدليل قوله عليه الصلوة و السلام احم الله على قلب المؤمن سمى او لم يسم •

فساد الوضع عند الاصريين هو كون الجامع في القياس بحيث قد ثبت اعتباره بنص او اجماع في نقيض الحكم و عبارة بعضهم فساد الوضع ان لا يكون القياس على الهيئة الصالحة لاعتباره في ترتب الحكم مثاله ان يقول التيمم مسح فيسن فيه التثليث كاستنجاة فيعترض بانه قد ثبت اعتبار المسح في كراهة التكرار كالمسح على الخف و جواب هذا الاعتراض ببيان وجود المانع في اصل المعارض فيقال في المثال انما كره التكرار في الخف لانه يعرض الخف للتلف و انتضاء المسح للتكرار بق و حاصله ابطال وضع القياس المخصوص في انبأت الحكم المخصوص كان المعارض يدعي ان المستدل وضع في المسئلة قياسا لا يصح وضعه فيها و لذا سمي بفساد الوضع بخلاف فساد الاعتبار فانه كان وضعه وتركيبه صحيحا لكونه على الهيئة الصالحة لاعتباره في ترتب الحكم عليه و انما سمي به لان اعتبار القياس في مقابلة النص فاسد فكان المعارض في فساد الاعتبار يدعي ان القياس لا يعتبر في تلك المسئلة اتمام ان فساد الوضع يشترطه بامور و يخالفها بوجوه فمذ ان يشهد النقص من حيث انه بين فيه ثبوت نقيض الحكم مع الوصف الا ان فيه زيادة و هو ان الوصف هو الذي يثبت النقيض و في النقص لا يتعارض لذلك بل يقتنع فيه بثبوت نقيض الحكم مع الوصف فلو قصد به ذلك لكان هو النقص و منه انه يشهد الغالب من حيث اثبات نقيض الحكم بعللة المستدل الا ان في القلب يثبت نقض الحكم باصل المستدل و فيه يثبت باصل آخر فلو ذكره باصله لكان هو القلب و منه انه يشهد القدح في المناسبة من حيث ينافي مناسبة الوصف للحكم لمناسبته لنقيض الحكم الا انه لا يقصد هذا بيان عدم مناسبة الوصف للحكم فلو بدن مناسبته لنقيض الحكم بالاصل كان قدحا في المناسبة • اعلم ان فساد الوضع انما يسمع قبل ثبوت تأثير العلة و الا فيمتنع من الشارع اعتبار الوصف في الشئيين و نقيضه هكذا يستفاد من العضدي و التوضيح و حواشيها •

المفقود بالغاف يقال فقد الشئ اذا اضلته و فقدت الشئ اذا طلبته فلم تجد و شريعة غائب اي بعيد عن اهله لم يدر اثره لاموته و لاهيوته و لا مكانه كذا في جامع الرموز و مؤنثه مفقودة و اهل رمل فيكون ذلك اكر شكلي كه دران نقطه مطلوب باشد آن شكل را با صلح خائنه او طرح نمايند آن

نقطة ثابتة نماند بلکہ برطرف شود و آن نقطه را نقطۃ مفقود گویند و این دلیل ناقراری مطلوب است و نا مرادی از آن مثلا مطلوب آتش لحيان باشد و لحيان در اول خانه باشد پس از ضرب او در صاحب خانه که نیز لحيان است جماعت حاصل شود کہ در وی بجای نقطۃ آتش زوج آتش امت هكذا فی السرخاب •
الفائدة هي ما يترتب على الفعل و الفوائد الجمع و قد سبق في لفظ الغاية في فصل الياء التختانية من باب الغين المعجمة •

المفيد هو عند اهل العربية و المنطقيين يطلق بالاشتراك على مقابل الموهل حتى ان كل لفظ موضوع مفيد مفردا كان او مركبا و على ما يفيد فائدة جديدة فلا يعد مثل قولنا السماء فوقنا من المفيد و على ما يصح السكوت عليه و بهذا المعنى يقال المركب ان افاد مقام اي ان صح السكوت عليه فقام و المراد بصحة سكوت المتكلم على المركب ان لا يكون ذلك المركب مستدعيا للفظ آخر استدعاء المحكوم عليه للمحكوم به او بالعكس فلا يكون المخاطب حينئذ منتظرا للفظ آخر كانتظاره للمحكوم به عند ذكر المحكوم عليه او بالعكس مثلا اذا قيل زيد فيبقى المخاطب منتظرا لان يقال قائم او قاعد مثلا بخلاف ما اذا قيل زيد قائم وحينئذ لا يتجه ان يقال يلزم ان لا يكون مثل ضرب زيد مركبا تاما لان المخاطب ينتظر الى ان يبين المضروب و يقال عمرو الى غير ذلك من القيود كالزمان او المكان فيلزم عليه يلزم ان يكون زيد و عمرو في مقام التعدد مركبا تاما لانه يفيد المخاطب فائدة لا ينتظر معها للفظ و الجواب انا لانسلم تركيبها و لو سلم فالمراد نفى الانتظار بالقياس الى المعنى و لا شك انها من حيث المعنى مستتبعة للفظ آخر و ان كانت من حيث الغرض غير مستتبعة هكذا يستفاد من شرح المطالع و القطبي و حواشيها في تقسيم المركب •
فصل الرء المهمة * الفجور بالجيم هو افراط القوة الشهوية و قد سبق في لفظ الخلق في فصل القاف من باب الخاء المعجمة •

الانفجار عند الاطباء و هو تفرق اتصال في وسط الورد كذا في بحر الجواهر •

الفرجاري بالراء بعدها جيم هو الخط المستدير •

الفار بتشديد الراء عند اهل الشرع هو زوج المرأة الذي مرض مرض الموت و طلقها في ذلك المرض و تلك المرأة تسمى باموأة الفار هكذا يستفاد من جامع الرموز في فصل من غالب حاله الهلاك •
التفسرة بالسین كالتكرمة هي عند الاطباء القارورة التي فيها بول المريض ليعرض على الطبيب و تسمى دليلا ايضا و اما سميت بها لانها تفسر و تظهر للطبيب احواله البدنية كذا في بحر الجواهر •

التفسير هو تفصيل من الفسر و هو البيان و الكشف و يقال هو مقلوب السفر تقول اسفر الصبح اذا اضاء و قيل مأخوذ من التفسرة و هي اسم لما يعرف به الطبيب المريض • و عند النحاة يطلق على التمييز كما يجيء في الزاء المعجمة من باب الميم • و هذا اهل البيان هو من انواع اطناب الزيادة و هو ان يكون في

الكلام لبس وخفاء فيوتى بما يزيله ويفسره و من امثلته ان الانسان خالق هلوعا اذا مسه الشر جزوعا و اذا مسه الخير منوعا ف قوله اذا مسه النج مفسر للهلوع كما قال ابو العالمة ومنها يصومونكم سوء العذاب يذبحون الآية فيذبحون و ما بعده تفسير للموم ومنها الصمد لم يلد ولم يولد الآية قال محمد بن كعب القرطبي لم يلد النج تفسير للصمد و هو في القرآن كثير قال ابن جنبي و متى كانت الجملة تفسيراً لا يحسن الوقف على ما قبلها دونها لانه تفسير الشيء لا حق به و متم له و جار مجرى بعض اجزائه كذا في الاتقان في انواع الاطناب و الفرق بينه و بين الايضاح بعد الابهام يذكر في لفظ الايضاح * و در مجمع الصنائع گوید تفسیر آنست که شاعر اولاً چند صفت مجمل بر شمارد و ثانياً تفسیر آن بیدارد پس اگر در وقت تفسیر آن الفاظ مجمل اعاده نماید آنرا تفسیر جلی نامند و اگر اعاده آنها نکند تفسیر خفی خوانند مثال اول * رباعي *

يا به بندد يا كشايد يا ستاند يا دهد * تا جهان بر پای باشد شاه را اين يادگار
آنچه بستاند ولايت آنچه بدهد خواسته * آنچه بندد پای دشمن آنچه بکشايد حصار

* رباعي *

مثال دوم

همين آرنند پيوسته ز بهر جشن تو پيدا * همي زايند همواره ز بهر بزم تو آسان

رطب نخل و عمل نخل و بريش كرم مشك آهو * و در دريا و زرخار و شكر ناي گوهر گان

انتهى * اعلم ان الاصوليين والفقهاء اختلفوا في التفسير والتاويل فقال ابو عبيدة و طائفة هما بمعنى وقال الراغب التفسير اعم من التاويل واكثر استعماله في الالفاظ ومفرداتها واكثر استعمال التاويل في المعاني والجمال وكثيرا ما يستعمل في الكتب الالهية والتفسير يستعمل فيها وفي غيرها وقال غيره التفسير بيان لفظ لا يحتمل الا وجها واحدا والتاويل توجيه لفظ متوجه الى معان مختلفة الى واحد منها بما ظهر من الدلالة وقال الما ترديدي التفسير القطع على ان المراد من اللفظ هذا او الشهادة على الله انه عني باللفظ هذا فان قام دليل مقطوع به فصحيح والافتفسير بالرأي وهو المنهي والتاويل ترجيح احد الاحتمالات بدون القطع والشهادة على الله وقال ابو طالب الثعلبي التفسير بيان وضع اللفظ اما حقيقة او مجازا كتفسير الصراط بالطريق والصيب بالمطر والتاويل بتفسير باطن اللفظ ماخوذ من الاول وهو الرجوع بعاقبة الامر فالتاويل اخبار من حقيقة المراد والتفسير اخبار عن دليل المراد لان اللفظ يكشف عن المراد والكشف دليل كقوله تعالى ان ربك لبالمرصاد تفسيره انه من الرصد يقال رصدته رقبتة والمرصاد مفعول منه وتاويله التحذير من التهاون بامر الله والغفلة عن الاهبة والاستعداد للعرض عليه وقواطع الازلة تقتضي بيان المراد منه على خلاف وضع اللفظ في اللغة قال الاصمعياني في تفسيره اعلم ان التفسير في عرف العلماء كشف معاني القرآن وبيان المراد اعم من ان يكون بحسب اللفظ المشكل وغيره وبحسب المعنى الظاهر وغيره والتاويل اكثر في الجمل والتفسير اما ان يستعمل في غريب الالفاظ نحو البحيرة والسائبة والوصيلة او في وجيز يتبين

بشرح نحو اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة واما في كلام متضمن لقصة لا يمكن تصويره الا بمعرفتها كقوله تعالى انما النسيى زيادة في الكفر واما التاويل فانه يستعمل مرة عاما ومرة خاصا نحو الكفر المستعمل تارة في الجحود المطلق وتارة في جحود البارئ تعالى خاصة و يستعمل في لفظ مشترك بيني معان مخدافة نحو لفظ وجد المستعمل في الجدة والوجد والوجود وقال غيره التفسير يتعلق بالرواية والتاويل بالدراية وقال ابونصر القشيري التفسير مقصور على الاتباع والسماع والاستنباط في ما يتعلق بالتاويل وقال قوم ما وقع في كتاب الله تعالى مبينا وفي صحيح السنة معيننا سمي تفسيرنا لان معناه قد ظهر وضح وليس لاحد ان يتعرض له باجتهد ولا غيره بل يحمله على المعنى الذي ورد ولا يتعداه والتاويل ما استنبطه العلماء العالمون بمعانى الخطاب الماهرون في آلات العلوم وقال قوم منهم البغوي والكواشي التاويل صرف الآية الى معنى موافق لما قبلها و بعدها يحتمله الآية غير مخالف للكتاب والسنة من طريق الاستنباط ويطلق التفسير ايضا على علم من العلوم المدونة وقد سبق في المقدمة * فائدة * قد يقال في كلام المفسرين هذا تفسير معنى وهذا تفسير اعراب والفرق بينهما ان تفسير الاعراب لابد فيه من ملاحظة صناعة النحو وتفسير المعنى لا يضره مخالفة ذلك هذا كله من الاتقان وتفسير در اصطلاح اهل رمل عبارت است از شكلى كه حاصل شود از بستن و ياكشادن شرح و طريقش در لفظ متن در فصل نون از باب ميم مذکور خواهد شد *

الاستفسار لغة طلب الفسر وعند اهل المناظرة طلب بيان معنى اللفظ وانما يسمع اذا كان في اللفظ اجمال او غرابة والا فهو تعذت مفوت لفائدة المناظرة ان ياتي في كلما يفسر به لفظ ويتسلسل هكذا في العضي في بيان الاعتراضات *

الفطرة بالكسر وسكون الطاء في الحديث و كل مولود يولد على الفطرة ثم ابواه يهودانه او ينصرانه او يمجسانه اختلفوا في معناها فيه فقال قوم الفطرة الخلقة من الفاطر الخالق وانكروا ان يكون المولود يفطر على كفر او ايمان او معرفة او انكار وانما يولد المولود على السلامة في الغلب خلقا وطبعيا وهيئة ليس فيها ايمان ولا كفر ولا انكار ولا معرفة يعتقدون الايمان او غيره اذا ميزوا واحتجوا بقوله في الحديث كما تفتح البهيمة الاحديث فالاطفال حين الولادة كالبهائم السليمة فلما بلغوا استهونهم الشيطان فكفر اكثرهم الا من عصمه الله تعالى ولو نظروا على الايمان او الكفر في اول امرهم لما انتقلوا عنه ابدا فقد نجدهم مؤمنين ثم يكفرون ثم يكونون كافرين ثم يؤمنون ويستحيل ان يكون الطفل في وقت ولادته يعقل شيئا لان الله تعالى اخرجهم في حال لا يفقهون معها شيئا فمن لا يعلم شيئا استحال منه كفر وايمان ومعرفة وانكار قال ابن عمر هذا القول اصح ما قيل في معنى الفطرة ههنا والله اعلم * وقال قوم انما قال كل مولود يولد على الفطرة قبل ان ينزل الفرائض لانه لو كان يولد على الفطرة ثم مات ابواه قبل ان يهودانه او ينصرانه لما كان يرثهما فلما نزلت الفرائض علم انه يولد على دينهما وقال قوم الفطرة ههنا بمعنى الاسلام لان

السلف اجمعوا في قوله تعالى فطرة الله التي فطر الناس عليها انها دين الاسلام وقال قوم معنى الفطرة فيه اليد التي ابداهم عليها اي على ما فطر الله تعالى خلقهم عليه من انه ابداهم الحيوة و الموت و السعادة و الشقاوة و الى ما يصيرون اليه بعد البلوغ من قبولهم من آباءهم و اعتقادهم وقال قوم معنى ذلك ان الله تعالى قد فطرهم على الانكار و المعرنة و على الكفر و الايمان فاخذ من ذرية آدم عليه السلام الميثاق حين خلقهم فقال الست بربكم قالوا بلى فاما اهل السعادة فقالوا بلى على معرفته طوعا من قلوبهم و اما اهل الشقاوة فقالوا بلى كرها لا طوعا و ذل قوم معنى الفطرة ما اخذ الله من الميثاق على الذرية و هم في اصلا بآبائهم وقال قوم الفطرة ما يقرب الله تعالى قلوب الخلق اليه بما يريدون وقال ابو عمر هذا القول و ان كان صحيحا في الاصل فانه اضعف الاقاريل من جهة اللغة في معنى الفطرة و الله اعلم كذا في المعني شرح صحيح البخاري •

الفطريات هي قسم من المقدمات اليقينية الضرورية وتسمى قضايا قياساتها معها ايضا و المراد بالجمعية الزمانية فلا يناني التقدم الذاتي و المراد بالقياسات القياسات الخفية و انما سميت القياسات الخفية قياسا لان من شأنها ان تصير قياسا اذا لوحظت تفصيلا فتأمل و هي ما يحكم العقل فيه بواسطة امر حاضر لا يغيب عن الذهن عند تصور طريقي القضية و المراد بالواحدة و حط القياس الخفي و انما اعتبر عدم غيبوبته عن الذهن عند تصور طريقي القضية ان لو غاب عنه لم يكن القضية من المبادئ الاول و هي قريضة من الاوليات بلا واسطة لان تصور الطرفين كاف في الجزم فيهما اي في الفطريات و الاوليات لان في الاوليات بلا واسطة و في الفطريات بواسطة نحو الاربعة زوج فان من تصور الاربعة و الزوج تصور الانقسام الى متساويين في الحال و ترتب في ذهني ان الاربعة منقسمة الى متساويين و كل منقسم الى متساويين فهو زوج فهي قضية قياسها معها في الذهن هذا خلاصة ما في الصادق الحلواني حاشية الطيبي و شرح المواقف القطبي و حواشيهما •

الفقرة بالكسر و سكن القاف هي في الاصل حلي يصاغ على شكل نقرة الظهر • و عند اهل البديع هي في النثر بمنزلة البيت من الشعر و تسمى قريضة ايضا مثلا قواك هو يطبع الاسجاع بجواهر لفظه نقرة و قواك و يقرع الاسماع بزواجر وعظه نقرة اخرى هكذا ذكر في المطول في بحث الارصاد •

الفقير فعيل من فقر مقدرا فانه لم يقل الا افتقر فهو فقير ذكره ابن الاثير و غيره فهو صاحب الفقر و الفقر الحاجة • و عند الحكماء الاشراقيين هو ما يتوقف ذاته او كمال له على غيره و الغني بخلافه و هو ما لا يتوقف ذاته و اكمال له على غيره اعلم ان صفات الشئ تنقسم الى ما يكون له من ذاته و الى ما يكون له بسبب الغير و الاول ينقسم الى ما لا تعرض له نسبة الى الغير و هو الهيئات المتمكنة من ذات الشئ كالشكل و الى ما تعرض له نسبة الى الغير و هي الهيئات الكمالية الاضافية و هي كمالات للشئ في عينه و مبادي اضافات له الى غيره كالعلم و القدرة و الذاتي الاضافات الخصة بالمبدئية و الخالقية فالغني المطلق و هو ما

بكون فنيا من كل وجه لا يَكُون من وجه دون وجه هو ما لا يتوقف على غيره في ثلثة اشياء في ذاته وفي هيئات متمكنة في ذاته وفي هيئات كمالية له في نفسه كما لا يتغير و هي مبادي اضافات له الى غيره واحترز بقوله ولا كمال له عن الاضافة المحضة لتعلقها بالغير وجوازها على الله تعالى ان لا يلزم من تغيرها تغير في ذاته ولا من تغير معلومه اما الاول فلانه اذا لم يبق زيد موجودا و بطلت اضافة المبدئية لا يلزم تغير في نفسه كما لا يتغير ذاتك من تغير الاضافة من انتقال ما على يمينك على يسارك واما الثاني فالسرفيه ان علمه تعالى حضوري اشرافي لا يتصور في ذاته ليلزم التغير و الفقير هو الذي يتوقف على غيره في شئ من الثلثة و حاصل الغنى راجع الى وجوب الوجود الذاتي و حاصل الفقر الى امكان الوجود كذا في شرح اشراق الحكمة • و عند السالكين هو من لا غناء له الا بالحق كما قال الشبلي و قال اهل المعرفة الفقر الانس بالمعدم و الوحشة بالمعلوم - و قيل الفقر اظهار الغنى مع كمال المسكنة - و قيل الفقر عدم الاملاك و تسليمة القلب مما خلعت عنه اليد اي لا يطالبه ايضا فان الطالب يكون مع مطلوبه و ان لم يجده - و قيل ليس الفقر عندهم الفاقة و العدم بل الفقر المحمود الثقة بالله تعالى و الرضى بما قسم قال سهل الفقير الصادق الذي لا يسأل و لا يرد و لا يجسس قال عبد الله الانصاري الفقر على ثلثة اوجه اضطراري و اختياري و حقيقي و الاضطراري كفارتي و علامته الصبر و عقوبتي و علامته الاضطراب و قطيعتي و علامته الشكايه و الاختياري درجتي و علامته القناعة و قربتي و علامته الرضا و كرامتي و علامته الايثار و الحقيقي ايضا ثلثة عدم الاحتياج الى الخلق و الاحتياج من الله و البراءة من كل مادن الله • و في شرح الاداب الفقر غير التصوف فان نهاية الفقر بداية التصوف كذا في خلاصة السلوك و في التحفة المرسلة الغنى المطابق عندهم هو مشاهدة الله تعالى في نفسه جميع الشئون و الاعتبار الالهية مع احكامها و لوازمها على وجه كلى جملي لاندراج الكل في بطون الذات و وحدته كاندراج الاعداد في الواحد العددي و يجيء في لفظ الكمال ايضا و در مجمع السلوك گوید که ابن جلا گفته که حقیقت فقر آنست که ترا نباشد و اگر باشد هم ترا نباشد معنی آنست و الله اعلم که تا نباشد ترا میل و طلب نباشد چون یافتی بر موجود اعتماد نباشد تا حال وجود و حال عدم یکسان باشد پس فقر عبارت از نیستی است • فائدة • فرق میان فقر و زهد آنست که اگر چند سر موی در ملک فقیر باشد فقر او تمام نبود و اگر هیچ سبب بروی یافته نشود نظروی بر حیل و قوت خود افتد و گمان برد که بواسطه حیل و قوت خود چیزی حاصل تواند کرد فقر وی هم تمام نبود و اگر از وی ندا برآید که لا حول و لا قوة یعنی چاره ندارم چون بدین حد رسد فقر وی تمام بود بخلاف زهد که این مجرد ترك حظوظ و نصیب فانی است بر امید یانمت نعمت و حظوظ باقی و آنرا اهل معرفت بیع و شرا و ملام گویند انتهى کلامه • و در کشف اللغات میگوید فقر نزد سالکان عبارت از فنا فی الله است و آنچه فرموده اند که الفقر سواد الوجه فی الدارين عبارت از آنست که سالک بالملیه فانی فی الله میشود

بحيئتي كه اورا در ظاهر و باطن دنيا و آخرت را وجود نماند و بعدم اصلي و ذاتي راجع گردد و آنرا فقر حقيقي گويند و ازین جهت فرموده اند ثم الفقير فهو الله زیراكه این مقام اطلاق ذات حق است و اینجا غیر اعتباري و گنجایشی ندارد و این سواد الوجه سواد اعظم است زیراكه سواد اعظم آنست كه هرچه خواهند درو باشد و هرچه در تمام موجودات مفصل است درین مرتبه بطریق اجمال است كالشجر فی النواة انتهى كلامه * و در لاطائف اللغات میگوید فقر بطور صریحه مترادف عشق است و فرق در میان فقر و تصوف در لفظ تصوف گذشت و اما الفقهاء فاختلّفوا فی تفسیرہ فقيل الفقير من له مال ماديون النصاب اي غير ما يبلغ نصابا اي قدر ما تاتي درهم او قيمتها فصاعدا فاضلا عن حاجته الاصلية سواء كان ناميا او لا وهو الصحيح فالصحة والاكتساب لا يمنعان من دفع الصدقة اليه كما في الاختيار و المسكين من لا شيء له من المال وعنه اي عن ابن حنيفة رحمه الله تعالى ان الفقير من يسأل و المسكين من لا يسأل و هو قول الشافعي رحمه الله عليه ايضا وفي الكافي ان الفقير هو الذي لا يسأل لانه يجد ما يكفيه في الحال و المسكين هو الذي يصل لانه لا يجد شيئا كذا روي عن ابن حنيفة رحمه الله ايضا وهو اصح و المذهب ان المسكين اسوء حالا من الفقير و عليه عامة السلف - و قيل الفقير الرمن المحتاج و المسكين الصحيح المحتاج كما في الزهدي - و قيل الفقير من له ادنى شيء و المسكين من لا شيء له - و قيل الفقير من كان له و لعيله قوت يوم او قدر على الكسب لهما و المسكين من ليس له شيء و لم يقدر على الكسب كما في المضمرات - و قيل الفقير و المسكين كلاهما بمعنى واحد كما في النظم و فائدة الاختلاف تظهر في الوقف و الوصية هكذا يستفاد من البرجندي و جامع الرموز في بيان مصرف الزكاة و منهما في باب الجزية اختلف الفقهاء في حد الغني و الفقير و المتوسط في مسئلة اخذ الجزية فقال عيسى بن ابان ان الفقير هو الذي يعيش بكسب يده في كل يوم و المتوسط يحتاج الى الكسب في بعض الاوقات و الغني من لا يحتاج اليه اصلا - و قيل الفقير المحترف و المتوسط من له مال و يعمل بنفسه و الغني من له مال يعمل باعوانه - و قيل الفقير من له اقل من مايتى درهم و المتوسط من له الزائد عليه الى اربع مائة و الغني من له الزائد عليها - و قيل الفقير المكتسب و المتوسط من له نصاب و الغني من له عشرة آلاف درهم - و قيل الفقير من له اقل من النصاب و المتوسط من له الزائد عليه الى عشرة آلاف و الغني من له الزائد عليها كما في النظم و الصحيح في معرفة هؤلاء عرف كل بلد هو فيه فمن عدة الناس فقيرا او متوسطا او غنيا في تلك البلدة فهو كذلك و هو المختار كما في الاختيار و ههنا اقوال اخر ذكرت في البرجندي *

الفكر بالمسرو سكون الكف عند المتقدمين من المنطقيين يطلق على ثلثة معان الاول حركة النفس في المعقولات بواسطة القوة المتصورة أي حركة كانت اى سواء كانت بطلب او بغيره و سواء كانت من المطالب او اليها فخرج بقيد الحركة الحدس لانه الانتقال من المبادي الى المطالب دفعة لا تدريجا

و المراد بالمعقولات ما ليست محسوسة و ان كانت من الموهومات فخرج التخيل لانه حركة النفس في المحسوسات بواسطة المتصرف و تلك القوة واحدة لكن تسمى باعتبار الاول متفكرة و باعتبار الثاني اي باعتبار حركة النفس بواسطتها في المحسوسات تسمى متخيلة هذا هو المشهور و الاول ان يزداد قيد القصد لان حركة النفس فيما يتوارد من المعقولات بلا اختيار كما في المنام لا تسمى فكرا ولا شك ان النفس تلاحظ المعقولات في ضمن تلك الحركة ففيل الفكر هو تلك الحركة و النظر هو الملاحظة التي في ضمنها و قيل لتلازمهما ان الفكر و النظر مترادفان و الثاني حركة النفس في المعقولات مبتدئة من المطلوب المشعور بوجه ما مستغرقة فيها طالبة لمبادية المودية اليه الى ان تجدها وترتبها فترجع منها الى المطلوب اعني مجموع الحركتين و هذا هو الفكر الذي يترتب عليه العلوم الكسبية و يحتاج في تحصيل جزئية المادية و الصورية جميعا الى المنطق و يجيء تحقيق ذلك في لفظ النظر في فصل הראء المهمة من باب الذن و يرادفه النظر في المشهور ببناء على التلازم المذكور و قيل هو هاتان الحركتان و النظر هو ملاحظة المعقولات في ضمنهما و هذا المعنى اخص من الاول كما لا يخفى و الذلث هو الحركة الاولى من هاتين الحركتين اي الحركة من المطلوب الى المبادي وحدها من غبر ان توجد الحركة الثانية معها و ان كانت هي المقصودة منها و هذا هو الفكر الذي يقابله الحدس تقابلا يشبه تقابل الصاعدة و الهابطة ان الانتقال من المبادي الى المطالب دفعة يقابله عكسه الذي هو الانتقال من المطالب الى المبادي و ان كان تدريجا لكن شارح المطالع جعل الحدس بازاء مجموع الحركتين فانه لا يجامعه في شئ معين اصلا و يجامع الحركة الاولى كما اذا تحرك في المعقولات فاطلع على مباد مترتبة فانتقل منها الى المطالب دفعة و ايضا الحدس عدم الحركة في مسافة فلا يقابل الحركة في مسافة اخرى و التحقيق ان الحدس بحسب المفهوم يقابل الفكر باي معنى كان اذ قد اعتبر في مفهوم الحركة و في مفهوم الحدس عدمها و اما بحسب الوجود بالنسبة الى شئ معين فلا يجامع مجموع الحركتين و يجامع الاول و الثالث كما عرفت و لا يذاني ذلك كون عدم الحركة معتبرا في مفهومه لان الحركة التي لا تجامعه ليست جزء من ماهيته و لا شرطا لوجوده ثم ان هذا المعنى اخص من الاول ايضا و اعلم من الثاني لعدم اعتبار وجود الحركة الثانية فيه * و عند المتأخرين هو الترتيب اللازم للحركة الثانية كما هو المشهور و ذكر السيد السند في حاشية العنودي ان الحركة الثانية يطلق عليها الفكر على مذهب المتأخرين انتهى و يرادف الفكر النظر في القول المشهور و قيل الفكر هو الترتيب و النظر ملاحظة المعقولات في ضمنه هكذا ذكر ابو الفتح في حاشية الحاشية الجالية و يجيء توضيح ذلك في لفظ النظر ايضا * فائدة * قالوا الفكر هو الذي يعد في خواص الانسان و المراد الاختصاص بالنسبة الى باقى الحيوانات لا مطلقا * فائدة * قالوا حركة النفس راقعة في مقولة كيف لانها حركتها في صور المعقولات التي هي كيفيات و هذا على مذهب القائلين بالشبه و المثال و اما على مذهب من يقول ان العلم بحصول ماهيات الاشياء انفسها فتلك الحركة من قبيل

الحركة في الكيفيات النفسانية لا من الحركات النفسانية * فأئدة * الفكر يختلف في الكيف أي السرعة والبطء وفي الكم أي القلة والكثرة والحدس يختلف أيضا في الكم وينتهي إلى القوة القدسية الغنية عن الفكر بالكلية بيان ذلك أن أول مراتب الإنسان في أدراك ما ليس له حاصلًا من النظريات درجة التعلم وحينئذ لا فكر له بنفسه بل إنما يفكر المتعلم حين التعلم بمعونة المعلم وفي هذا خلاف السيد السند فإن عنده لا فكر للمتعلم ثم يترقى إلى أن يعلم بعض الأشياء بفكرة بلا معونة معلم ويتدرج في ذلك أي يترقى درجة في هذه المرتبة إلى أن يصير الكل فكرا أي يصير كلما يمكن أن يحصل له من النظريات فكرا أي بحيث يتدرج على تحصيله بفكرة بلا معونة معلم ثم يظهر له بعض الأشياء بالحدس ويتكرر ذلك على التدريب إلى أن يصير الأشياء كلها حدسية وهي مرتبة القوة القدسية ومعناه أنه لو لم يكن بعض الأشياء حاصلة بالفكر فهو يعلمه الله بالحدس فإن قيل في تأخر هذه المرتبة نظر إذ لا يتوقف صيرورة الأشياء حدسيا على صيرورة الكل فكرا قلت ليس معنى صيرورة الكل فكرا كون الكل حاصلًا بالفكر بل التمكن منه كما عرفت ولا يراد بالتمكن الاستعداد القريب بالنسبة إلى الجميع الذي يحصل بحصول مبادئ الجميع بالفعل ولا الاستعداد البعيد الذي حصل للعقل الهولاني بل الاستعداد القريب ولو بالنسبة إلى البعض ولأخفاه في تأخر هذه المرتبة عنه وإن كان لا يخلو عن نوع تكلف ثم المراد بالقوة القدسية القوة المنسوبة إلى القدس وهو التذرة هنا عن الرذائل الانسانية والتعلقات انتهى * قال الحكماء هذه القوة القدسية لو وجدت لكان صاحبها نبيا أو حكيما ألها فظهر أن الاختلاف في الكيف مختص بالفكر والاختلاف في الكم يعمهما هكذا يستفاد من شرح الطوالع وشرح الخطايع وحواشيه في تقسيم العلم إلى الضروري والظرفي قال الصوفية الفكر مَحْدَدُ الملائكة سوى اسرافيل وجبرئيل وعزرائيل وميكائيل عليهم السلام من محمد صلى الله عليه وآله وسلم * أعلم أن الدقيقة الفكرية أحد مفاتيح الغيب الذي لا يعلم حقيقتها إلا الله فإن مفاتيح الغيب نوعان نوع حقيقي ونوع خلقي فالنوع الحقيقي هو حقيقة الاسماء والصفات والنوع الخلفي هو معرفة تراكيب الجواهر الفرد من الذات أعني ذات الإنسان المقابل بوجوه وجود الرحمن والفكر أحد تلك الوجوه بلارباب فهو مفتاح من مفاتيح الغيب لكنه أبين ذلك الغور الوضاح الذي يستدل به إلى أخذ هذا المفتاح فتفكر في خلق السموات والأرض لا فيها فإذا أخذ الإنسان في الترتي إلى صور الفكر وبلغ حد سماء هذا الأمر أنزل الصور الروحانية إلى عالم الاحساس واستخرج الأمور الكتمانانية على غير قياس وعرج إلى السموات وخاطب أملاكها على اختلاف اللغات وهذا العروج نوعان نوع على صراط الرحمن من عرج على هذا الصراط المستقيم إلى أن بلغ من الفكر نقطة مركزه العظيم وجل في سطح خطه القويم ظفر بالتجلي المصون بالدر المكنون في الكتاب المكنون الذي لا يمسه إلا المطهرون وذلك اسم ادغم بين الكاف والنون مسماه إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون وسلم المعراج إلى هذه الدقيقة هي من الشريعة والحقيقة وإما النوع

أقهر.. فهو السحر الأحمر المودع في الخيال و التصوير المستور في الحق بحجب الباطل و التزوير هو معراج
 الضمير و صراط الشيطان الى مستوي الخذلان كسراب ببيعة يحسبه الظمان ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئاً
 فينقلب النور ناراً و القرار بوار فان اخذ الله يده و اخرج به بلطفه بما ايدته جاز منه الى المعراج الثاني فوجد
 الله تعالى عنده نعلم ماوى الحق و مأبى و تميز في مقعد الصدق عن الطريق الباطل و من يذهب ذهابه و احكم
 الامر الالهى فوفاه حسابه و ان اهمل انهلك في ذاك النار و ترك على ذلك الفرار و طفح ناره على ثياب طبايعه
 فاكلها ثم طلع دخانه الى مشام روحه الاعلى فقتلها فلا يهتدي بعدها الى الصواب و لا يفهم معنى ام الكتاب
 بل كلما يلقيه اليه من معانى الجمال او من تنوعات الكمال يذهب به الى ضيع الضلال فيخرج به على صورة
 ما عنده من المحال فلا يمكن ان يرجع الى الحق * اعلم ان الله خلق الفكر المحمدي من نور اسمه الهادي
 الرشيد و تجلى عليه باسميه المبدع و المعيد ثم نظر اليه بعين الباعث الشهيد فلما حوى الفكر اسرار هذه
 الاسماء الحسنى و ظهر بين العالم بلباس هذه الصفات العليا خلق الله من فكر محمد صلى الله عليه وآله و سلم
 ارواح ملائكة السموات و الارض كلهم لحفظ الاسافل و العوالي فلا تزال العوالم محفوظة ما داممت بهذه الملائكة
 ملحوظة فاذا وصل الاجل المعام قبض الله ارواح هذه الملائكة و نقلهم الى عالم الغيب بذالك القبض فالتحق
 الامر ببعضه ببعض و سقطت السموات بما فيها على الارض و انتقل الامر الى الآخرة كما ينتقل الى المعاني
 امر الالفاظ الظاهرة فافهم كذا في الانسان الكامل * و در كشف اللغات و لطائف اللغات گوید فکر در اصطلاح
 سالکان رفتن سالک است بسیر کشفی از کثرات و تعینات که بحقیقت باطل اند یعنی عدم اند بمسوی
 حق یعنی بجانب وحدت وجود مطلق که حق حقیقی است و این رفتن عبارت از وصول سالک است
 بمقام فنا فی الله و محدود متلاشی کشتن ذات کائنات در اشعه نور وحدت ذات انتهى كالقطرة فی الیم *

الفور بالفتح و يكون الواو لغة الغليان ثم استعير للسرعة ثم سمي به الساعة التي لا لبث فيها
 كما في المغرب و قال ابن الاثير فور كل شئى اوله و شريعة تعجيل الفعل في اول اوقات امكانه كذا في
 جامع الرموز في كتاب الحج *

فصل السين المهملة • الفراسة بالكسر لغة دانائي بذشان و نظرو و تفرس دانستن بعلاصت كذا في
الصراح • و عذ اهل السلوك اطلاع مكاشفة اليقين و معاينة السر - و قيل الفراسة اطلاع الله على القلب و يطاع
 القلب الغيوب بنور اطلاع الله و ذلك نور قلب المؤمن الذي قال في حقه النبي عليه الصلوة و السلام المؤمن
 ينظر بنور الله كذا في خلاصة السلوك • و في بحر الجواهر الفراسة بالكسر لغة اسم من التفرس يعني زبركي
 و آن ناکاه رسیدن فهم امت بامر غیر محسوس • و قيل الفراسة هي الاستدلال بالامور الظاهرة على
 الامور الخفية في الحديث اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله انتهى فعلم الفراسة المعداد في فروع
 الطبعمي علم بقوانين يعرف بها الامور الخفية بالنظر في الامور الظاهرة و موضوعه العلامات و الامور الظاهرة

في بدن الانسان على ما يخفى •

فارس العرب نزد بلغا آنست كه الفاظ عربي را بوسم مترسلان بي خايط پارمي تركيب كرده تنمۀ هر مقدمه كلامي بتركيب عربي تمام گرداند و اين صنعت از مخترعات حضرت امير خسرو دهلوي است و در اعجاز خسروي مي فرمايد كه بسيار كوشيده آمده امت كه نهايت مقدمات بي ترتيب تمام شود ممكن نشد مثلش اين رقعۀ بحضرت عاليه كبير كريم عادل مجاهد مقسط غازي عز الدولة والدين عضد الاسلام و المسلمين زاد الله نصفته مخلص قديم حميد قرشي مبلغ خدمات وافرۀ و ادعيۀ متواترۀ بلغا ما بلغ و تمنيي تقبيل ركاب دوايت كان فوق البديان و الرقم و بفضل باري عمت نعمائۀ امور مقارن انتظام و احوال احباء بخير متصل و اعزۀ بضمان سلامت •

فصل الشين المعجمة * الفرائض بالكسر و الراء المهملة في اللغة جامه خواب و زجه راهم گویند بكذايت و بمعنی زوجیت هم آمده چنانكه گویند فرائض الحرة يثبت بالكاح كذا في كنز اللغات • و عرفه الفقهاء بكون المرأة متعينة لثبوت نسب ماتاتي به من الولد وهو قوي وضعيف فالفرائض القوي هو فرائض المنكوحة و الضعيف هو فرائض ام الولد بسبب ان وادها وان ثبت نسبه من المولى بلا دعوتۀ لکنه ينفقي نسبه بمجرد نفقي المولى بخلاف المنكوحة حيث لا ينفقي نسبه وادها من الزوج الا باللعان فالامة ليست بفرائض لمولاه لعدم صدق حد الفرائض عليها فانها لو جاءت بولد لا يثبت نسبه من غير دعوة المولى فظهر ان ليس الفرائض ثلثة حيث قالوا الفرائض ثلثة قوي وهي المنكوحة فلا ينفقي وادها الا باللعان و متوسط وهو فرائض ام الولد فيثبت نسب وادها من غير دعوة و ينفقي بالنفي و ضعيف لا يثبت نسب الولد منه الا بدعوة و هو فرائض الامة التي لم تثبت لها امومية الواد انتهى ما قالوا و عرف الفرائض ايضا بكون المرأة مقصودا من وطئها الولد ظاهرا كما في ام الولد فانه اذا اعترف به ظهر قصده الى ذلك او وضعا شرعيا كالمنكوحة و ان لم يقصد الولد يثبت نسب ما تأتي به و التمسريقان متقاربان هكذا يستفاد من فتح التقدير مما ذكره في باب الاستيلاء في مسئلة لا يثبت نسب ولد الامة الا ان يعتد به المولى فان جاءت بعد ذلك بولد يثبت نسبه بغير اقرار و مما ذكره في فصل المحرمات من كتاب الذكاح في مسئلة ان زوج ام واده وهي حامل منه فالذكاح باطل •

فصل الصاد المعجمة * الفروض بالفتح و سكن الراء المهملة في اللغة التقدير و القطع و في بعض كتب المنطق انه قد يستعمل الفرض بمعنی التجويز اي الحكم بالجواز و بهذا المعنی وقع الفرض في تعريف الكلي و في قولهم الجسم جوهر يمكن فرض الابعاد الثلثة فيه انتهى و بمعنی ملاحظة العقل و تصويره و التقدير المتعبر في تعريف المتصلة بهذا المعنی و كذا في قولهم الفرض ههنا بمعنی التجويز العقلي و بمعنی التقدير و هذا المعنی اعم مطلقا من المعنی السابق و هو التجويز العقلي ان العقل ان يفرض

المستحيلات و الممنوعات اي يلاحظها و يقصورها هكذا يستفاد مما ذكره المولى عبد الحكيم في تعريف الجزء الذي لا يتجزئ في حاشية الخيالي قال الحكماء الفرض على نوعين احدهما ما يسمى فرضا انتزاعيا و هو اخراج ما هو موجود في الشيء بالقوة الى الفعل و لا يكون الواقع مخالف المفروض كما في قولنا الكرة اذا تحركت على مركزها فلا بد ان يفرض فيها نقطتان لا حركة لهما احلا و ان يفرض بينهما دائرة عظيمة في حاق الوسط و دوائر صغار متوازية لها اي لتلك الدائرة العظيمة و ثانيهما ما يسمى فرضا اختراعيا و هو العمل واختراع ما ليس بموجود في الشيء بالقوة احلا و يكون الواقع مخالف المفروض كذا ذكر العلمي في حاشية هداية الحكمة في اقسام الحكمة فالفرض ههنا بمعنى تصور العقل الا ان التصور في الانتزاعي مطابق للواقع و في الاختراعي مخالف له بالاشتراك بين النوعين معنوي و بهذا المعنى وقع الفرض في قول المحاسبين المفروض الاول و المفروض الثاني المذكورين في عمل الخطائين و اما الفقهاء فالشافعي يقول هو الواجب مترادفان شاملان للقطعي والظني ومعناهما ما يذم تاركه و يلام شرعا بوجه سواء ثبت بدليل قطعي او ظني و المراد بالذم شرعا نص الشارع به او بدليله * و الحنفية يفرقون بينهما بالتقطع في الفرض و عدمه في الواجب نعم قد يستعمل الفرض عندهم بمعنى الواجب كما ان الواجب قد يستعمل بمعنى الفرض كقولهم الوتر فرض و الحج واجب * و في كشف البزدوي اختلفت العبارات في هذه فقول الفرض ما يعاقب المكلف على تركه و يثاب على فعله و يرد عليه الصلوة في اول الوقت فانها تقع فرضا و لا يعاقب على تركه حتى لو مات قبل آخر الوقت لا يعاقب عليه و صوم رمضان في السفر مائة يقع فرضا و لا يعاقب على تركه و ايضا تارك الفرض قد يعفى عنه و لا يعاقب * و قيل هو ما يخاف ان يعاقب على تركه * و قيل هو ما فيه وعيد لتاركه و يرد عليهما ترك الصلوة في اول الوقت وترك صوم السفر و يرد على الاول منهما ما يشك في فرضيته و لا يكون فرضا في نفسه فانه لا يخاف العقاب على تركه و يرد على التعريفات الثلاثة انها تشتمل القطعي و الظني فلا بد من زيادة قيد يخرج الظني او من ارتكاب اطلاق الفرض على الواجب بالمعنى الاعم الشامل للقطعي والظني والصحيح ما قيل الفرض ما ثبت بدليل قطعي واستحق الذم على تركه مطلقا من غير عذر فقوله ما ثبت بدليل قطعي يشتمل المندوب و المباح الثابتين بدليل قطعي واحترز عنهما بقوله و استحق الذم على تركه واحترز بقوله مطلقا عن ترك الصلوة في اول الوقت و ترك الصوم حالة العذر لان ذلك ايسر بترك مطلقا بقوله من غير عذر من المسافرين و المريض اذا تركا الصوم و ماتا قبل الاقامة و الصحة لان تركهما بعذر اذا بدل لفظ التطعي بالظني فهو حد الواجب انتهى * اعلم انهم قالوا جاحد الفرض كانه ردون جاحد الواجب و تارك العمل بالفرض مأولا فاسق دون الواجب وبه يقول الشافعي رحمه الله تعالى ايضا فلا نزاع له مع الحنفية في تفاوت مغيبيهما بحسب اللغة ولا في تفاوت ما ثبت بدليل قطعي كمحكم الكتاب و ما ثبت بدليل ظني كمحكم خبر الواحد في الشرع فان جاحد الاول

كان دون الثاني وتارك العمل بالاول مأولا فاسق دون الثاني كما عرفت وانما يزعم انهما لفظان مترادفان منقولان من معناهما اللغوي الى معنى واحد وهو ما يمدح ناعلة و يذم تاركة شرعا ثبت بدليل قطعي او ظني ولا مشاحة في الاصطلاح فالنزاع لفظي عائد الى التسمية فالشافعي رحمه الله تعالى يجعل للفظين اسما لمعنى واحد يتفاوت افراده و الحنفية يخصصون كلا منهما بقسم ذلك المعنى ويجعلونه امما له وما توهم ان من جعلهما مترادفين جعل خبر الواحد الظني بل القياس المبني عليه في مرتبة الكتاب القطعي حيث جعل مدلولهما واحدا غلط ظاهر هكذا ذكر المحقق التفتازاني في التلويح و حاشية العضدي • وهذا هو الفرض القطعي والاعتقادي قال في الدرر في اول كتاب الطهارة الفرض حكم لازم بدليل قطعي وقد يقال لما يفوت الجواز بفوته كالوتر يفوت بفوته جواز صلوة الفجر الممتد ذكر له والاول يسمى فرضا اعتقاديا والذني يسمى فرضا عمليا انتهى وفي البرجندي الفرض شرعا هو الذي يلزم اعتقاد حقيقته والعمل بموجبه لثبوته بدليل قطعي • وقد يطلق الفرض على ما يفوت الجواز بفوته وهو شامل ايضا لما لم يثبت بدليل قطعي ويفوت الجواز بفوته كغسل الفم والانف في الغسل و يسمى ذلك فرضا ظنيا فالاول اخص منه انتهى وفي جامع الرموز الفرض شرعا ما ثبت بدليل قطعي يذم تاركة مطلقا بلا عذر الا ان القطعي يقال على ما يقطع الاحتمال املا كحكم ثبت بمحكم الكتاب ومتواتر السنة و يسمى الفرض القطعي ويقال له الواجب وعلى ما يقطع الاحتمال الناشي عن دليل مثل تعدد الوضع كما ثبت بالظاهر والنص والخبر المشهور و يسمى بالظني وهو ضربان ما هو لازم في زعم المجتهد كمقدار المسح و يسمى بالفرض الظني وما هو دون الفرض وفوق السنة كالفاتحة في القراءة و يسمى بالواجب • وقيل الفرض حكم ثبت بدليل لا شبهة فيه وفيه انه لا يشتمل بعضا من الظني ويدخل فيه بعض من المندوب والمباح على الراي الا ترى الى قوله تعالى وانعلوا الخيبر وكلا واشربوا انتهى كلامه فقد اطلق الفرض على الواجب بالمعنى اعم الشامل للقطعي والظني كما هو راى الشافعي فان الحنفية وان خصوا الواجب بالظني لكنهم قد يطلقونه على الواجب بالمعنى اعم ايضا قال في التلويح وقد يطلق الواجب عند الحنفية على المعنى اعم ايضا وهو يقع على ما هو فرض علما وعملا كصلوة الفجر وعلى ظني هو في قوة الفرض في العمل كالوتر عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى حتى يمنع تذكرة صفة الفجر كذكر العشاء وعلى ظني هو دون الفرض في العمل وفوق السنة كتدعين الفاتحة حتى لا تفسد الصلوة بتركها لكن تجب سجدة السهو انتهى وقال الحلبي في حاشيته الواجب بمعنى اللازم بدليل ظني يسمى فرضا مجتهدا فيه وفرضا عمليا ايضا وجه التسمية بهما ظاهرة علم انه يقال هذا فرض عين وذلك فرض كفاية ويجيء بيانه في لفظ الواجب في فصل الباء الموحدة من باب الواو •

الفرائض هي جمع فريضة ويطلق ايضا على علم من العلوم المدونة الشرعية وقد سبق في المقدمة •

أصحاب الفرائض وأصحاب الفروض عند اهل الفرائض هم الورثة الذين لهم سهم مقدرة في

الكتاب او الصنة او الجماع كذا في الشريفي وغيره •

الافتراض هو عند المنطقيين طريق من طرق بيان عكوس القضايا وهو فرض ذات الموضوع شيئا معينا وحمل وصفي الموضوع والحمول عليه المحصل مفهوم العكس وانما اعتبروا الفرض ليشتمل القضية الخارجية والحقيقية فالفرض ههنا بالمعنى الاعم الجامع للتحقق وحمل وصف الموضوع يكون بالانحباب وحمل وصف المحمول كما هو في الاصل الجابا او سلبا ليحصل العكس اي بان يترتب من تيدك المقدمتين قياس ينتج عكس المطلوب او يحتاج الى ضم مقدمة اخرى صادقة معها كما في بيان عكس اللادوام في الخاصتين والامتراس لا يجري الا في الموحدات والسوالب المركبة لوجود الموضوع فيهما كذا في شرح الشمسية وحاشيته لمونا عبد الحكيم •

الفيض بالفتح في اللغة كثرة الماء بحيث يسيل عن جوانب محله يقال فاض الماء فيضاً وفيدموضه اذا كثر حتى مال عن جانب الوادي فالفيض ماء زاد على موضعه فسال عن جوانبه ثم نقل الفيض الى الوهاب بطريق الامتعاره القبيعية بتشبيه هبة الوهاب بكثرة الماء في كونها سبباً للتجارز الى الغير او نقل اولاً الى المواهب بتلك الطريقة اي بتشبيه كثرة المواهب بكثرة الماء بجامع الكثرة الذافعة في الطرفين ثم نقل منه الى الوهاب بطريق المجاز المرسل بان ينقل الفيض المستعمل في كثرة المواهب منها الى الهبة بعلاقة المتعلقة ثم يشتق منه الفيض بالنقل على الاول بغير واسطة وعلى الثاني بواسطة الفيض في اصطلاح العلماء يطلق على فعل فاعل يفعل دائماً لا لعوض ولا لغرض وذلك الفاعل لا يكون الا دائماً الوجود لان دوام صدور الفعل تابع لدوام الوجود فلو وهب انسان شيئاً لا لغرض وعرض لا تسمى تلك الهبة ويضا اصطلاحاً ولا يسمى ذلك الانسان فياضاً ويطلق ايضاً على دوام ذلك الفعل واتصاله والفيض في قواهم المبدأ الفيض على المعنى الاول بمعنى النسبة اي ذو الفيض وعلى المعنى الثاني على قياس ما مر من جعله بمعنى الوهاب مجازاً وههنا بحث طويل الذيل يطلب من حواشي شرح المطالع في الخطبة وقول الصوفية الفيض عبارة عما يفيد التجلي الالهي فان ذلك التجلي هيولاني الوصف وانما يتعين ويتيد بحسب المتجلي فان كان المتجلي له عينا ثابتة غير موجودة يكون هذا التجلي بالنسبة اليه تجلياً وجودياً فيفيد الوجود وان كان المتجلي له موجوداً خارجياً كالصورة المسواة يكون التجلي بالنسبة اليه بالصفات ويفيد صفة غير الوجود كصفة الحيوة ونحوها والفيض الاندس عدهم عبارة عن التجلي الحبي الذاتي الموجب لوجود الاشياء واستعداداتها في الحضرة العلمية والفيض المقدس عدهم عبارة عن التجلي الوجودي الموجب لظهور ما يقتضيه تلك الاستعدادات في الخارج كذا في شرح الفصوص للمولوي الجمي في الفص الاول ودركشف اللغات گوید فیض اقدس آنرا گویند که منزّه باشد از شوائب کثرت اسمائی و نقائص حقائق امکانی پس بدانکه فیض اقدس عبارت از تجلی حسب ذاتی که موجب است مرجون اشیاء و استعدادات آنرا در حضرت

صمي پس در حضرت عیسی و قیل فیض اندس فیض حق تعالی که واسطه اعظم بود و بدین فیض شئون ذاتیه و اعیان ثابتہ گشتند و فیض مقدس عبارتست از تجلیات اسمائی که موجب است مر ظهور چیزها که تقاضا کرده است استعدادات آنرا در خارج وجود و قیل فیض مقدس فیض حق تعالی که واسطه اعظم بود و بدین فیض وجود جمیع ارواح و نفوس پیدا شد انتہی کلامه •

المستفيض هو عدد بعض الفقهاء مرادف للمشهور و البعض فرق بينهما وقد سبق في فصل

الراء المهملة من باب انشئين المعجمة •

المفاوضة هي مصدر من المفاعلة بمعنى المساواة شريعة ويقال لها شركة مفارضة بالتوصيف

وشركة المفارضة بالاضافة هي شركة متساويين مالا وحرية ودينا اي عقد شريكين متساويين او اكثر لانها من اقسام شركة العقد و المتبادر ان يكونا بالغين فلا تنعقد بين صبيدين ما ذرين او صبي مذنون و بالغ و المال يعم اللقدين و غيرها مما يصلح راس مال الشركة فلا باس بالتفاضل في العروض و العقار و الديون و المراد التساوي قدرا اذا كان من جنس واحد و اما اذا كان من جنسين از من جنس و نوع كالسور مع الصحاح فيشترط التساوي في القيمة و المراد بالحرية الكاملة فلا تصح بين حر و عبد و بين حر و مكاتب و بين مكاتبين و قولنا دينا اي بان يكونا مسلمين او ذميين فتصح بين المسلمين و الذميين و الكتابي و المجوسي لا بين مسلم و كتابي هكذا ذكر في جامع الرموز و البرجندي و شرح ابي العكارم و يقابل المفارضة المعان •

المفوضة هي مشتقة من التفويض وهو التسليم استعمال في عرف الشرع في المراجعة التي

نكحت نفسها بلا مهر او على ان لامهر لها او اذنت لوليها ان يزوجه من غير تسمية المهر او على ان لا مهر لها فزوجها فهو بالمسر وقد يردى بفتح الواو على ان الواي فوجها اي زوجها بلا مهر او على ان لا مهر لها و كذا الامة اذا زوجها سيدها بلا مهر او على ان لا مهر لها هكذا يستفاد من التلويح في بيان حكم الخاص و قد يطلق المفوضة بالمسر على فرقة من غلاة الشيعة قالوا خلق الله محمدا و فوض اليه خلق الدنيا فهو الخلاق لها و قيل فوض ذلك الى علي كذا في شرح المواقف •

فصل العين • الفرع بالفتح وكون الراء لغة الغصن وشرعا هو المقيص و المقيس عليه هو الاصل

و يجيء في فصل السين المهملة من باب القاف •

التفريع هو عند البلغاء ان يثبت لمتعلق امر حكم بعد اثباته لمتعلق له آخر على وجه يشعر

بالتفريع و التعقيب كقوله • شعروا احلامكم لستام الجبل شادية • كما دناكم تشفي من الكلب • نزع على وصفهم بشفاء احلامهم بستان الجبل لشقاء دناهم من داء الكلب كذا في المطول وله معنى آخر ايضا يجيء في لفظ القاعدة في فصل الدال من باب انقاف •

فصل الغين • الاستفراغ بالراء المهملة عند الاطباء هو انتقاص المواد من البدن و الاستفراغ

المستحيلات و الممتنعات اي يلاحظها و يتصورها هكذا يستفاد مما ذكره المولى عبد الحكيم في تعريف الجزء الذي لا يتجزئ في حاشية الخيالي قال الحكماء الفرض على نوعين احدهما ما يسمى فرضا انتزاعيا و هو اخراج ما هو موجود في الشيء بالقوة الى الفعل و لا يكون الواقع مخالف المفروض كما في تولد الكرة اذا تحركت على مركزها فلا بد ان يفرض فيها نقطتان لا حركة لهما اصلا و ان يفرض بينهما دائرة عظيمة في حاق الوسط و دوائر صغار متوازية لها اي التلك الدائرة العظيمة و ثانيهما ما يسمى فرضا اختراعيا و هو التعلل و اختراع ما ليس بموجود في الشيء بالقوة اصلا و يكون الواقع مخالف المفروض كذا ذكر العلمي في حاشية هداية الحكمة في اقسام الحكمة فالفرض ههنا بمعنى تصور العقل الا ان التصور في الانتزاعي مطابق للواقع و في الاختراعي مخالف له فلاشتراك بين النوعين معنوي و بهذا المعنى وقع الفرض في قول المحاسبين المفروض الاول و المفروض الثاني المذكورين في عمل الخطائين و اما الفقهاء فالشافعي يقول هو الواجب مترادفان شاملان للقطعي و الظني و معناه ما يذم تاركه و يلام شرعا بوجه سواء ثبت بدليل قطعي او ظني و المراد بالذم شرعا نص الشارع به او بدليله * و الحنفية يفرقون بينهما بالتقطع في الفرض و عدمه في الواجب نعم قد يستعمل الفرض عندهم بمعنى الواجب كما ان الواجب قد يستعمل بمعنى الفرض كقولهم الوتر فرض و الحج واجب * و في كشف البزدوي اختلفت العبارات في حده فقيل الفرض ما يعاقب المكلف على تركه و يثاب على فعله و يرد عليه الصلوة في اول الوقت فانها تقع فرضا و لا يعاقب على تركه حتى لو مات قبل آخر الوقت لا يعاقب عليه و صوم رمضان في السفر فانه يقع فرضا و لا يعاقب على تركه و ايضا تارك الفرض قد يعفى عنه و لا يعاقب * وقيل هو ما يخاف ان يعاقب على تركه * وقيل هو ما فيه وعيد لتاركه و يرد عليهما ترك الصلوة في اول الوقت و ترك صوم السفر و يرد على الاول منهما ما يشك في فرضيته و لا يكون فرضا في نفسه فانه لا يخاف العقاب على تركه و يرد على التعريفات الثلاثة انها تشتمل القطعي و الظني فلا بد من زيادة قيد يخرج الظني او من ارتكاب اطلاق الفرض على الواجب بالمعنى الاعم الشامل للقطعي و الظني و الصحيح ما قيل الفرض ما ثبت بدليل قطعي واستحق الذم على تركه مطلقا من غير عذر فقله ما ثبت بدليل قطعي يشتمل المندوب و المباح الثابتين بدليل قطعي و احتراز عنهما بقوله و استحق الذم على تركه و احتراز بقوله مطلقا عن ترك الصلوة في اول الوقت و ترك الصوم حالة العذر لان ذلك ليس بترك مطلقا و بقوله من غير عذر من المسافرين و المريض اذا ترك الصوم و ماتا قبل الاقامة و الصحة لان تركهما بمذرة اذا بدل لفظ القطعي بالظني فهو حد الواجب انتهى * اعلم انهم قالوا جاحد الفرض كانه دون جاحد الواجب و تارك العمل بالفرض مأولا فاسق دون الواجب و به يقول الشافعي رحمه الله تعالى ايضا فلا نزاع له مع الحنفية في تفارقت مفهوميهما بحسب اللغة و لا في تفاوت ما ثبت بدليل قطعي كمحكم الكتاب و ما ثبت بدليل ظني كمحكم خبر الواحد في الشرع فان جاحد الاول

كان دون الثاني وتارك العمل بالاول مأولا فاسق دون الثاني كما عرفت وانما يزعم انهما لفظان مترادفان من معناهما للفرعي الى معنى واحد وهو ما يمدح ناعله ويذم تاركه شرعا ثبت بدليل قطعي او ظني ولا مشاحة في الاصطلاح فالنزاع لفظي عائد الى التسمية فالشافعي رحمه الله تعالى يجعل للفظين اسما لمعنى واحد يتفاوت افرادة و الحنفية يخصصون كلا منهما بقسم ذلك المعنى ويجعلونه اسما له وما توهم ان من جعلهما مترادفين جعل خبر الواحد الظني بل القياس المبني عليه في مرتبة الكتاب القطعي حيث جعل مدلولهما واحدا غلط ظاهر هكذا ذكر المحقق التفتازاني في التلويح وحاشية العسدي • وهذا هو الفرض القطعي والاعتقادي قل في الدرر في اول كتاب الطهارة الفرض حكم لازم بدليل قطعي وقد يقال لما يفوت الجواز بفوته كالوتر يفوت بفوته جواز صلوة الفجر للمتذكر له والاول يسمى فرضا اعتقاديا والظني يسمى فرضا عمليا انتهى وفي البرجندي الفرض شرعا هو الذي يلزم اعتقاده حقيقته والعمل بموجبه لذبوته بدليل قطعي • وقد يطلق الفرض على ما يفوت الجواز بفواته وهو شامل لما لم يثبت بدليل قطعي ويفوت الجواز بفواته كغسل الغم والانف في الغسل و يسمى ذلك فرضا ظنيا فالاول اخص منه انتهى وفي جامع الرموز الفرض شرعا ما ثبت بدليل قطعي يذم تاركه مطلقا بلا عذر الا ان القطعي يقال على ما يقطع الاحتمال اصلا كحكم ثبت بحكم الكتاب ومتواتر السنة و يسمى بالفرض القطعي ويقال له الواجب وعلى ما يقطع الاحتمال الناشي عن دليل مثل تعدد الوضع كما ثبت بالظاهر والدس والخبر المشهور و يسمى بالظني وهو ضربان ما هو لازم في زعم المجتهد كمقدار المسح و يسمى بالفرض الظني وما هو دون الفرض وفوق السنة كالفاتحة في القراءة و يسمى بالواجب • وقيل الفرض حكم ثبت بدليل لا شبهة فيه وفيه انه لا يشتمل بعضا من الظني ويدخل فيه بعض من المندوب والمباح على رأى الا ترى الى قوله تعالى وانعلوا الخير واكلوا واشربوا انتهى كلامه فقد اطلق الفرض على الواجب بالمعنى اعم الشامل للقطعي والظني كما هو رأى الشافعي فان الحنفية وان خصوا الواجب بالظني لذمهم قد يطلقونه على الواجب بالمعنى اعم ايضا قال في التلويح وقد يطلق الواجب عند الحنفية على المعنى اعم ايضا وهو يقع على ما هو فرض علما وعملا كصلوة الفجر وعلى ظني هو في قوة الفرض في العمل كالوتر عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى حتى يمنع تذكره صحة الفجر كذكر العشاء وعلى ظني هو دون الفرض في العمل وفوق السنة كتعين الفاتحة حتى لا تفسد الصلوة بتركها لكن تجب سجدة الصهو انتهى وقال الحلبي في حاشيته الواجب بمعنى لازم بدليل ظني يسمى فرضا مجتهدا فيه وفرضا عمليا ايضا وجه التسمية بهما ظاهر علم انه يقال هذا فرض عين وذلك فرض كفاية ويجيب بانه في لفظ الواجب في فصل الباء الموحدة من باب الواو الفرائض هي جمع فريضة ويطلق ايضا على علم من العلوم المدونة الشرعية وقد سبق في المقدمة •

أصحاب الفرائض • أصحاب الفروض عند اهل الفرائض هم الورثة الذين لهم سهم مقدرة في

الكتاب او الصفة او الجماع كذا في الشريفي وغيره •

الافتراض هو عند المنطقيين طريق من طرق بيان عكوس القضايا وهو فرض ذات الموضوع شيئا صميذا وحمل وصفي الموضوع والحمل عليه ليحصل مفهوم العكس وانما اعتبروا الفرض ليشتمل القضية الخارجية والحقيقية فالفرض ههنا بالمعنى الاعم الجامع للتحقق وحمل وصف الموضوع يكون بالاحباب وحمل وصف المحمول كما هو في اصل الجواب او سلبا ليحصل العكس اي بان يترتب من تيزك المقدمتين قياس ينتج عكس المطلوب او يحتاج الى ضم مقدمة اخرى صادقة معها كما في بيان عكس الادوام في الخاصتين والافتراض لا يجري الا في الموجبات والسوالب المركبة لوجود الموضوع فيهما كذا في شرح الشمسية وحاشيته لموتنا عبد الحكيم •

الفيض بالفتح في اللغة كثرة الماء بحيث يسيل عن جوانب محله يقال فاض الماء فيضا وفيضوة اذا كثر حتى مال عن جانب الوادي فالفيض ماء زاد على موضعه فسال عن جوانبه ثم نقل الفيض الى الوهاب بطريق الاستعارة التبدية بتشبيه هبة الوهاب بكثرة الماء في كونها سببا للتجاوز الى الغير او نقل اولها الى الوهاب بتلك الطريقة ايضا اي بتشبيه كثرة المواهب بكثرة الماء بجامع الكثرة النافعة في الطرفين ثم نقل منه الى الوهاب بطريق المجاز المرسل بان ينقل الفيض المستعمل في كثرة المواهب منها الى الهبة بعلاقة المتعلقة ثم يشتق منه الفيض فالنقل على الاول بغير واسطة وعلى الثاني بواسطة والفيض في اصطلاح العلماء يطلق على فعل فاعل يفعل دائما لا لعوض ولا لغرض وذلك الفاعل لا يكون الا دائم الوجود لان دوام صدور الفعل تابع ادوام الوجود فلو وهب انسان شيئا لا لغرض وعوض لا تسمى تلك الهبة فيضا اصطلاحا ولا يسمى ذلك الانسان فيضا ويطلق ايضا على دوام ذلك الفعل واتصاله والفيض في قواهم المبدأ الفيض على المعنى الاول بمعنى النسبة اي ذو الفيض وعلى المعنى الثاني على قياس ما مر من جعله بمعنى الوهاب مجازا وههنا بحث طويل الذيل يطلب من حواشي شرح المطالع في الخطبة وفي الصونية الفيض عبارة عما يفيد التجلي الالهي فان ذلك التجلي هيدلاني الوصف وانما يتعين ويد يد بحسب المتجلي فان كان المتجلي له عينا ثابتة غير موجودة يكون هذا التجلي بالنسبة اليه تجليا وجوديا يفيد الوجود وان كان المتجلي له موجودا خارجيا كالصورة المسواة يكون التجلي بالنسبة اليه بالصفات ويفيد صفة غير الوجود كصفة الحيوة ونحوها والفيض القدس عندهم عبارة عن التجلي الحبي الذاتى الموجب لوجود الاشياء استعداداتها في الحضرة العلمية والفيض المقدس عندهم عبارة عن التجلي الوجودي الموجب لظهور ما يقتضيه تلك الاستعدادات في الخارج كذا في شرح الفصوص للمولوي الجامي في الفص الاول ودركشف اللغات گوید فیض اقدس آنرا گویند که منزّه باشد از شوائب کثرت اسمائی و نقائص حقائق امکانی پس بدانکه فیض اقدس عبارت از تجلی حسب ذاتی که موجب است مرر وجود اشیا را و استعدادات آنرا در حضرت

هنيء يسمي در حضرت عيني وقيل نيفض اقدس نيفض حق تعالى كه واسطة روح اعظم بود و بدین نيفض
 شئون ذاتية و اعيان ثابتة گشتند و نيفض مقدس عبارتست از تجليات اسمائي كه موجب است مر ظهور
 چیزی را كه تقاضا کرده است استعدادات آنرا در خارج وجود و قيل نيفض مقدس نيفض حق تعالى كه
 واسطة روح اعظم بود و بدین نيفض وجود جميع ارواح و نفوس پیدا شد انتهى كلامه •

المستفيض هو عند بعض الفقهاء مرادف للمشهور و البعض فرق بينهما و قد سبق في فصل
 الرأء المهمة من باب الشين المعجمة •

المفارقة هي مصدر من المفاعلة بمعنى المساواة شريعة و يقال لها شركة مفارقة بالتوصيف
 و شركة المفارقة بالاضافة هي شركة متصارين مالا و حرية و ديناً اي عقد شريكين متصارين او اكثر لانها من
 اقسام شركة العقد و المتبادر ان يكونا بالغين فلا تزعمد بين صبيين ما ذرين او صبي ماذون و بالغ و المال يعم
 النقدين و غيرهما مما يصلح راس مال الشركة فلا باس بالتفاضل في العروض و العقار و الديون و المراد
 التساوي قدر اذا كان من جنس واحد و اما اذا كان من جنسين او من جنس و نوع كالكسور مع الصحاح
 فيشترط التساوي في القيمة و المراد بالحرية الكاملة فلا تصح بين حر و عبد و بين حر و مكاتب و بين
 مكاتبين و قولنا ديناً اي بان يكونا مسلمين او ذميين فتصح بين المسلمين و الذميين و الكتابي و المجوسي
 لابن مسلم و كتابي هكذا ذكر في جامع الرموز و البرجندي و شرح ابى الكارم و يقابل المفارقة العنان •
 المفوضة هي مشتقة من التفويض و هو التسليم استعمل في عرف الشرع في المرأة التي
 نكحت نفسها بلا مهر او على ان لا مهر لها او اذنت لولدها ان يزوجه من غير تسمية المهر او على ان لا مهر
 لها فزوجها فهو بالكسر وقد يروى بفتح الواو على ان الواي قوضها اي زوجها بلا مهر او على ان لا مهر لها
 و كذا الامة اذا زوجها سيدها بلا مهر او على ان لا مهر لها هكذا يستفاد من التلويح في بيان حكم الخاص
 و قد يطلق المفوضة بالكسر على فرقة من غلاة الشيعة قالوا خلق الله محمداً و فوض اليه خلق الدنيا فهو
 الخلق لها و قيل فوض ذلك الى علي كذا في شرح الموانف •

فصل العين • الفرع بالفتح و سكن الرأء لغة الغصن و شرعاً هو المقيس و المقيس عليه هو الاصل
 و يجيء في فصل السين المهمة من باب القاف •

التفريع هو عند البلغاء ان يثبت لمتعلق امر حكم بعد اثباته لمتعلق له آخر على وجه يشعر
 بالتفريع و التعقيب كقوله • شعر • احلامكم لسقام الجهل شاذية • كما دماكم تشفي من الكلب • فرع على
 وصفهم بشفاء احلامهم بسقام الجهل لشقاء دماهم من داء الكلب كذا في المطول و له معنى آخر ايضا يجيء
 في لفظ القاعدة في فصل الدال من باب القاف •

فصل الغين • الاستفراغ بالرأء المهمة عند الاطباء هو انتفاص المواد من البدن و الاستفراغ

٤ التفويق هو ماخوذ من قولهم برد مفروق للذي على لون وفيه خطوط بيض على الطول وهو عند اهل
البديع ان يوتى في الكلام بمعان متلازمة وجملة مستوية المقادير او متقاربة المقادير من المستوية المقادير قول
من يصف محبا

تسريل وشيا من خروز تطرزت • مطارفها طرزا من البرق كالتبر

نوشي بلا رقم و نقش بلا يد • و دمع بلا عين وضحك بلا نعر

تسريل اي لئس السربال و الوشي ثوب منقوش و الخروز جمع خزر و تطرزت اي اتخذت الطراز و المطارف
جمع مطررف و هو رداء من خز مربع له اعلام و الطرز جمع طراز و هو علم الثوب و من المتقاربة المقادير قول الشاعر
• شعر •

اي كن حلوا لا ليلاء مرا على الاعداء ضارا للمخالف نافعاً للموافق ليذا لمن يلاين خشنا لمن يخاشن
ورش اي اصلح حال من يختل حاله و ابر اي انسد حال المفسدين و انتدب اي اوجب
للمعاني و اجمعها وهذا ليس صنعة على حدة فان البيت الاول داخل في مراعاة النظير لكونه
جمعا بين الامور المتناسبة و الثاني داخل في الطباق لكونه جمعا بين الامور المتقابلة كذا في المطول
لكن صاحب الانتان اعتبره صنعة على حدة و قال التفويق هو اتيان المتكلم بمعان شتى
من المدح و الوصف و غير ذلك من الفنون كل فن في جملة منفصلة عن اختها مع تسارى الجمل
في الزنة و تكون في الجمل الطويلة و المتوسطة و القصيرة فمن الطويلة قوله تعالى الذي خلقي فهو
يهدين و الذي هو يطعمني و يسقين و اذا مرضت فهو يشفين و من المتوسطة قوله تعالى يولج الليل
في النهار و يولج النهار في الليل و يخرج الحي من الميت و يخرج الميت من الحي قال ابن ابي الاصبع
و ام بات المركب من القصيرة في القرآن •

فصل الكاف * الفذلة هي في كلام العلماء يروا بها اجمال ما فصل اول كذا ذكر الخفاجي
في حاشية البيضاوي و يقال ايضا ان الفذلة بمعنى مجمل الكلام و خلاصته كما يفهم من كلام المولوي
عبد الحكيم في حاشية الخيالي و قد يروا بها النتيجة لما سبق من الكلام و التفرع عليه كقوله تعالى فمن اعتدى
عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم قال مولانا جدي رحمه الله تعالى في حاشية البيضاوي على
قوله و هو فذلة التقرير الخ يعني ان فذلة الحساب كما تنفرع على التفصيل السابق كذلك حكم الاعتداء
متفرع على قوله تعالى و الحرمات قصاص نتيجة له و ليس معناه انه لجمال لما تقدم اذ لا تفصيل
فيما تقدم انتهى و فذلة الحساب هي مجمل تفاصيله بان يقال بعدها فذلك كذا و من فذلة الحساب قوله
تعالى تلك عشرة كاملة بعد قوله فصيام ثلثة ايام في الحج و سبعة اذا رجعتن نص عليه في البيضاوي
و حاشيته لمولانا عصام الدين فالفذلة ماخوذة من قولهم فذلك كذا كالبسلة و الحمدلة و الله اعلم •

الفلک بفتح الفاء واللام واحد وجمعه **الانلاك** المصممة بالآباء ايضاً عند الحكماء كما تسمى **البنائيم** بالامهات عندهم كما وقع في العلمي في فصل المعادن وهو عند اهل الهيئة عبارة عن كرة متحركة بالذات على الاستدارة دائماً وقد يطلق الفلك على منطقة تلك الكرة مجازاً وقد يطلق على ما هو في حكم المنطقة كالفلك الحامل لمركز الحامل فيقولهم بالذات خرجت حركة كرة الغاز الحاملة بتبعية فلك القمر فانها حركة عرضية ذاتية وانت تعلم ان حركة كرة الغاز ليست مما اجمع عليه و اذا احتلز عنها ينبغي ان يحتلز بقيد آخر من كرة الارض المتحركة على الاستدراج على ما ذهب اليه بعضهم من ان الحركة اليومية انما هي مستندة الى الارض وايضاً ينبغي ان يخرج الكواكب المتحركة في مكانها حركة وضعية على ما ذهب اليه بعض الحكماء من انه لا ساكن في الفلكيات ويرد على هذا التعريف الممثلات عند من يقول انها متحركة بتبعية الفلك الثامن وممثل الشمس عند بطليموس فانها ليست متحركة الا بتبعية الفلك الاعظم وبشكل ايضاً بالتميمات فانها لا تسمى افلاكاً عند الاكثرين واعتذر البعض بانها ليست بكرات حقيقة لان الكرات الحقيقية ما تكون متشابهة النخس وبعضهم بانها ليست متحركة بالذات بل المتحرك بالذات مجموع الممثل ويرد على الاول التدوير فانها ليست متشابهة النخس مع انها تسمى افلاكاً وعلى الثاني انه لم ينقل من احد ان حركة جزء الجسم حركة عرضية مع ان حركة الكل ذاتية والحق ان يقال ان الفلك كرة مستقلة لا تقبل الخرق والانارة فيخرج المتميمات لانها ليست كرات مستقلة بخلاف التدوير وقولهم دائماً احتراز عن الكرة الصناعية المتحركة على الاستدارة بالقصور فانها لا يمكن ان تكون دائمة الا ان قيد الاستدارة مغن عن هذا القيد لان الحركات المستقيمة تستحيل ان تكون دائمة كما تقرر في موضعه وما ذكره بعضهم من ان الفلك جسم كروي لا يقبل الخرق والانارة شامل للمتميمات ايضاً وكذا ما وقع في التذكيرة من ان الفلك جسم كروي يحيطه سطحان متوازيان وربما لا يعتبر السطح المقعر كما في التدوير شامل لها ان يمكن ان لا تعتبر مقعرات المتميمات ايضاً وباجملة لا فرق بين المتمم والتدوير فاطلاق الفلك على احدهما دون الآخر تحكم ويمكن ان يقال ان كل واحد من الافلاك تعلقت به نفس على المذهب الصحيح ولا شك انه تعلقت بالتدوير نفس غير ما تعلقت بالخارج وغير ما تعلقت بالممثل ولم يتعلق بالمتمم نفس على حدة بل ما تعلقت به هو مجموع الممثل والمتمم جزء له فلذلك لم يطلق اسم الفلك عليه ومن لم يشترط في الفلك تعلق النفس به كصاحب المجسطي امكن له ان يطلق اسم الفلك على المتمم واما ما قال شارح التذكيرة من ان الاكثرين لا يسمون المتميمات كرات فوجهه غير ظاهر هكذا ذكر العلي البرجندي في حاشيته الجنييني وفي بعض حواشي شرح هداية الحكمة الميضية الفلك جرم كروي الشكل غير قابل الكون والفساد و يحيط بما فيه من عالم الكون والفساد وعلى راي الاسماعيليين عبارة عن جرم كروي الشكل يحيط بالظواهر التي هي اعلم ان الانلاك على نوعين كلية وجزئية فالكلية هي التي ليست اجزاء لانلك أخر والجزئية ما كانت اجزاء

والفلك آخر كالحواصل و الفلك الكلي مفرد ان لم يكن له جزء هو فلك آخر كالفلك الاعظم و مركب ان كان له جزء هو فلك آخر كمالك السيارات * فائدة * اطلاق الفلك على المنطقة من تبديل تسمية الحال باسم المحل و خصوصا تلك التسمية بالمناطق دون باقي الدوائر العظام الحالة في الفلك لانها وجدت باعتبار التحريك المعبر في مفهوم الفلك تشبها بفلكة المغزل كذا قالوا قال عبد العلى البرجندي في شرح التذكرة و الاظهر ان يقال ان المهندسين لما اكتفوا في بيان هيئة الانلاك بمناطق تلك الاملاك اذ هي كادية لا يراد البراهين سموها انلاكا لقيامها مقامها يريده انهم يسمون الدائرة الحادثة من حركة مركز حامل عطار حول مركز المدير فلما مع انها ليست بحالة في فلك لانهم يقيمونها مقام المدير في ايراد البراهين * فائدة * قال الحكماء الفلك جسم كروي بسيط لا يقبل الخرق والالتيام ولا الكون والفساد متحرك بالاستدارة دائما اذ ليس فيه مبدأ ميل مستقيم وليس برطب ولا يابس ولا يقبل الاشكال بسهولة او بقسر فيكون قابلا للخرق والالتيام هذا خلاف ولا حار ولا بارد والا لكان خفيفا او ثقيلا فيكون فيه ميل صاعد اوهابط هذا خلاف و حركته ارادية و له نفس مجردة عن المادة تحركه و المحرك القريب له قوة جسمانية مسماة بالنفس المنطبعة و الفلك الاعظم هو المحدد للجهات و توضيح هذه الامور يطلب من شرح المواقف مع الرد عليها اعلم ان الانلاك الكلية تسعة الفلك الاعظم و ملك البروج و الاملاك السبعة للسيارات و الاملاك الجزئية ستة عشر ستة منها تدوير و ثمانية خارجة المراكز لان للعطارد فلكين خارجي المركز و اثنان آخران يسميان بالجزهر و المائل * فالفلك الاعظم جسم كروي يحيط به سطحان متوازيان مركزهما مركز العالم اذ لا عالم عندهم الا ما يحيط به سطح ذلك الفلك فاحد سطحه محدب و هو السطح المحيط به من خارج و هو لا يماس شيئا لانه محيط لسائر الاجسام و به يتناهى العالم الجسماني فلا يكون وراءه خلاء و لا ملاء و آخر سطحه مقعر و هو السطح المحيط به من داخل و هو يماس محدب فلك البروج و يقال له ايضا الفلك الاطلس لانه غير مكوكب عندهم و لذا يسمى ايضا بالفلك الغير المكوكب و يقال له ايضا فلك الاملاك و ملك الكل و كرة الكل و الفلك الاعلى و الفلك الاقصى و الفلك التاسع و فلك معدل النهار و محدد الجهات و منتهى الاشارات و سماء السموات و وجه التسمية بهذه الاسماء ظاهر و قد يسمى بفلك البروج ايضا كما صرح به عبد العلى البرجندي في فصل اختلاف المناظر في شرح التذكرة و يقال لمركزة مركز الكل الى غير ذلك و لعقله عقل الكل و لنفسه نفس الكل و لحركته حركة الكل و الحركة الاولى و لمنطقته معدل النهار و الفلك المستقيم و لقطبيه قطب العالم و هذا الفلك هو المسمى في لسان الشرع بالعرش المجيد و حركته شرقية مريضة بها تتم دورته في اقل من يوم و ليلة بمقدار مطالع ما قطعته الشمس بحركتها الخاصة و يلزم من حركته حركة سائر الانلاك و ما فيها فان نفس الحركة وصلت في القوة الى ان تقوى في تحريك ما في ضمنه نهى الحركة لها بالذات و لما فيها بالعرض * و فلك البروج جسم كروي مركزة مركز العالم يحيط به سطحان متوازيان مقعرا يماس محدب

فلک زحل و محدبهما یماس مقعر الفلک الاعظم و یسمى بفلک الثوابت ایضا لان جمیع الثوابت مرکوزة
 فيه و بصماء الزویة و اقلیم الزویة لکثرة الکواکب المرئیة فیه کما فی شرح بیست باب فی الباب الرابع عشر
 و الفلک المکوکب و الفلک المصور کما فی شرح التذکرۃ و یسمى فی لسان الشرع بالکرمی و هو کرة
 واحدة علی الاصح اذ لا حاجة فی الثوابت الی اکثر من کرة واحدة و ان جاز كونها علی کرات متعددة
 و لذا ذهب البعض الی ان اکل من الثوابت فلکا خاصا و ذلک بان تكون تاک الافلاک فرق فلک زحل
 محیط بعضها ببعض متوافقة المراكز متسامئة الاقطاب متطابقة المناطق متوافقة الحركات قدرا و جهة او یكون
 بعضها فوقه و بعضها بدن الافلاک العلویة او تحت فلک القمر و قیل ان لكل منها تدایر و حركات الجمیع
 متوافقة القدر و الجهة مناطقها فی سطوح مدارات عرضیة و یكون لفلک الثوابت حركة خاصة زئدة علی حركات
 التدایر و لذالک لا یقع الرجوع و یقع البطوء فی النصف الذی یكون جهة حرکتہ مخالفة لجهة حركة فلک
 الثوابت و علی هذا یحتمل ان یكون اختلاف مفادیر حركات الثوابت علی ما وجد بالأرصاد المختلفة
 من هذه الجهة حتی لم یدرکها اکثر المتقدمین و اعتقدوا املاک ثمانية و اسندوا الحركة الیومیة امرة الثوابت
 و ابرخس بالغ فی الرمد ما طالع علی ان لها حركة ما لکنه لم یدرک مقدارها و بین صاحب المجسطی انها
 تتحرك فی کل مائة سنة شمسیة درجة واحدة فتم دورته فی ست و ثلثین الف سنة و المتأخرون اختلفوا
 فی ذلک ما کثرهم علی انها تقطع فی ست و ستین سنة شمسیة و قیل قمریة و قبل فی سبعین سنة و حركة فلک
 الثوابت غریبة علی منطقته یسمى فلک البروج ایضا تسمیة للحال باسم الحبل و تسمى منطقة البروج و منطقة
 اوساط البروج لمرورها هناك و علی قطبین غیر قطبی العالم یسمیان بقطبی البروج و یلزم من اختلاف الاقطاب
 مع تحاد المركزین ان تقاطع منطقة البروج معدل النهار علی نقطتین متقابلتین اذا توهم منطقة البروج
 فی سطح الفلک الاعلی و اما املاک السع السیارة و یسمى کل منها کرة الکوکب و الفلک الکلی له فلک زحل
 جرم کربی محیط به سطحان متوازيان مقعروهما یماس محدب فلک المشتري و محدبهما یماس مقعر فلک البروج
 و هكذا الی و لک القمر بل الی الارض یعنی ان مقعر فلک المشتري یماس محدب فلک المریخ
 و مقعر فلک المریخ یماس محدب فلک الشمس و مقعر فلک الشمس یماس محدب فلک الزهرة و مقعر فلک
 الزهرة یماس محدب فلک عطارد و مقعر فلک عطارد یماس محدب فلک الجوزهر و مقعر فلک الجوزهر
 یماس محدب المائل و مقعر المائل یماس محدب کرة النار و مقعر کرة النار یماس محدب کرة التواء و مقعر
 کرة التواء یماس مجموع کرة الماء و الارض و مقعر بعض کرة الماء یماس بعض سطح الارض و اما الافلاک
 الجزئیة فذلول فلک الشمس جرم کربی محیط به سطحان متوازيان مرکزهما مرکز العالم و منطقته و قطبها
 فی سطح منطقة البروج و قطبیہ و لذا سمي بالفلک الممثل ایضا و فی داخل هذا الفلک بین سطحیه المتوازيین
 لا فی جوفه فلک اخر جزئی یسمى بالخارج المركز و بفلک الارج ایضا زهر جرم کربی شامل لافلاک محیط

به سطحان متوازيان مركزهما خارج عن مركز العالم محدب سطحه يماس لمحدب سطحي الفلك الاول المسمى بالمثل على نقطة مشتركة بين منطقتيهما وتسمى هذه النقطة بالوج و مقر سطحيه يماس مقر سطحي الاول على نقطة مشتركة بينهما مقابلة للاوج وتسمى بالخصيض ببالضرورة يصير الفلك الاول كرتين غير متوازيين مطوحا بل مختلفني النخن احدهما حارية للخارج المركز و الاخرى محوبة له والحاصل ان بعد افراز الفلك الخارج المركز من الاول يبقى من جرم الاول جسمان يحيط بكل منهما سطحان مستديران مختلفا النخن غاظا و رقة و رقة الحارية منهما مما يلي الوج و غلظها مما يلي الخصيض و رقة المحوبة مما يلي الخصيض و غلظها مما يلي الوج وتسمى كلواحدة من هاتين الكرتين متمما ان بانضمامهما الى خارج المركز يحصل ممثل الشمس و الشمس جرم كروي مصمت مركز في جرم الخارج المركز مغرق فيه بحيث يصاري قطره نخن الخارج المركز ويماس سطحها سطحيه واما املاك الكواكب العلوية و الزهرية فهي بعينها كفلك الشمس تشتمل على كل منها على خارج مركز مسمى بالحامل و على متممين الا ان لكل منها فلكا صغيرا غير شامل للارض مسمى بالتدوير وهو مصمت ان لا حاجة الى مقعرة و مركز و مغرق في جرم الحامل بحيث يماس سطحه سطحي الحامل على رسم الشمس في خارج مركزها وكل من هذه الكواكب جرم كروي مصمت في جرم فلك التدوير مغرق فيه بحيث يماس سطحه سطح التدوير على نقطة مشتركة بينهما واما ملكا عطارد و القمر فيستقران في ان كل واحد منهما مشتمل على ثلثة املاك شاملة للارض و على ملك تدوير الا ان بينهما فرقا وهوان فملك عطارد مشتمل على فلك هو الممثل وعلى فلكين خارجهما المركز احدهما وهو الكاربي للخارج الاخر لكون الآخر في نخنه و يسمى المدير لادارته مركز الحامل الذي هو الخارج الآخر وهو فيما بين سطحي الممثل لا في جوفه بحيث يماس محدبه محدب الممثل على نقطة مشتركة بينهما وهي الوج و مقعرة يماس مقر الممثل على نقطة مشتركة بينهما مقابلة له وهي الخصيض و التادي وهو المحوي و الحامل للتدوير وهو في داخل نخن المدير على الرسم المذكور اي كدخول الخارج الاول في الممثل وملك التدوير في نخن الحامل والوكب في التدوير على الرسم المذكور و يلزم مما ذكر من ان فلك عطارد مشتمل على ممثل و خارجين ان يكون لعطارد اوجان لهدهما وهو النقطة المشتركة بين محدبي الممثل والمدير و يسمى الوج الممثلة و اوج المدير والثاني وهو النقطة المشتركة بين محدبي المدير و الحامل و يسمى الوج المدير و اوج الحامل وكذا يلزم ان يكون له خصيضان احدهما الخصيض الممثلة و خصيض المدير وثانيهما الخصيض المدير و خصيض الحامل و اربع متممات اثنا للمدير من الممثل و آخران للحامل من المدير واما ملك القمر فيشتمل على فلكين كل واحد منهما جرم كروي يحيط به سطحان متوازيان مركزهما مركز العالم و على فلك خارج المركز المسمى بالحامل فهذه الثلثة شاملة للارض و احد الفلكين الارابن الموافقي المركز وهو الذي يحيط بالثاني يسمى

بالجوزهران على محيطه نقطة مسماة بالجوزهر والثاني وهو المحاط بالاول يسمى بالمائل لكون منطلقه هائلة من سطح منطقة البروج وهو في جوف الجوزهر لا في ثخنه والحاصل في ثخن المائل على الوسم المذكور والتدوير في الحاصل والقمر في التدوير على الرسم *

فصل اللام * الفصل بالفتح وسكون الصاد المهمة هو يطلق على معان منها طائفة من المسائل

فصلت اى فرقت و مطعت عما تقدم لغرض و بهذا المعنى ما وقع في بعض عروج هداية النحو من ان الفصل في الاصطلاح قول شارح يختم الكلام الاول و يثبت الثاني و هو يقع في الكلام اما مرفوعا على التجزية او الابتداء و قد يضاف فيقال فصل هذا و يجعل ما بعده خبر مبتدأ و قد يبنى على السكون لعدم التركيب والضابطة انه اذا كانت بعده يي يقرأ مفعولا لا يصح الوقف عليه حينئذ و اذا لم يكن بعده في السكون و منها الوقف كما يدل عليه كلام القراء في تعريفهم الوقف الجائز على ما يجئ في فصل الفاء من باب الواو و منها الزحاف الواقع في العروض و قد سبق في فصل الفاء من باب الزاء المعجمة * و در منتخب كويد فصل اسم تقيدير يست كه در قايمة نيت واقع شود و آن اسقاط يك حرف متحرك يا زيادة است و مانند آن ميان بيت جائز نيست و منها ضمير مرفوع منفصل يتوسط بين المبتدأ و الخبر قبل دخول العوامل و بعدها و يسميه الكوفيون من الحاجة عمادا نحو زيد هو القائم و كان زيد هو القائم و قد سبق في لفظ الضمير في فصل الراء المهمة من باب الضاد المعجمة و منها مقابل الوصل قال اهل المعاني الوصل عطف بعض الجمل على بعض و الفصل تركه اى ترك عطف بعض الجمل على بعض و من شانه العطف اذ لا يقال الفصل في ترك عطف الجملة الحالية على جملة قبلها اذ ليس من شان الحال العطف على ما هي قيد له و اما احتاداروا الجملة على الكلام ليشتمل ماله محل من الاعراب و لم يقولوا الوصل عطف جملة على جملة ليشتمل عطف جملتين على جملتين فانه ربما لا تناسب جمل اربع مترتبة بحيث يعطف كل على ما قبلها بل يتناسب الاثنتان الاوليان و الاثنتان الاخيرتان فيعطف في كل اثنتين اولا و يعطف الاخيرتان على الاوليتين لان مجموع الاخيرتين يذاسب مجموع الاوليتين و نظيره في المفردات هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن فانه عطف اولا الآخر على الاول و الباطن على الظاهر بجوامع التضاد ثم عطف مجموع الظاهر و الباطن على مجموع الاول و الآخر لئلا يذاسب بين المجموعين باعتبار اجزائهما و على هذا القياس في الفصل والفصل و الوصل لا يختصان بالجمل بل يجريان في المفردات ايضا كما يدل عليه عبارة المفتاح و ان كان هذان التعريفان يفيدان الاختصاص والمراد بالجمل ما فوق الواحد ليشتمل عطف احدى الجملتين على الاخرى و ترك عطفها عليها هذا كله خلاصة ما في الاطول * و من الفصل القطع و الاستيناف و منها زمان من ازمنة السنة فان الاطباء و المنجمين اجمعوا على ان عدد الفصول اربعة ربيع و خريف و صيف و شتاء الا ان الفصول عند الاطباء غير ما عند المنجمين لان نظر

الاطباء في الفصول من حيث التأثير في الابدان بالنسخين والتبريد والتجفيف والقرطيب والاعتدال فالربيع عند الاطباء هو الزمان الذي لا يحتاج في البلاد المعتدلة الى زيادة الدثار لدفع البرد ولا الى ما يروج به لدفع الحر ويكون فيه ابتداء نشو الذبات والخريف زمان تغير الاوراق ودرك الثمار والصيف جميع الازمنة الحارة والشتاء جميع الازمنة الباردة والفصول عند المنجمين عبارة عن ازمدة كون الشمس في البلاد المائلة في ربع معين من الفلك مثلا من الحمل الى السرطان هو الربيع ومن السرطان الى الميزان هو الصيف ومن الميزان الى الجدي هو الخريف ومن الجدي الى الحمل هو الشتاء هكذا يستفاد من شرح القانون في فصل الاسباب الضرورية وانما قيد البلاد بالمائلة لان في البلاد الواقعة تحت خط الاعتواء ثمانية فصول ربيعان وخريفان وصيفان وشتاوان فمن الحمل الى وسط الثور صيف ومذه الى اول السرطان خريف ومذه الى وسط الاسد شتاء ومذه الى اول الميزان ربيع ومذه الى وسط العقرب صيف ومذه الى اول الجدي خريف ومذه الى وسط الدلو شتاء ومذه الى اول الحمل ربيع فمقدار كل فصل شهر ونصف هكذا في كتب علم الهيئة ومنها ما هو مصطلح المذتقيين فان له عندهم معنيين فانهم كانوا يستعملونه اولا فيما يتميز به شئ عن شئ ذاتيا كان او عرضيا لازما او مفارقا شخصا او كليا وقد يميز الشئ عن غيره في وقت ويميز الغير عنه في وقت آخر كما اذا اختلف حال زيد وعمره بالقيام والقعود في وقتين وقد يميز الشئ في وقت عن نفسه في وقت آخر بحسب اختلاف حاله فيهما ثم نقلوه الى معنى ثان وهو الكلي الذي يتميز به الشئ في ذاته بيان ذلك ان الطبيعة الجنسية ماهية مبهمة في العقل اى تصلح ان تكون اشياء كثيرة هي عين كل واحد منها في الوجود وغير محصلة اى لا تطابق تمام ماهية بشئ من تلك الاشياء واذا اقترن بها الفصل افرزها اى ميّزها وعينها ونوعها نوعا اى حصلها وكملها وجعلها مطابقة لماهية نوعية وبعد ذلك يلزم تلك الطبيعة المتقومة نوعا ما يلزمها من الموازن الخارجية ويعرض لها ما يعرض لها من العوارض المفارقة وكذا مبدأ الجنس اعنى المادة صالح لان يكون ادواعا مختلفة فاذا انضم اليه مبدأ الفصل يحصل نوعا معيننا واستعد المزج ما يلزمه والحقوق ما يلحقه وان النفس الغاطقة مثلا لما اقترنت بالمادة الحيوانية فصارت الحيوان ناطقا استعد لقبول آثار الانسانية وخواصها ولولا اقترن هذه القوة بها لما كان لها هذه الاستعدادات الجزئية المتفرعة عليها وعرف الفصل الشئ بانه الكلي الذي يحمل على الشئ في جواب اى شئ هو في جوهره كما اذا سئل ان الانسان اى شئ هو في ذاته اى اى حيوان هو في جوهره فالناطق يصلح للجواب عنهما و ذو النفس والحساس عن الاول فان اى شئ انما يطلب به التمييز المطلق عن المشاركات في معنى الشئية او اخص منها والقيد الاخير وهو قولنا في جوهره يخرج الخاصة لانها لا تميز الشئ في جوهره بل في عرضه فالطالب باى شئ ان طلب الذاتى المميز عن مشاركاته فالحقول في جوابه الفصل وان طلب العرضى المميز فالخاصة وبالقيد الاول يعني قولنا

في جواب أي شيء يخرج الجنس والنوع والعرض العام عن الجنس والنوع يقال في جواب ما هو والعرض العام لا يقال في الجواب أصلا وفيه بحث لأنه ان اعتبر التمييز من جميع الاعتبار يخرج من التعريف الفصل البعيد وان اكتفي بالتمييز عن البعض فالجنس أيضا مميز للشيء عن البعض فيدخل فيه والجواب ان المراد من المقول في جواب أي المميز الذي لا يصلح لجواب ما هو وحينئذ يخرج الجنس الا انه يلزم اعتبار العرض العام في جواب أي وهم مصرحون بخلافه ولا مخلص عنه الا بان يقال العرض العام لا يميز شيئا من شيء أصلا من حيث انه عرض عام بل من حيث انه خاصة اضافية * التقسيم * الفصل اما قريب او بعيد نقيل القريب ما كان مميزا عن المشاركات في الجنس القريب كالناطق للانسان فانه يميزه عن مشاركته في الحيوان والبعيد ما كان مميزا عن المشاركات في الجنس البعيد فقط كالحياس للانسان فانه يميزه عن مشاركته في الجسم النامي وقيل القريب ما يميز ماهية عن كل ما يشاركها في الجنس او الوجود والبعيد ما يميزها عن بعض ما يشاركها في الجنس او الوجود يعنى ان الفصل ان يميز ماهية عن المشاركات في الجنس القريب كان قريبا ومميزا عن جميع المشاركات الجنسية مطلقا وان يميزها عن مشاركتها في الجنس البعيد كان بعيدا في مرتبة واما المميز عن المشاركات في الوجود فان يميزها عن جميعها فهو قريب واذ فهو بعيد يتفاوت حاله بحسب كثرة ما يميزها عنه من تلك المشاركات وقلة ومن يقال المميز في الوجود انما هو في ماهية المركبة من امرين متضادين فيميزها عن الكل فلا يتصور فيه بعد وقيل بل لا يعتبر فيه قرب ايضا لعدم وجود ماهية مركبة من امرين متضادين فانه ربما يستدل على بطلانه وتفصيل ذلك يطلب من شرح المطالع وحواشيه وشرح السمسية وحواشيه •

فصل الخطاب عذ بعض علماء البيان عمارة عن قولهم اما بعد بعد قولهم الحمد لله ويجيء في لفظ الاقتضاب في فصل الباء الموحدة من باب القاف • ودر منتخب ميكرود فصل الخطاب كلامي كه نصيح وروشن باشد و فرق كنده بود ميان حق وباطل وكلمه اما بعد و كلام معجز نظام البيضة على المدعي واليمين على من انكر •

الفصل المشترك هو عند الرباعيين الحسد المشترك وقد سبق في فصل الدال من باب

الحاء المهملةين •

الفاصلة هي عند اهل العربية تطلق بالاشتراك على معان منها ما يسمى فاصلة صفري وهي كلمة رباعية اي مشتملة على اربعة احرف يكون جميع حروفها متحركا الا الاخير نحو حبل بالتدوين ومما ما يسمى فاصلة كبرى وهي كلمة خماسية اي مشتملة على خمسة احرف يكون جميع حروفها متحركا الا الاخير نحو سمكة بالتدوين وهذان المعنيان من مصطلحات اهل العروض والتدوين عذهم حرف معتبر جزء من الكلمة السابقة در عروض سيفي می آرد كه اكثر برانند كه فاصله از اصول است وبعضي گویند نه بلکه

فإنَّ رُتْبَ المركَّبِ مُصَنَّفٌ أَزْ سَبَبِ ثَقِيلٍ وَخَفِيفٍ وَكَبِيرٍ أَوْ سَبَبِ ثَقِيلٍ وَنَدٍّ مَجْمُوعٍ وَابْتِهَاجٍ بِنِ عَبْدِ الرَّحِيمِ
مَرْرُضٍ كَلِمَةً چَهَارِ حَرْفِي رَا فَاصله ميگوید بصاد بی نقطه و کلمه پنچ حرفی رَا فَاصله ميگوید بضاد با نقطه
بجبهه آنکه بیک حرف زیاده است از فاصله و فصل در لغت افزون آمدن بود و آن خباز ميگوید که بعضی
هردو رَا فَاصله گویند بضاد با نقطه و اول رَا بصغری و دوم رَا بکبری قید کنند چنانکه ماصله رَا بصاد بی نقطه
قید کنند بصغری و کبری و منها ما عرفت فی لفظ الجزء فی فصل الالف من باب الجیم من ان الاجزاء تسمى
فواصل و اركاناً و منها کلمة آخر الآیة کقَابِیة الشعر وقرینة السجع و قال الدانی کلمة آخر الجملة قال الجعبري
و هو خلاف المصطلح و لا دلیل له فی تمثیل سیدونه بیوم یات و ما کذا نبغ و لیس راس آیه لان مراده
الفواصل اللغویة لاالصناعیة و قال القاضی ابوبکر الفواصل حروف متشاکلة فی المقاطع یقع بها ایهام المعانی
و فرّق الدانی بین الفواصل و رؤس الآی فقال الفاصلة هی الکلام المنفصل عما بعده و الکلام المنفصل قد
یکون راس آیه و قد یکون غیره و كذلك الفواصل تكون رؤس آی و غیرها و کل راس آیه فاصلة و لا عکس ای
لیس کل فاصلة راس آیه قال و لاجل کون معنی الفاصلة هذا ذکر سیدویه فی تمثیل القوافی یوم یات و ما کن نبغ
و لیس راس آیه باجماع مع اذا یهرو هو راس آیه باتفاق و قال الجعبري لمعرفة الفواصل طریقان توفیقی
و قیاسی اما التوفیقی فما ثبت انه صلی الله علیه و سلم وقف علیه دائماً تحققنا انه فاصلة و ما وصله
دائماً تحققنا انه لیس بفاصله و ما وقف علیه مرة و وصله اخرى احتمل الوقف ان یکون لتعریف الفاصلة
او لتعریف الوقف التام او لاستراحة و الوصل ان یکون غیر ماصلة او فاصلة وصلها لتقدم تعریفها و اما القیاسی
فهو ما الحق من المحتمل غیر المنصوص بالمنصوص لمناسب و لا محذور فی ذلک لانه لازیمة فیه و لا نقصان و اما
غایتہ انه محل فصل او وصل و الوقف علی کل کلمة جائز و وصل القرآن کله جائز ما احتاج القیاسی الی طریق
تعرفه فنقول فاصلة الآیة کقرینة السجع فی الذثر و مایة البیت فی الشعر و ما یدکر من عیوب القایمة من اختلاف
الحد و الاشباع و التوجیه فلیس بعیب فی الفاصلة و جاز الانتقال فی الفاصلة و القرینة و مایة الارجوزة من نوع
الی نوع آخر بخلاف مایة القصيدة و من ثم ترى یرجعون مع علیم و المیعاد مع التواب و الطارق مع الذائب
و قال غیره تقع الفاصلة عند الاستراحة فی الخطاب لتحسن الکلام بها و هی الطریقة الی بابی القرآن بها
هائر الکلام و تسمى فواصل لانه ینفصل عنه الکلامان و لا یجوز تسميتها قوافی اجماعاً و فی تسميتها بالسجع
اختلاف سبق فی لفظ السجع قال ابن اری الاصع لا ینخرج مواصل القرآن عن احد اربعة اشياء التمیکن
و التصدير و التوشیح و الایغال و تفصیل کل فی موضعه هكذا فی الاتقان •

التفصيل • هو مقابل الاجمال كما مرو تفصیل المفصل و تفصیل المركب مد مبقا فی لفظ المعالطة

و **المفصل** یطلق ایضاً علی نوع من السور القرانیة و قد سبق ایضاً فی فصل الراد من باب السین المهمة •
الانفصال • هو قد الاتصال كما یدکر فی فصل لام من باب الواو و احکماء یطلقونه ایضاً علی کون

• **مفصول الخناج** • **الفضلة** • **الفضولي** • **الفضول** (١١٣٢) **فصل الدور** • **الانضل** • **الفاضلة** • **تفضيل الفسبة** **الفعل**

الشرعي بحيث لا يمكن ان يفرض فيه اجزاء مشتركة في الحدود والمنفصل بهذا المعنى يطلق على فصل الكم يفصله عن المتصل ويطلق المفصلة على قسم من القضية الشرطية مقابل للمتصلة ويطلق المنفصل ايضا على قسم من الضمير عند النكاح مقابل للمتصل • وعند المهندسين يطلق على ما بقي بعد استثناء الخط الاقصر من خطي ذى الاسمين من اطوله فان ذوات الاسمين كلواحد منها خطان متصلان مختلفان بالطول والقصر فاذا استثنى الاقصر من اطول فما بقي يسمى منفصلا لكنه باهم متصله اعني ان كان متصله ذا الاسمين الاول فهو المنفصل الاول وان كان متصله ذا الاسمين الثاني فهو المنفصل الثاني هكذا الى المنفصل السادس مثلا ثلثة و جذر ثمانية ذو الاممين الاول و ثلثة الا جذر ثمانية منفصل اول و جذر ثمانية واربعين ذو الاسمين الثاني فـ جذر ثمانية و اربعين الا حنة منفصل ثان هكذا في حواشي تحرير اقليدس في تفسير صدر المقالة العاشرة •

مفصول النتائج عند المنطقيين قسم من القياس المركب كما يجيى •

الفضلة بالضم و تكون الضاء المعجمة عند اهل العربية ما يقابل العمدة كالحال والمفعول ونحوهما مما ليس بجملة مستقلة و لا ركن كلام و هذا هو المتعارف فيما بينهم و قد يطلق على ما يزيد على اصل المراد و لا يفوت المراد بحذفه هكذا فى الجلبى و الطول فى بحث الاطذاب فى تعريف التتيم و المراد بالفضلة فى تعريف الجملة المفسرة هو الثاني و بعض النكاح يطلقها على النصب و قد سبق فى لفظ الاعراب • **الفضولي** لغة المنسوب الى مضول بالضم و هو فى الاصل جمع فصل بمعنى الزيادة غلب على ما لا خير فيه و يستعمل بما لا يعنيه و لذا لم يرد الى الواحد عند النسخة و شرعا من ليس بوكيل كما قال المطرزي و فيه ان هذا التعريف يصدق على الوالي و الاصيل كذا فى جامع الرموز فى بيان حكم نكاح الفضولي • **الفضول** نرد موفيه در لفظ حاجت مذكور شد در فصل جيم از باب حاي مهمله •

فصل الدور عند المتجيمين قد مر فى لفظ السدة فى فصل الواو من باب السين المهملة •

الافضل نرد اهل عروض اسم بحريصت و وزن سالم تام آن بحر متفاعلى هشت بار و وزن

محزوز آن متفاعلتى شش بار كذا فى جامع الصنائع •

الفاضلة هى الفاصلة عند البعض و قد عرفت •

تفضيل النسبة عند المحاسبين يذكر فى لفظ الذخبة فى فصل الباء الموحدة من باب النون •

الفعل بكسر الفاء و سكن العين هو عند النكاح قسم من الكلمة و هو ما دل على معنى فى نفسه مقترن باحد الازمنة الثلاثة و قد سبق توضيحه فى لفظ الاسم فى فصل الواو من باب الحين اعلم ان الفعل مختص على ثلثة معان يدل عليها صفة احدها الحدث الذى هو المعنى المصدري و ثانيا الزمان و ثلثها النسخة الى فاعل ما فالمادة موصوفة بالوضع الشخصى للحدث و الهيئة امي الحركات مع الترتيب و الحروف المرفوعة

موضوعه بالوضع النوعي النسبة ذلك الحدث و زمانه فهو كرامى الحجارة الا ان اجزائه لما لم تكن مترتبة في الصحف لم يكن مركبا فظهر فساد ما قيل ان ههنا معنى رابعا غفل عنه الجمهور وهو تقييد الحدث بالزمان كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية عبد الغفور على الفوائد الضيائية قيل انما سمي فعلا لتضمنه الفعل النوعي وهو المصدر وفيه نظر لان ما تضمنه الفعل الاصطلاحي من المصدر فهو الفعل بفتح الفاء لا بكسرهما وانما هو اسم بمعنى الشان فاعتبار التضمن يقتضي ان يسمى فعلا بفتح الفاء لا بكسرهما وقد يعال الفعل بكسر الفاء يطلق على المصدر وعلى الحاصل به ايضا كما في التوضيح في بحث الحسن والقبح كذا ذكر الهداد في حاشية الكافية وينقحهم الفعل الى متصرف وهو الذي يجيء منه ماض ومضارع وامر ونهي الى غير ذلك كاسم الفاعل واسم المفعول وغير متصرف ويسمى جامدا ايضا وهو الذي لا يجيء منه ذلك كليس وعسى ونعم كذا في غاية التحقيق وغيره في بحث افعال المقاربة والى متعد وغير متعد وقد سبق في فصل الواو من باب العين المهملة ويطلق الفعل عندهم ايضا على المفعول المطلق وعند المتكلمين صرف الممكن من الامكان الى الوجود صرح بذلك في جامع الرموز في كتاب الايمان وهكذا عند الحكماء ويقابله القوة كما يجيء وبعبارة اخرى هو كون الشيء من شأنه ان يكون وهو كائن في وقت من الاوقات سواء كان في الماضي او المستقبل او الحال وقد سبق في لفظ المطلقة ويؤيده ما في العلمي في بيان تفسير الهداية هذا مشهور في كتب المنطق حيث ذكر ان صدق الموضوع على ذاته بالفعل عند الشيخ سواء كان ذلك الصدق في الماضي او الحاضر او المستقبل ويطلق الفعل عند الحكماء ايضا على قسم من العرض هو التأثير كالمسخن مادام يسخن فان له مادام يسخن حالة غير قارة هي التأثير التسخيني الذي هو من مقولة الفعل فهو غير ما هو مبدأ السخونة لانه يبقى بعد التسخين ويقابله الانفعال وهو الذائر كالمتسخن مادام يتسخن فان له حينئذ حالة غير قارة من الذائر التسخيني الذي هو من مقولة الافعال فهو غير السخونة لبقائها بعدة وغير استعدادها لها اي غير استعداد المتسخن للسخونة لثبوته قبل التسخين فان ذلك الاستعداد من مقولة الكيف واعلم انه لما كانت هاتان المقولتان امرين متجددين غير قارين اختار البعض لهما اسم ان يفعل وان يفعل دون الفعل والانفعال فانهما قد يستعملان بمعنى الاثر الحاصل بالتاثير والتاثير بخلاف ان يفعل وان يفعل فانهما لا يستعملان الا في التاثير والتاثير هكذا في شرح المواقف وحاشيته للمولوي عبد الحكيم •

شبه الفعل ويسمى مشابه الفعل ايضا عند النحاة هو ما يعمل عمل الفعل ويكون فيه حروفه اي حروف الفعل كامم الفاعل واسم المفعول واسم التفضيل والصفة المشبهة والمصدر ويقابله معنى الفعل وهو ما يستنبط منه معنى الفعل ولا يكون فيه حروفه كالمستقر من الظروف وان كان جاروا ومجرورا وكحروف التنبيه والاشارة وكحروف النداء على تقدير كونها عاملة في المنادى بدون تقدير ادعو وكحروف التمني والرجي وكحروف التشبيه ومعنى التشبيه من غير لفظ دال عليه نحو زيد عمرو مقبلا لي زيد شابه

عمروا مقبلا وكالمضروب وكاسم الفعل وقيل للحروف المتعدي والنفى و ان من الحروف المشبهة بالفعل لعدم ورود الاستعمال على عملها هكذا يستفاد من العباب والموشح شرح الكاميسه ومروا شيعنا في بحث الحال وفي الفوائد الضيائية ادخل الطرف المستقر في الفعل او شبهه حيث قال ما حاصله ان شبه الفعل هو ما يعمل عمله وهو من تركيبه كاسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة والطرف ان كان مقدرا باسم الفاعل ومعنى الفعل هو المستندب من فحوى الكلام من غير التصريح به او تقديره كالاشارة والتنبية كالنداء والترجي والتمني والتشبيه ولا يخفى انه على هذا يخرج اسم الفعل من شبه الفعل ولا يدخل في معنى الفعل ايضا فالاولى في تعريفها ما قيل او كذا قيل وقد يراد بمعنى الفعل ما يشتمل شبه الفعل ايضا وقد مر في لفظ المجاز في تعريف الحقيقة الفعلية في فصل الزاء المعجمة من باب الجيم •

الانفعال عند الحكماء هو التاثر وقد عرفت قبيل هذا والافعاليات عندهم هي الكيفيات المحسوسة الراسخة كصفرة الذهب والانفعالات هي الكيفيات المحسوسة الغير الراسخة كصفرة الوجه سميت تلك الكيفيات بها لوجهين الاول انها محسوسة والاحساس انفعال للحاسة فهي سبب الانفعال ومتبوعه والثاني انها تابعة للمزاج التابع للانفعال اما بخصوصها كحالة العمل فانها تكونت فيه بسبب مزاجه الذي حدث بانفعال وقع في مادته او بنوعها كحرارة النار فانها وان كانت ثابتة لبسيط لا يتصور فيه انفعال فقد توجد الحرارة نوعها في بعض المركبات تابعة للمزاج كالعسل ثم انهم لما سمو تلك الكيفيات بذاك الاسم سموا مقابلها بالانفعالات تمييزا لها عن اختها وتنبهها على قصور فيه وكيفية الفعلية عندهم كيفية محسوسة تجعل محلها فاعلا مثلها فيما يجاوره كالنار مادها تسخن ما جاورها والكيفية الانفعالية كيفية محسوسة يصير بها محلها مدفعا والحرارة والبرودة كيعتقان معلقتان والرطوبة واليبوسة كيعتقان انفعالتان قبل ولما كان الفعل في الاوليين اظهر من الانفعال والانفعال في الاخرين اظهر من الفعل سميت الاوليان معلقتين والاخران انفعاليتين مع نبوت الفعل والانفعال في الكل كما يكون عند حدوث المزاج •

الافاعيل وتسمى بالانفعال ايضا هي عند اهل العروض الاجزاء و اصول الاجزاء تسمى اصول الاماعيل وقد سبق في لفظ الجزء في فصل الالف من باب الجيم •

فعل ما لم يسم فاعله هو عند النحاة فعل حذف فاعله واقيم المفعول مقامه كصرف ودحرج ويسمى مفعلا مجهولا ايضا ومبنيا للمفعول ايضا ولما كان حذف الفاعل جائزا عند البعض كالى الحسن لم يكتف بقوله حذف فاعله وزيد عليه قوله واقيم المفعول مقامه ليطرد أحد عند الكل كذا ذكر النولوي هب الحكيم في حاشية الفوائد الضيائية ويقال له الفعل المعروف وهو ما لم يحذف فاعله او حذف لكن لم يقم المفعول مقامه ثم اقول كما يجهل الفعل المجهول من المتعدي كذلك يجيى من اللازم لعدم المنان بين مفهوميهما

فليس الفعل لازم ما لا يتجاوز إلى المفعول به و الفعل المجهول ما حذف فاعله و اقيم مقامه المفعول أي مفعول كان مما يصح اسناده إليه ألا ترى أنهم يقولون جلس الدار و سير سير شديد و سير الليل و يعملونها من المجاز العقلي و سيحيى ان سيويه يجوز قيم و تعدد الاسناد الى المصدر المدلول عليه بالفعل و معنى قيم و تعدد على ما في المصاب وقع القيام و وقع القعود و يعبر عنه بالفارسية بايستادة شد و نشسته شد و يويده أي هذا التعبير بالفارسية ما في بعض كتب اللغة السقوط افتادن و قوله تعالى و لما سقط في ايديهم أي ندموا بعنة افتاده شد در دستهای ایشان يعني بشيمان شدند و اصل ري آنست که هر کرا بشيماني سخت روي دهد دست خود بگزد و دهان ري در دست ري افتد دست مسقوط فيها شود و معناه سقط الدم في ايديهم و لم يذكر الدم و قيل سقط على صيغة ما لم يسم فاعله كما يقال رغب في فلان انتهى كلامه و يفهم من قوله دست مسقوط فيها شود ان اسم المفعول يحيى من اللازم أيضا بتوسط حرف الجر و لا شك في صحته و كثرة استعماله و لا ينافي ذلك تعريف اسم المفعول بما اشترك لما وقع عليه الفعل اذ المراد بالواقع في عرفهم هو التعلق المعنوي و ان كان بتوسط حرف الجر كما سيحيى في بيان المفعول به *

أفعال القلوب و تصمى افعال الشك و اليقين أيضا و هي عند النحاة ظننت و حسنت و خات و زعمت و علمت و رأيت و وجدت و تسميتها بافعال القلوب ظاهر و اما تسميتها بافعال الشك و اليقين فكأنهم ارادوا بالشك الظن و الا فلا شيء من هذه الافعال بمعنى الشك أي تساري الطرفين فهذه سبعة افعال تشترك في انها موضوعة للحكم بتعلق شيء بشيء على صفة فإذا اقتضت مفعولين و نائدتها الاعلام بان النسبة حاصلة عما دل عليه الفعل من علم او ظن و الحصر في السبعة باعتبار مداولة النوعي فان بعضها للظن و بعضها للعلم و بعضها مشترك فيهما مذكر من كل نوع ما هو المشهور منه هكذا في الفوائد الضيائية و حاشيته للملوي عبد الحكيم و الفرق بين مفعولي هذه الاعمال و بين مفعولي باب اعطيت ان المفعول الثاني فيها عين الاول و ان المفعول الثاني في باب اعطيت غير الاول كما هو المشهور و مما يشبه افعال القلوب في مجرد نصب جزئي الاسمية لا في خواصها من الالفاء و التعليل اتخذ و صير و جعل و ترك و شعر و درى و الفى و توهم و هب بمعنى احسب كما في الوافي و اللب *

الأفعال الناقصة عند النحاة هي ما وضع لتقرير الفاعل على صفة و يسميها المنطقيون كلمات وجودية و يقابلها الانعال التامة كضرب و تعدد كما في الموشح شرح الكافية في بحسب الفاعل و قد تستعمل الناقصة بمعنى ما لا يتم بالمرفوع و يقابلها التامة و بهذا المعنى يقال عصى قد يجيى ناقصة و قد يجيى تامة ثم التقرير هو الجعل و التثبيت و الام صلة الوضع و الصفة هي الحدث و معنى التثبيت و الانبئات ادراك ثبوت الشيء اجابا او ملبا ليشتمل ليس أي الثبوت الحاصل في ذهن على وجه الدعوى على ما نقرر في محله و هذا بذاء على ان اللفاظ موضوعة للصور الذهنية و ان كان

المشهور ان الالفاظ موضوعة للاعيان الخارجية فيصح كون التقرير موضوعا له و اندفع ما قيل ان بعضها
 نبوت الفاعل على صفة او انتفاءها لا التقرير ثم التقرير المذكور ليس تمام ما وضع له هذه الافعال
 لاشتغالها على معان زائدة على ذلك التقرير كالزمان في الكل و الانتقال و الدوام و الاستمرار في بعضها
 لكنه اكتفى بالتقرير لكونه عمدة فيما وضع له هذه الافعال لعدم خلو جميعها او بعضها عنه وهو ظاهر و عدم
 وجوده في غيرها من الافعال لان التقرير نسبة بين الفاعل و الصفة فكل من الفاعل و الصفة خارج
 عنه اذ طرفا النسبة خارجان عنها فلم تكن الصفة مدلولة لهذه الافعال كالفاعل بخلاف مائر الافعال فانها
 موضوعة للتقرير و الصفة معا مكانا الصفة مدلولة لها فاندفع بهذا ما قيل لو كان مجرد الدخول في
 الموضوع له مستلزما لكونه عمدة فيما وضع له لكان الزمان ايضا عمدة في هذه الافعال و اندفع ايضا ما قال
 الرضي انه كان ينبغي ان يقيد الصفة و يقال على صفة غير مصدر ذلك الفعل لتلاين الافعال التامة
 و ان جعل اللام في قولهم لتقرير الفاعل للغرض لا صلة الوضع يتم الحد ايضا اذ لا شك ان الغرض من وضع
 هذه الافعال هو التقرير المذكور لا الصفات بخلاف الافعال التامة فان الغرض من وضعها مجموعهما
 لا التقرير فحسب و قيل الحق انه لا حاجة الى ما ذكر و اعتبار قيد زائد فان هذا التعريف لافعال
 الناقصة باعتبار امر مشترك فيه و مميز عن سائر الافعال فان الدلالة على الزمان خاصة شاملة للفعل
 مطلقا و الانتقال و الدوام و الاستمرار مثلا معان يميزها بعضها عن بعض والمتبادر من كونها موضوعة
 لتقرير الفاعل على صفتان الصفة خارجة عن مدلولها كما ان الفاعل كذلك ومن ثم احتيج فيها الى الجملة
 الاسمية فالتعريف تام وجه آخر و هو ان الافعال التامة موضوعة لتقرير الفاعل اي المعتبر فيها نسبة
 الحدث الى الذات لا تقرير الفاعل على صفة اي نسبة الذات الى الحدث اعلم ان هذا التعريف مبني على
 راي من ذهب الى انها مساوية الدلالة على الحدث و هو مذهب المنطقيين كما في شرح المطالع
 و اليه ذهب ايضا اهل البيان ولذا سميت ناقصة بمعنى قولك كان زيد قائما زيد متصف بالقيام
 في الزمن الماضي فهي قبيح لاخبارها و الاسناد بين اسمها و خبرها كما كان قبل دخولها و ليست
 مسندة الى احداثها و فيه ان الدلالة على الحدث لما عدا كان واضحة غاية الوضوح و الجمهور على
 ان لها حدثا و زمانا فان كان مثلا يدل على الحصول المطلق و الفائدة فيه التاكيد و المبالغة باعتبار انه
 يدل وضعها في نحو كان زيد قائما على حدث مطلق يعينه خبره كما ان خبره يدل على زمان مطلق
 يعينه كان و سميت ناقصة لانه لا تتم بمفعولها اي لتصير مركبا تاما يصح السكوت عليه حتى يكون الخبر
 تيدا فيه لتربية الفائدة اي ازبادة الفائدة بل المرفوع مسند اليه و المنصوب مسند يتم الحكم بهما و يفيد
 كان تقييده بمضمونه فان معنى كان زيد قائما زيد متصف بالقيام المتصف بالحصول في الزمان الماضي
 وقس على ذلك البواقى وهذا مشكل ايضا اذ لم يعهد فعل يقع في التركيب غير زائد ولا مؤكد وليس

موصفا إلى الشيء ولو قيل بأنها مسندة إلى اسمها وليست مقيدة للخبر لانتجته ولا يضر ائناد خبرها إلى الاسم لأنه قد عهد إلى الاسم بسند إليه شيئان كما في قولك ظن زيد قائما وجاء عمرو ضاحكا ونى الرضي تسمية مفعولها اسما أولي من تسميته فاعلا لأن الفاعل نى الحقيقة مصدر الخبر مضافا إلى الاسم لكنه سموة فاعلا جلي القلة ولم يسمو المنصوب بالمفعول بقاء على أن كل فعل لابد له من فاعل وقد يستغني عن المفعول وقال المولوي عصام الدين كما يسمى الاسم فاعلا واسما كذلك يسمى الخبر مفعولا وخبرا انتهى وقال السيد السند في حاشية المطول خبر كان شبيه بالمفعول ومندرج في نحوه إلا أنه ليس قيداً للفعل وشبهه بل الأمر بالعكس لأن الفعل الذي هو مسند صورة قيد للخبر الذي هو مسند حقيقة انتهى •

أفعال المقاربة قال بعض النحاة هي أفعال ناقصة لعدم تمامها بالمرنوع لكنها لما خصت بأحكام انفرادها بالذكر ولا يخفى ما فيه أن كل فرقة من الأفعال الناقصة مختصة بأحكام لا توجد في أخرى وقال المولوي عبد الحكيم وعندي أنها ليست ناقصة لأن المقصود نسبة الحدث أعنى القرب الذي هو مدلول مصادرها التي هي فاعلها وإن معناها لما كان قرب الفاعل عن الخبر لابد من ذكرهما لأن أفعال المقاربة موصولة لدنو الفاعل الخبر رجاء أو حصولا أو اخذاً فيه ألا ترى أن معنى عسى زيد أن يخرج قارب زيدن الخروج أو قرب عن الخروج ومعنى كان قرب ومعنى طفق اخذ ومجرد عدم التمام بالمرنوع لا يقتضي كونها ناقصة وإلا لكان جميع الأفعال الناقصة بل المتعدية ناقصة نعم لها اتصال وشبه بالناقصة ولذا قال في اللباب ويتصل بالأفعال الناقصة أفعال المقاربة انتهى وعرفت بما وضع لدنو الخبر رجاء أو حصولا أو اخذاً فيه والمراد بما الفعل واللام في لدنو للغرض لأن الدنو ليس تمام ما وضعت له لدخول النسبة والزمان في مدلولها أيضاً والظاهر أن اللام صلة الوضع والمراد ببيان المعنى المشترك الذي به تمايز من باقى الأفعال كما مر في تعريف الأفعال الناقصة والدنو الذي اعتقده المتكلم قد يكون سببه ومنشأ رجاء المتكلم وطمعه بحصول الخبر للفاعل وقد يكون جزؤه بأشرف الخبر على الحصول من غير أن يشرع فيه وقد يكون جزؤه بشروع الفاعل في الخبر والدنو يتنوع أنواعاً ثلاثة باعتبار منشأه وسبب حصوله في ذهن المتكلم والاول مدلول عسى في قولك عسى زيد أن يخرج فإنه يدل على قرب حصول الخروج لزيد بسبب أنك ترجو ذلك وطمعه لا أنك جازم به والثاني مدلول كان مكان في قولك كان زيد أن يخرج يدل على قرب حصول الخروج لزيد لجزمك بقرب حصوله والثالث مدلول طفق نطق في قولك طفق زيد أن يخرج يدل على قرب حصول الخروج لزيد بسبب جزم المتكلم بشروعه في الخبر أى فيما يقضى إليه بقوله رجاء أو حصولا أو اخذاً فيه منصوبات على المصدرية بحذف المضاف للنوع أى دنو رجاء ودنو اخذ فيه ويجوز أن يكون تمييزاً عن الدنو لكونها أنواعاً له قال ابن مالك في التسهيل أن أفعال المقاربة منها للشروع فيكون طفق وجعل واخذ وعلق ومنها للمقاربة فهو كان وكره ولوشك ومنها للرجاء فهو عسى وحرى

وقال شارحه سميت افعال المقاربة لان فيها ما هو للمقاربة من باب تسمية المجموع ببنفس افراده لان بعضها للشرح وبعضها للترجي واختارة الرضي هذا كله خلاصة ما في الفوائد الضيائية وحاشيته للمولوي عبد الحكيم •

فعل التعجب هو عند النحاة ما وضع لانشاء التعجب وقيل افعال التعجب كذا وقيل فعلا التعجب كذا فافراد الفعل بالنظر الى ان التعريف للجنس وجمعه بالنظر الى كثرة افراده وتثنيته بالنظر الى نوعي صيغته وعلى كل تقدير فالتعريف للجنس المفهوم في ضمن التثنية والجمع ايضا فالمراد بما الفعل فلا ينتقص الحمد بمثل لله درة لكن ينتقص بنحو قاتله الله من شاعر فانه تقول ذلك اذا تعجبت من شعر شخص فانه وضع لانشاء التعجب وليس بمحض الدعاء الا ان يقال ان مثل هذه الافعال ليست موضوعة للتعجب بل استعملت لذلك بعد الوضع بخلاف افعال التعجب فانها وان كانت في الاصل للاخبار الا انها وضعت لانشاء التعجب بالوضع الثاني او يقال المراد ما وضع لانشاء التعجب فحسب بحيث لا يستعمل في غيره وما ذكر فكثير اما يستعمل في الدعاء او المراد ما وضع لانشاء التعجب في نفس مصدر هذا الفعل وقاتله الله من شاعر وغيره ليس كذلك وله صيغتان ما اعمله وافعله به وهما غير متصيريتين نحو ما احسن زيدا واحسن بزيد •

افعال المدح والذم عند النحاة هي ما وضع لانشاء مدح او ذم فلم يكن مثل مدحته او ذمته منها لانه لم يوضع لانشاء وذلك لانك اذا قلت نعم الرجل زيد فانما تنشى المدح وتحدثه بهذا اللفظ وليس المدح موجودا في الخارج في احد الازمنة الثلاثة مقصودا بمطابقة بهذا الكلام اياه حتى يكون خبرا بل تقصد مدحه على شئ حاصل له خارجا بخلاف مدحته وذمته فان القصد فيه الاخبار بالمدح والذم والاعلام به موجودا في الزمان الماضي لقصد مطابقة هذا الكلام اياه وكذا مثل ما احسن زيدا ليس منها لانه وان كانت تفيد انشاء المدح لكنها ليست موضوعة له بل لانشاء التعجب وذلك يستلزم انشاء المدح والذم وكذا مثل الامر من مدحت وذممت لانها لانشاء طلب المدح والذم لانشاء المدح والذم والتمزم ان يكون فاعل افعال المدح والذم مضمرا مفسرا بذكر منصوبة موصفا باسم معرفة مجانس له يسمى مخصوصا بالمدح او الذم نحو نعم رجلا زيد وبئس رجلا عمرو او يكون مظهرا مفسرا بلام الجنس او مضافا اليه موصفا بالمخصوص نحو نعم الصاحب او صاحب القوم زيد كما في اللباب •

الفاعل هو عند النحاة ما اسند اليه الفعل او شبهه او قدم عليه على وجه قيامه به كما ذكر ابن

الصاحب والمراد بما الاسم حقيقة او حكما ليدخل فيه مثل قولهم اعجبني ان ضربت زيدا والمراد بالاسماء مجرد ثبوت شئ لشيء سواه كان اصلها ولا يشتمل اسناد الصفات الى الضمائر المستقرة المرفوعة فيها وسواء تضمنت خبره ادراك وقوعه او ادراك عدم وقوعه او طلب او انشاء ففي ما قام سلب الوقوع

لا حجب الاسناد وفي ان قام نرض الوقوع لا نرض الاسناد فلا حاجة في شمول التعريف لفاعل النفي والعرض
الى ما اشتهر من تكلف ان المراد بالاسناد اعم من الاسناد الجواب او نفيا محققا او مفروضا * ثم اعلم انه
ان اريد بالاسناد اعم من ان يكون بالامالة او التجميعية يشتمل الحد المعطوف والجدل فانه وان لم يكن
اسناد الفعل اليهما بالامالة لكنه اسناد اليهما بالتبع اذ ما هو بالامالة العطف على المصند اليه والابدال
منه ويتبعه الاسناد اليه بخلاف النعت والتاكيد والبيان فانها خارجة عن الحد اذ لا اسناد الى تلك التوابع
اصلا وان اريد به ما هو بالامالة فيخرج عن الحد جميع التوابع والفعل يشتمل التام والذات فان زيد في
كان زيد قائما فاعل كان كما ذهب اليه البعض وان قيل انه اسم كان كما ذهب اليه الاكثر فلا بد من
تخصيص الفعل بالتام والمراد بشبه الفعل ما يشبهه في العمل فيتناول الحد فاعل اسم الفاعل والصفة
المشبهة وافعل التفضيل واسم الفعل والمصدر والظرف والمنسوب كما ذهب اليه البعض حيث قال
العامل في الاسم المرفوع بعد الظرف هو الظرف لقيامة مقام الفعل الا ان في اطلاق الشبه على الظرف
خفاء فان المشهور فيه اطلاق معنى الفعل نفى تناول الحد فاعل الظرف خفاء واما على مذهب الجمهور
القائلين بان العامل فيه هو الفعل فلا اشكال اصلا لعدم تناول الشبه له وفي قوله و قدّم عليه اى قدم الفعل
او شبهه على ما اسند اليه احتراز عن زيد في زيد ضرب فانه فاعل مقدم على الفعل عند الكوفيين والمراد
بالقديم هو ما كان وجوبا ليخرج عنه المبتدأ المقدم عليه خبره نحو كرم من يكرمك فان قلت يجب تقديم
الخبر في نحو في الدار رجل قلت المراد وجوب تقديم نوعه وليس نوع الخبر مما يجب تقديمه بخلاف نوع
ما اسند الى الفاعل وقوله على جهة قياومه به اى اسنادا واقعا على طريقة قيام الفعل او شبهه به و
طريقة قياومه به ان يكون على صيغة المعلوم او على ما في حكمه كالفاعل والصفة المشبهة واحتراز بهذا القيد
عن مفعول ما لم يسم فاعله كزيد في ضرب زيد على صيغة المجهول على مذهب من لم يجعله داخلا في
الفاعل واما على مذهب من جعله داخلا فيه كصاحب المفصل فلا حاجة الى هذا القيد عنده بل
يجب ان لا يقيد به وانما لم يقل على قياومه به او قائما به لئلا يخرج نحو مات زيد و طال عمره لان الموت
ليس قائما بزيد وكذا الطول ليس قائما بعمره * فائدة * العامل في الفاعل الفعل او شبهه وقيل الاسناد
والاول اقوى لكونه اسرا لفظيا والاسناد ضعيف لكونه معنويا *

المفعول لغة الشيء المحدث مشتق من الاحداث ويعبر عنه بالفارسية بكردة شدة * وفي اصطلاح
اللغة اسم قرن بفعل لفائدة ولم يسند اليه ذاك الفعل وتعلق به تعلقا مخصوصا والمراد من الفعل
اعم من الحقيقي والحكمي وقيد لم يسند لخراج مفعول ما لم يسم فاعله لانه ليس مفعولا اصطلاحا و
تسميته بالمفعول باعتبار ما كان اى باعتبار انه كان في الاصل مفعولا اصطلاحيا والمراد بالتعلق بالمخصوص
هو كونه جزء مدلوله او محمله او ظرفه او علته او مصاحب معمله فخرج التمييز والحال والمصنعي

هكذا يستفاد من عبد الغفور وحاشيته للمولوي عبد الحكيم وهو عندهم خمسة انواع * الأول
المفعول المطلق ويسمى حدثا وحدثانا فعلا ايضا كما في الارشاد ومصدرا ايضا قال في المفصل المفعول
المطلق هو المصدر سمي بذلك لان الفعل يصدر عنه ويسميه سيبويه الحدث والحدثان وربما سماه
الفعل انتهى وهو اسم ما فعله فاعل فعل مذكور بمعناه والمراد بما الاثر الحاصل بالمصدر لا المعنى المصدرى
فان المفعول هو الاثر مثلا الضرب الذي هو عبارة عن الكيفية المخصوصة مفعول الفاعل بواسطة الضاربة
الى احدث الضرب والمعنى المصدرى المنسوب الى الفاعل الذي هو مدلول الفعل وشبهه اعم من
ان يكون صادرا عنه او لا بل يكون معنى قائما به فيشتمل التأثير والتاثر فلا يرد طال طولا فان الطول
الذي يعبر عنه بالفارسية بدراسي حاصل بمصدر الفعل الذي يعبر عنه بدراس شدن و ان لم يكن مفعولا
بمعنى الحدث والموجد وكذا لا يرد مات موتا ونحوه ولذا قيل المراد بفعل الفاعل اياه قياصه به بحيث
يصح اسناده اليه وكذا لا يرد نحو زيد ضارب ضربا فان المراد بالفعل اعم من ان يكون فعلا او معناه والمراد
بالفاعل اعم من الحقيقي والحكمي فدخل في الحد ضرب زيد ضربا على صيغة المجهول وزيادة لفظ الاسم
تفيدة على ان المفعول المطلق م. اقسام اللفظ اما تخصيص تلك الزيادة في هذا التعريف دون تعاريف
سائر المفاعيل فمن التفتنن في البيان والتقليل في الكلام فلا تغفل ويدخل فيه المصادر كلها ومذكور صفة
للفعل وهو اعم من ان يكون مذكورا حقيقة نحو ضربت ضربا وانا ضارب ضربا او حكما نحو فضررب الرقاب
وخرج به المصادر التي لم يذكر فعلها لا حقيقة ولا حكما نحو الضرب واقع على زيد وقولهم بمعناه صفة
ثانية للفعل وليس المراد به ان الفعل كائن بمعنى ذلك الاسم بل المراد انه مشتمل عليه اشتمال الكل
على الجزء فخرج به تاديبا في قولك ضربته تاديبا فانه و ان كان مما فعله فاعل فعل مذكور لكنه ليس بمعناه
وكذا خرج مذل كرهت كراهتي فان الكراهة لها اعتباران احدهما كونها بحيث قامت بفعل الفعل المذكور
واشتق منها فعل اسند اليها وحينئذ مفعول مطلق وثانيهما كونها بحيث وقع عليها فعل الكراهة وحينئذ
مفعول به هذا ووجه تسميته بالمفعول المطاق صحة اطلاق صيغة المفعول عليه من غير تقييده بالباء او في او مع
ار اللام بخلاف سائر المفاعيل وتسميته بالفعل اما من باب اطلاق الكل و ارادة الجزء لان المصدر جزء الفعل
واما بآداة المعنى اللغوي وتسميته بالحدث والحدثان ظاهر * التقسيم * المفعول المطلق تسمان مبهم
وموقت فالمبهم هو ما لا تزيد دلالة على دلالة الفعل اى يكون مدلوله هو مدلول الفعل اى الحدث
بلا زيادة شئى عليه من وصف او عدد سواء كان منصوبا بمثله اى بالمصدر او بفرعه كالفعل واسم الفاعل
واسم المفعول سمي مبهما لعدم تبين نوع او عدد وهو لا محالة يكون التوكيد عامله نحو ضربت ضربا ولا يثنى
ولا يجمع لدلالته على الماهية من حديث هي هي والموقت ويسمى محذورا ايضا هو ما يزيد معناه على
معنى عامله سواء كان للذوق وهو المصدر الموصوف سواء كان الوصف معلوما من الوضع نحو رجح القهقري

او من الصفه مع ثبوت الموصوف نحو جلست جلوسا حسنا او مع حذفه نحو عمل صالحا اى عملا صالحا او من كونه اسما صريحا متبدا كونه بمعنى المصدر لفظه نحو ضربته انواعا من الضرب او الاضامة نحو ضربته اشد ضرب او من كونه مثلى او مجموعا لبيان اختلاف الانواع نحو ضربته ضربتين اى مختلفتين او من كونه معرفا بلام العهد نحو ضربت الضرب عند الاشارة الى ضرب معروف او كان للعدد اى المرة وهو الذي يدل على عدد المرات معينا كان العدد اولا سواء كان العدد معلوما من الوضع نحو ضربت ضربة او من الصفه نحو ضرب ضربا كثيرا او من العدد الصريح المميز بالمصدر نحو ضربته ثلث ضربات او غير المميز به نحو ضربته الفا او من الآلة الموضوعة موضع المصدر نحو ضربته موطا و سوطين واسواط فان تذكى الآلة و جمعها لاجل تذكى المصدر و جمعه لقيامهما مقامه فيكون الاصل فيه ضربت ضربا بسوط و ضربتين بسوطين وضربات باسواط و ايضا المصدر اما متصرف وهو ما لم يلزم فيه النصب على المصدرية كضرب و قعود و غير متصرف وهو ما لم يلزم فيه النصب على المصدرية ولا يقع فعلا ولا مفعولا ولا مجرورا بالاضافة او حرف الجر نحو سبحان الله و معاذ الله و عمرك الله و يجب حذف فعل هذا المصدر الغير المتصرف كما يجب حذف فعله اذا وقع المصدر مضمون جملة لا محتمل لها غيره اى غير ذلك المصدر نحو له علم الف درهم اعترانا او وقع مضمون جملة لها محتمل غيره نحو زيد قائم حقا و الاول يسمى تأكيدا لنفسه لاتحاد مدلول المصدر و الجملة فيكون بمنزلة تكرير الجملة فكانه نفسها و كانها نفسة و الثاني يسمى تأكيدا لغيره لانه ليس بمنزلة تكرير الجملة فهو غيرها و هذا عند المتأخرين فان ميبويه يسمى الاول اى التاكيد لنفسه بالتاكيد الخاص و يسمى الثاني اى التاكيد لغيره بالتاكيد العام كما ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية الفوائد الضيائية و الثاني المفعول فيه وهو ما فعل فيه فعل مذكور من زمان او مكان كذا ذكر ابن الحاجب و يسمى ظرفا ايضا و قد سماه الكوفيون محلا و المراد بالفعل الحدث و بذكرة اعم من ان يكون مذكورا تضمنا في ضمن الفعل الملفوظ او المقدر او شبهه كذلك او مطابقة اذا كان العامل مصدرا كذلك او اسم مصدر او التزاما نحو قتلته يوم الجمعة اى ضربته ضربا شديدا فيه او ماله لمح الى المعنى و ان لم يكن مدلول التزاميا اى لازما ذهنيا نحو زيد اسد في بيته وقوله ما فعل فيه فعل شامل لاسماء الرمان و المكان كلها سواء ذكر الفعل الذي فعل فيهما اولا و قوله مذكور يخرج منهما ما لا يذكر فعل فعل فيه كيوم الجمعة يوم طيب فانه و ان كان فعل فيه فعل لا محالة لكنه ليس بمذكور و قيد الحديثية معتبر في الحد اى المفعول فيه اسم ما فعل فيه فعل مذكور من حيث انه فعل فيه فعل مذكور فخرج مثل شهدت يوم الجمعة فان ذكر يوم الجمعة فيه ليس من حيث انه فعل فيه فعل مذكور بل من حيث وقع فيه فعل مذكور لكنه لا يحتاج حينئذ الى قيد مذكور الا لزيادة تصريح المعرف وقوله من زمان او مكان بيان لما اشارة الى حصر المفعول فيه في القسمين وليس من الحد قال ابن الحاجب و شرط نصبه تقدير في فجعل المفعول فيه ضربين ما يظهر فيه في

وما يقتضيه في قال شارحه وهذا خلاف اصطلاح القوم فانهم لا يطلقونه الا على المنصوب بتقدير في واما
المجذور بها فهو مفعول به بواسطة حرف الجر لا مفعول فيه فيزداد على مذهبهم قيد تقدير في في الحد
وروجه تسميته بالمفعول فيه ظاهر واما يسمى بالظرف تشبيها له بالوائي التي تحمل فيها الاشياء واما
حماه الكونديون بالمثل لاجل الانفعال فيه وما يتعلق بهذا سبق في لفظ الظرف في فصل الفاء من باب الظاء
المعجمة و الثالث للمفعول له وهو ما فعل لاجله فعل مذكور كذا ذكر ابن الحاجب نقوله لاجله اى
لقصد تحصيله او بسبب وجوده احتراز عن سائر المفاعيل و المراد بالفعل الحدث و بكونه مذكورا اعم من
الحقيقي والحكمي فلا يخرج عنه تاديبا في جواب من قال لم ضربت زيدا نقوله مذكور احتراز عن مثل
اعجبني التاديب والمعنى ان المفعول له اسم ما فعل لاجله فعل مذكور سواء كان لقصد تحصيله بان
يكون سببا غائبا كما في ضربه تاديبا او بسبب وجوده بان يكون سببا باعنا كما في تعدت عن الحرب
جبنا ثم اعلم ان هذا التعريف شامل لما كان مجرورا باللام ايضا وهذا خلاف اصطلاح القوم ايضا ثم الزجاج
ينكره ويقول انه مصدر من غير لفظ فعله فالمعنى حينئذ في المثالين المذكورين ادبته بالضرب تاديبا و
جبنته في القعود عن الحرب جبنا ورد بان صحة تاويله بنوع لا تدخله في حقيقته الا ترى الى صحة
تاويل الحال بالظرف من حيث ان معنى جاء زيد راكبا جاء زيد في وقت الركوب لا يخرج عن كونه
حالا والرابع المفعول معه وهو المذكور بعد الواو لمصاحبته معمول فعل افعا او معنى كذا ذكر ابن الحاجب
اى المذكور بعد الواو التي بمعنى مع فخرج به سائر المفاعيل و الذي ذكر بعد غير الواو كالفاء و مع
و المراد بمصاحبته لمعمول فعل مشاركتة له في ذلك الفعل في زمان واحد نحو سرت وزيدا او مكان واحد
نحو لو تركت الذاقة و فصليتها لوضعها و اللام الجارة متعلقة بمذكور اى يكون ذكره بعد الواو لاجل مصاحبته
معمول فعل و المعمول اعم من ان يكون فاعلا او مفعولا كما سبق في المثالين ولذا لم يقل لمصاحبته لفاعل
فعل كما قاله البعض و المراد بالفعل اعم من ان يكون فعلا اصطلاحيا او شبهه فمثال الفعل الاصطلاحي اللفظي
قد سبق و مثال الشبه نحو زيد ضاربك وعمرو و مثال الفعل المعنوي مالک وزيدا اى ما تصنع أعلم ان
منهجه الجمهور ان العامل في المفعول معه الفعل بتوسط الواو و قيل العامل فيه الواو و قيل نحو لابس
مضمير بعد الواو و الخامس المفعول به وهو ما وقع عليه فعل الفاعل كذا ذكر في اكثر الكتب و المراد من
الفعل اعم من ان يكون فعلا او شبهه و من الوقوع في عرفهم هو التعلق المعنوي وهو تعلق فعل الفاعل
بشيء لا يتعلق الفعل بدون تعقل ذلك الشيء و ليس المراد بالوقوع الامر الحسي اذ ليس كل الانفعال
بواقعة على مفعولها نحو علمت زيدا وعلى هذا يدخل في التعريف الجار و المجرور ولذا قسموه الى ما
هو بواسطة الحرف و الى ما هو بغير واسطة و ان كان مطلق المفعول به لا يقع عليه في اصطلاحهم كما في
العباب و في الفوائد الضيائية المراد بوقوع فعل الفاعل عليه تعلقه به بلا واسطة حرف فانهم يقولون في ضربت

زَيْدًا أَنْ الضَّرْبَ واقع غاي زيد ولا يقولون في مَرَرْتُ بِزَيْدٍ أَنَّ المَرُورَ واقع عليه بل متلبس به انتهى ولعل هذا مذهب ابن الحاجب مخالفًا لمذهب الجمهور كما أشار إليه هذا الشارح في تعريف المفعول فيه والمفعول له فخرج سائر المفاعيل فانها وان تعاقب بها الفعل لكن لا يتوقف تعقله على تعقلها كما مر تحقيقه في تعريف المتعدي قيل يرد عليه ظرف الزمان لان الزمان مما يتعلق به الفعل بحيث لا يعقل الا به واجيب بان الزمان لازم لوجود الفعل دون تصور ماضية فيتوقف عليه وجود الفعل لازما كان او متعديا لا تعقل ماهيته بخلاف المفعول به فانه مما يتوقف عليه تصور ماهية الفعل كضربت زيدا فان الضرب استعمال آلة التاديب في محل قابل للايلاء وهو كما لا يتصور بدون من يستعمل تلك الآلة وكذلك لا يتصور بدون ذلك المحل قيل اذا اريد بالونوع التعاقب يخرج من الحد زيد في ضربت زيدا حيث لا يتوقف عليه تصور الضرب بل هو متوقف على شخص ما يصلح للمضروبة واجيب دانه بتوقف عليه تصور الضرب على البدلية وان لم يتوقف عليه بالتعين وكذا يخرج الحال والتميز المستثنى لذاك مال ابن الحاجب في امالي الكافية او اقتصر على قولهم ما يقع عليه الفعل لكان ادنى وما يتوهم من ان ذكر الفاعل ههنا يفيد اخراج مفعول مالم يسم فاعله فامد من وجهين احدهما ان مفعول مالم يسم فاعله ما رفع عليه فعل الفاعل لان مواك ضرب زيد معلوم فيه انك اردت فعل فاعل وانما حذفته بوجه من الوجوه فقد اشتركا جميعا في انهما وقع عليهما فعل الفاعل واذ اشتركا لم يخرج ذكر الفاعل احدهما دون الآخر الثاني ان المراد تحديدهما ولذلك يسمى كل واحد منهما مفعولا به على الحقيقة فلا يستقيم ان يزداد لفظ يقصد به اخراج احدهما مع كونه مرادا ولذلك يقال اذا حذف الفاعل و اقيم المفعول به مقامه يجب ان يعدل من النصب الى الرفع وهذا تصرح بانه مفعول به وان النصب والرفع جائزان يعتوران عليه وهو على حاله من كونه مفعولا به انتهى والقول باطلاق المفعول عليه مجازا باعتبار ما كان مما يادى عنه تعريقه ثم تعريفه المفعول به بغير واسطة حرف الجر كضربت زيدا هو الفارق بين المتعدي من الافعال وغيره ويكون واحدا فصاعدا الى الثلاثة والمفعول به بواسطة حرف الجر يسمى بالظرف ايضا لمشابهة الظرف في احتياجه الى تضمن الفعل احتياج الظرف اليه * فائدة * يحذف عامله وجوبا قياسا في مواضع منها الاغراء ومنها التحذير ومنها المنادى ومنها المنصوب على انسداد المدح او الذم او الترحم ومنها باب الاختصاص

مفعول مالم يسم فاعله اى مفعول فعل او شبه فعل لم يذكر فاعله هو عند النحاة مفعول حذف فاعله و اقيم هو مقامه اى اقيم ذلك المفعول مقام الفاعل في كونه مسندا اليه الفعل او شبهه مقدما عليه جاربا مجرأه في كل ماله اى للفاعل من الرفع لفظا او معنى والتذلل منزلة الحر منه و قدّم الاستغناء و تجب الاقامة على وجه لا يخرج عن المفعولية فقوام حذف فاعله شامل لمفعول المصدر فمضروب فاعله و لمفعول الفعل المحذوف فاعله و قولهم اقيم الى آخره يخرج ذلك وكذا يخرج نحو انبت

الربيع البقل لأنه ليستفاد منه مفعولية الربيع بخلاف ضرب يوم الجمعة فإنه يستفاد منه مفعولية يوم الجمعة وشرطه في الحذف والإقامة إذا كان عامله فعلا أن تغير صيغة الفعل إلى المجهول ولا يسند إلى المفعول له و لوضع اللام ولا معه ولا غير المنصرف من الظروف والمصادر ولا مبهم الظروف الموصوفا ولا المصادر المؤكدة وعن سيدويه جوازه كقيم وقعد بالاسناد إلى المصدر المدلول عليه بالفعل وقيل ان المصدر و ظرفي الزمان والمكان انما يسند الفعل اليهما لما استمر فيهما من الاتساع والجرء مجرى المفعول به في قولهم ضرب ضربة واليوم قمته واسناد الفعل اليهما مجاز لا حقيقة ولا إلى ثاني باب علمت وثالث باب علمت وفي رأى يجوز عند الأمن من اللبس هذا البحث كله يستفاد من شرح الكافية واللب والمباب والمفصل وغيرها •

فصل الميم • التفخيم بالخاء كالنصريف هو الفتح كما مر في فصل الحاء المهملة قالوا يستحب قراءة القرآن بالتفخيم لحديث الحاتم نزل القرآن بالتفخيم قال الحليمي معناه انه يقرأ على قراءة الرجال ولا يخضع الصوت فيه كلام النساء قال ولا يدخل في هذا كراهة الإمالة التي هي اختيار بعض القراء • وقد قال يجوز ان يكون القرآن نزل بالتفخيم فرخص مع ذلك في إمالة ما تحسن امالته و يقابل التفخيم الترفيق كذا في الاتفاق •

المفهوم هو عند المنطقيين ما حصل في العقل اي من شأنه ان يحصل في العقل سواء حصل بالفعل او بالقوة بالذات كالكلية او بالواسطة كالجزئي وهذا عذد من يقول ان صور الجزئيات الجسمانية مرتسمة في النفس الفاطقة الا ان ارتسامها فيها بواسطة الآلات اي الحواس وأما من يقول بانها مرتسمة في الآلات لا في النفس فيفسر المفهوم بما حصل عند العقل لا في العقل صرح به السيد السند ثم المفهوم والمعنى متحدان بالذات فان كلا منهما هو الصورة الحاصلة في العقل او عذده مختلفان بامتياز القصد والحصول فمن حيث انها تقصد باللفظ سميت معنى ومن حيث انها تحصل في العقل سميت بالمفهوم هكذا يستفاد من بديع الميزان والصادق الحلواني وغيرهما وعند الأصوليين خلاف المنطوق وهو ما دل عليه اللفظ لاني محل النطق بان يكون حكما بغير المذكور وحالا من احواله كما يجيى في فصل القاف من باب الفون وهو ينقسم إلى مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة لان حكم غير المذكور اما موافق لحكم المذكور نفيا لو اثباتا اولا والأول مفهوم الموافقة وهو ان يكون المسكوت عنه وهو المسمى بغير محل النطق موافقا في حكم للمذكور المسمى بمحل النطق ويسمى نحوى الخطاب ولحن الخطاب هذا عند الشافعي رحمه الله تعالى واما الحنفية فيصمون دالة النص مثاله قوله تعالى ولا تقل لهما اف فعلم من حال التأنيف وهو محل النطق جبال الضرب وهو غير محل النطق مع الاتفاق وهو اثبات الحكم فيهما وقوله تعالى ان من اهل الكتاب من لم يامنه بقنطار يوده اليك فعلم منه عدم تادية مانوق الدينار فمفهوم الموافقة نهي بالادنى على الاهل كالتفخيم

بالتخفيف على ما غرقه وهو الضرب أو بالأعلى على الأدنى كالتبذير بالقذطار على ما دونه فلا عبرة في مفهوم الموافقة بالمساراة هكذا في العسدي وحاشيته للسيد السند لكن في الاتقان مفهوم الموافقة هو ما يوافق حكمه المنطوق فإن كان أولى يسمى نحوى الخطاب كدلالة فلا تقل لهما أف على تحريم الضرب لأنه أشد وإن كان مساوياً يسمى لحن الخطاب أي معناه كدلالة أن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً على تحريم الإحراق لأنه مسار للكل في الاتلاف انتهى والثاني مفهوم المخالفة وهو أن يكون المسكوت مخالفاً للمذكور في الحكم اثباتاً ونفيًا ويسمى دليل الخطاب وسماء الحنفية تخصيص الشيء بالذكر كما في كشف البؤدرى وهو انقسام الأول مفهوم الصفة مثل في الغنم السائمة زكوة يفهم منه أنه ليس في المعلوفة زكوة والثاني مفهوم العدد الخاص مثل فاجلدوهم ثمانين جلدة يفهم أن الزائد على الثمانين غير واجب ومنه مفهوم الاستثناء مثل لا إله إلا الله ومفهوم أنما مثل أنما الأعمال بالذيات ومفهوم الحصر مثل العالم زيد وصاحب الاتقان أدخل مفهوم العدد في مفهوم الصفة حيث قال مفهوم الموافقة أنواع مفهوم صفة نعمًا كان أو حالاً أو ظرفاً أو عدداً ومثل للعدد بقوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة أي لا أقل ولا أكثر والثالث مفهوم الشرط مثل وإن كن أولات حمل فاجلن إن يضرهن حملهن يفهم أنهن إن لم تكن أولات حمل فاجلن بخلافه والرابع مفهوم الغاية مثل لا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره أي فإذا نكحته تحل للأول الخامس مفهوم الاسم وهو نفي الحكم عما لم يتناول الاسم مثل في الغنم زكوة منتفياً من غير الغنم وسماء الحنفية بتخصيص الشيء باسمه العلم كما حموا مفهوم الصفة بتخصيص الشيء بالصفة وكما سموا مفهوم الشرط بتخصيص الشيء بالشرط وتعليقه به وعلى هذا القياس • فائدة • مفهوم المخالفة أم يعتبره الحنفية والشافعية اعتبره وفي جامع الرموز في بيان الوضوء مفهوم المخالفة كمفهوم الموافقة معتبر في الرواية لاختلاف لكن في اجارة الزاهدي أنه غير معتبر والحق أنه معتبر إلا أنه أكثرى لا كلي كما في حدود النهاية وغيرها •

الاستفهام هو عند أهل العربية من أنواع الطلب الذي هو من أقسام الإشاء وهو كلام يدل على طلب فهم ما اتصل به أداة الطلب فلا يصدق على أهم فإن المطلوب به طلب فهم ما اتصلت به لأن أداة الطلب صيغة الأمر وقد اتصلت بالفهم وليس المطلوب به طلب فهم الفهم بخلاف زيد قائم فإن المطلوب به طلب فهم مضمون زيد قائم وسمي استفهاماً لذلك وهذا الطلب على خلاف طلب سائر الآثار من الفواعل فإن العلم في علمني مطلوب المتكلم وهو أثر المعلم لكن يطلب فعله الذي هو التعاليم ليعترتب عليه الأثر وكذا في اضرب زيدا المطلوب مضروبية زيد وطلب من الفاعل التأثير ليعترتب عليه الأثر وفي زيد قائم يطلب نفس حصول قيام زيد في العقل لأن الأداة إنما اتصلت بقيام زيد بخلاف علمني فإن الأداة فيه متصلة بالتعليم كذا في الأطول وفي الاتقان ولكن الاستفهام طلب ارتسام مורה ما في الخارج في الذهن لزم أن لا يكون حقيقة إلا إذا صدر عن شاك يصدق بإمكان الإعلام فإن غير الشاك

اذا استفهم يلزم منه تحصيل الحاصل واذا لم يصدق بامكان الاعلام انقضت ناشئة الاستفهام قال بعض الائمة
وما جاء في القرآن على لفظ الاستفهام فانما يقع في خطاب على معنى ان مخاطب عنده علم ذلك
الاثبات او النفي حاصل انتهى •

فصل النون • الفتنة بالكسر وسكون المثناة الفوقانية هي ما يتبين به حال الانسان من الخير
والشر وهي في الاصل اذبة الذهب في البوتقة بالذار ليظهر عياره كذا في بحر المعاني في تفسير قوله
تعالى انما نحن فتنة في سورة البقرة •

الفتنة بالكسر وسكون الطاء المهملة هي الفهم • وفي الصحاح هي كالفهم وقد تفسر ايضا بجودة تهتبي
النفس لتصور ما يريد عليها من لغير وهذه قد تكون جبالية وقد تكون مكتسبة كما ان عدم الفتنة قد يكون
جبليا وقد يكون عارضا ولو اريد بالفهم ما هو مبدأ صار مآل المعنيين واحدا هكذا يستفاد من بعض
حواشي شرح المطالع في الخطبة ويعالها الغباوة وهي عدم الفتنة كما في القاموس كذا في الاطول وسبق
ما يتعلق بهذا في لفظ الذكاء في باب الدال المعجمة •

الاثنان بالنون من باب الامتعال هو عند الباغاء الاثنان بكلام بفتين مختلفين كالجمع بين الفخر
والتعزية نحو كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاکرام فانه تعالى عزى جميع المخلوقات من
الانس والجن والملائكة وسائر اصناف ما هو قابل للحياة وتمدح بالبقاء بعد فناء الموجودات في عشر الفاظ
مع وصفه ذاته بعد انفراده بالبقاء بالجلال والاکرام سبحانه وتعالى ومنه ثم نجى الذين اتقوا الآية جمع
فيها بين هذاه وعزاه كذا في الاتقان في نوع بدائع القرآن •

فصل الواو • الفتوة بضم الفاء والمثناة الفوقانية وتشديد الواو جوانمردي كما في المنتخب
وهي عند السالكين كف الاذى وبذل الذدى وترك الشكوى وقال علي بن ابي بكر الهوازي ان
اصل الفتوة ان لا ترى من الدنيا لنفسك فضلا واحدا وقال اهل التفسير هي كسر الصم في قصة الخليل
عن بعض قومه قالوا سمعنا فتى يذكرهم يقال له ابراهيم فصم كل انسان نفسه فمن خالف هواه فهو فتى
على الحقيقة كذا في خلاصة السلوك •

الافتناء هو عند الاصوليين والفقهاء مقابل الاجتهاد والمستفتي خلاف المفتي والمفتي هو
الفقيه فان لم نقل بتجزى الاجتهاد وهو كونه مجتهدا في بعض المسائل دون بعض نكل من ليس مجتهدا
في الكل فهو مستفت في الكل وان قلنا بتجزى الاجتهاد فالامر واضح ايضا فانه مستفت فيما ليس
مجتهدا فيه مفت فيما هو مجتهد وبالأجملة فالمفتي والمستفتي انما يكونان متقابلين ممتدعي الاجتماع عند
اتحاد متعلقهما واما اذا اعتبر كونه مفتيا في حكم مستفتيا في حكم اخر فلا وافتناء في المسائل العقلية
على القول الصحيح كجوب العلم بها بالنظر والاستدلال هكذا في العضدي وبعض حواشيه والمفتي الماهر

هو الذي لا يبالى ان يحرم حلالا او بالعكس فيعلم الناس حيلة باطلة كتعليم الرجل والمرأة ان يرتد فيسقط منه الزكوة او تبدين من زوجها كما في الذخيرة نكل حيلة تودي الى الضرر لم تجز في الديانة وان جز في الفتوى كذا في جامع الرموز في كتاب الحجر *

فصل الهاء * الفقه هو اهم علم من العلوم المدونة وهو العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية والفقيه من اتصف بهذا العلم وهو المجتهد قال المحقق التفتازاني في حاشية العنبري ظاهر كلام القوم انه لا يتصور فقيه غير مجتهد ولا مجتهد غير فقيه على الاطلاق نعم لو اشترط في الفقه التيهو لجميع الاحكام وجوز في مسألة دون مسألة تحقق مجتهد ليس بفقيه وقد شاع اطلاق الفقيه على من يعلم الفن وان لم يكن مجتهدا انتهى وقد يطلق الفقه على علم النفس بآمالها وما عليها فيشتمل جميع العلوم الدينية ولذا سمي ابو حنيفة رحمه الله الكلام بالفقه الاكبر وقد مر ذلك مستوفى في المقدمة *

فصل الياء * الفدية بالكسر وسكون الدال اهم من الفداء بمعنى البدل الذي يخلص به عن مكروه يتوجه اليه كما في الكشف كذا في جامع الرموز * وفدائي در اصطلاح عاشقان عاشق جان باز را گویند كه خود را فدای سر معشوق پروانه وار دارد كذا في كشف اللغات *

النفسى بالشين المعجمة لغة الاتساع وفي اصطلاح القراء انتشار الريح في الفم حتى يتصل بمخرج الطاء المعجمة وبذلك عرف وجه تسمية حرف الشين المعجمة متفشيا كذا في الدقائق المحكمة *

الغناء بالكسر والنون ومد الالف كذا في خانة ومنه فناء البيت كذا في الصراح وفي جامع الرموز والبرجندي ما حاصله ان الغناء بالكسر معمة امام البيت وقيل ما امتد من جوانبه كما في المغرب واما فناء المصر فالمختار في تعريفه شرعا عند صاحب المحيط والخلاصة وغيرهما هو موضع اتصل بالمصر معتدا ومهيئا لمصالحة من ركض الخيل وجمع العساكر والخروج للرمي وصلوة الجنازة ولم يشترط بعضهم الاتصال بالمصر فقدره بغلوة يعنى يك ذير برتاب وبعضهم بثلثة اميال وبعضهم بمنتهى صوت المؤذن وبعضهم بفرسخين وفي المضمرات المختار للفتوى قول محمد انه بقدر فرسخ *

الغناء بالفتح والمد عند الصوفية عدم شعور الشخص بنفسه ولا بشي من لوازم نفسه ففناء الشخص عن نفسه عدم شعوره وفناؤه عن محبوبة باستهلاكه فيه كذا في الانسان الكامل في باب الارادة وقال المولوي عبد الحكيم في حاشية عبد الغفور معنى الغناء في اصطلاح الصوفية تبديل الصفات البشرية بالصفات الالهية دون الذات فكما ارتفع صفة قامت صفة الهية مقامها فيكون الحق سعه وبصره كما نطق به الحديث وكذلك حال الغناء في النبي والشيوخ انتهى وقال عبد اللطيف في شرح المننوي الغناء عند الصوفية سقوط الاوصاف المذمومة والبقاء ثبوت النعمت المحمودة وقيل الغناء صفة الكون وما كان لاجل الكون والبقاء صفة الكون وما كان لاجل المكون انتهى ودر توضيح المذاهب

گوید فناء نزد ارباب سلوك مبارزت از نهايت سير في الله چه مير الى الله وقتي منتهي شود كه بنده باديۀ وجود را بقديم مدق يكبارگي قطع كند و سير في الله وقتي منتهى شود كه بنده را بعد از فناء مطلق ذاتي مطهر از آلايش حدثان ارزاني دارد تا بدان در عالم اتصاف باوصاف الهي و تخلق باخلق رباني ترقى كند انتمى و در مجمع السلوك آر الفناء هو الغيبة عن الاشياء راما كما كان فناء موسى حين تجلى ربه للجبل جعله دكا و خر موسى صعبا أبو سعيد خراسي ميگويد علامة الفاني ذهاب حظه من الدنيا و الآخرة الا من الله تعالى و البقاء الذي يعقبه هو ان يغني عماله و يبقى بما لله تعالى و قال بعضهم البقاء مقام النبيين صلوات الله عليهم اجمعين فجملة الفناء و البقاء ان يغني عن حظوظه و يبقى محظوظ غير و فناء متنوع است فناء از خلق و فناء از خود و از هواها و فناء از ارادت و هر يكي را علامتهاست شيخ عبد القادر گيلاني رحمه الله در فتوح الغيب فرموده اند و علامة فنانك عن الخلق انقطاعك عنهم و من التردد اليهم و الياس بما لديهم و علامة فنانك عنك و من هواك ترك التكسب و القلق بالمصيب في جلب النفع و دفع الضرر كما كنت مغيبا في الرحم و كونك طفلا رضيعا في المهد و علامة فناء ارادتك بفعل الله تعالى انك لا تريد اذا قط و لا يكون لك غرض و لا يقف لك حاجة و صرام بل لا تريد مع ارادة الله تعالى سواها بل يجري فعل الله فيك فتكون انت ارادة الله و فعله ساكن الجوارح مطمئن الجذان مشروح الصدر منور الوجه غنيا عن الاشياء بخالقها بقلبك كيف يشاء و في مجمع السلوك ايضا في موضع آخر الفناء عندهم هو ان لا ترى شيئا الا الله و لا تعلم الا الله و تكون ناسيا لنفسك و لكل الاشياء سوى الله معد ذلك يتراعى لك انه الرب اذ لا ترى و لا تعلم شيئا الا هو فتعتقد انه لا شئ الا هو فتظن انك هو فتقول انا الحق و تقول ليس في الدار الا الله و ليس في الوجود الا الله و در كشف اللغات ميگويد راه فنا در اصلاح عاشقان راه عشق را گویند و ذاكر آن راه ذكر را گویند *

باب القاف فصل الالف • القرأة بالكسر و تخفيف الراء المهملة هي عند القراء ان يقرأ

القرآن سواء كانت القرأة تلاوة بان يقرأ متتابعاً او اداء بان ياخذ من المشايخ و يقرأ كما في الدقائق المحكمة قال في الاتقان في نوع معرفة العالي و النازل قسم القراء احوال الاسناد الى قرأة و رواية و طريق و وجه فالخلاف ان كان لاحد الائمة السبعة او العشرة او نحوهم و اتفقت عليه الروايات و الطرق هذه فهو قرأة و ان كان للمراعي عنه فهو رواية و ان كان لمن بعده فنا لا فطريق الا على هذه الصفة مما هو راجع الى تبيين القاري نوجه انتهى *

القرآن بالضم اختلف فيه فقيل هو اسم علم غير مشتق خاص بكلام الله فهو غير مهموز و به قرأ ابن

كثير و هو مروى عن الشافعي و قيل هو مشتق من قرئت الشئ بالشئ سمي به لقران السور و الآيات و المعروف فيه و قال القراء هو مشتق من القرائن و على كل تقدير فهو بلا همزة و نونه أصلية و قال الزجاج

هذا وهو الصحيح ان ترك الهمزة فيه من باب التخفيف ونقل حركة الهمزة الى الصاكن قبلها واحذف القائلون بانه مهموز فقل هو مصدر لقرأت سمي به الكتاب المقرر من باب تسميته بالمصدر وقيل هو وصف على فعلا مشتق من القرء بمعنى الجمع كذا في النقصان قال اهل السنة والجماعة القرآن وسمى بالكتاب ايضا كلام الله تعالى غير مخلوق وهو مكتوب في مصاحفنا محفوظ في قلوبنا مقرو بالسنتنا مسموع بأذاننا غير حال فيها اي مع ذلك ليس حال في المصاحف ولا في القلوب واللسنة والآذان لان كلام الله ليس من جنس الحروف والاصوات لانها حادثه وكلام الله صفة ازلية قديمة منافية للسكوت الذي هو ترك التكلم مع القدرة عليه والآلة التي هي عدم مطاوعة الآلات بل هو معنى قديم قائم بذات الله تعالى يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه ويحفظ بالنظم المخيل ويكتب بنقوش واشكال موضوعة للحروف الدالة عليه كما يقال النار جوهر محرق يذكر باللفظ ويكتب بالفلم ولا يلزم منه كون حقيقة النار صوتا وحرما وتحقيقه ان للشئ وجودا في الازهان ووجودا في الكتابة فالكثابة تدل على العبارة وهي على ما في الازهان وهو على ما في الاعيان فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم كقولنا القرآن غير مخلوق فالمراد حقيقته الموجودة في الخارج وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات يرد به الالفاظ المنطوقة المسموعة كقولك قرأت نصف القرآن او المخيلة كقواك حفظت القرآن او الاشكال كقولك يحرم للمحدث مس القرآن ثم الكلام القديم الذي هو صفة لله تعالى يجوز ان يسمع وهو مذهب الاشعري ومنعه الاستاذ ابو اسحق الاسفرائني وهو اختيار الشيخ ابي منصور رحمه الله تعالى فمعنى قوله حتى يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه كما يقال سمعت علم فلان نموى صلوات الله عليه سمع صوتا دالا على كلام الله لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك خص باسم الكلم وقيل خص به لما سمعه من جميع الجهات على خلاف المعتاد واما من يجوز سماعه فهو يقول خص به لانه سمع كلامه الا زلى بلا حروف وصوت كما يرى ذاته تعالى في الآخرة بلا كم ولا كيف فان قيل لو كان كلام الله حقيقة في المعنى القديم مجازا في النظم المؤلف يصح نفيه عنه بان يقال ليس بالنظم كلام الله والاجماع على خلافه وايضا المعجز هو كلام الله حقيقة مع القطع بان الاعجاز اما يتصور في النظم قلنا التحقيق ان كلام الله تعالى مشترك بين الكلام النفسي القديم ومعنى الاضافة كونه صفة له تعالى وبين اللفظي الحادث ومعنى الاضافة حينئذ انه مخلوق له تعالى ليس من تاليفات المخلوقين فلا يصح النفي اصلا ولا يكون الاعجاز الا في كلام الله تعالى وما يقع في عبارة بعض المشايخ من انه مجاز فليس معناه انه غير موضوع للنظم بل ان الكلام في التحقيق وبالذات اسم للمعنى القائم بالذات وتسمية اللفظ به ووضعه لذلك انما هو باعتبار دلالة على المعنى فلا نزاع لهم في الوضع والتسمية باعتبار معنى مجازي يكون حقيقة ايضا كما يكون باعتبار معنى حقيقي ويؤيد هذا ما وقع في شرح التجريد من انه لا نزاع في اطلاق اسم لقرآن وكلام الله بطريق الاشتراك على المعنى القائم بالنفس القديم وعلى المؤلف الحادث وهو المتعارف

عنده العامة والقراء والاصويين والفقهاء واليه يرجع الخواص التي هي من صفات الحدث و اطلاق هذين اللفظين عليه ليس بمجرد انه دال على كلامه القديم حتى لو كان مخترع هذه الالفاظ غير الله تعالى لكن الاطلاق بحاله بل لان له اختصاصا به تعالى وهو انه اخترعه بان اوجد اول الاشكال في اللوح المحفوظ لقوله بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ والاصوات في لسان الملك لقوله وانه لقول رسول كريم ثم اختلفوا فقيل القرآن وكلام الله اسمان لهذا الموافق المخصوص القائم بأول لسان اخترعه الله تعالى فيه حتى ان ما يقرأه كل احد سواء بلسان يكون مثله لاعينه والاصح انه اسم له لامن حيث تعين المحل فيكون واحدا بالنوع ويكون ما يقرأه القاري أي قار كان نفسه لا مثله وهكذا الحكم في كل متغير و كتاب ينسب الى مولفه وعلى التقديين فقد يجعل اسما للمجموع بحيث لا يصدق على البعض وقد يجعل اسما بمعنى كل صادق على المجموع وعلى كل بعض من ابعاضه وبالجملة فما يقال ان المكتوب في كل مصحف والمقرؤ بكل لسان كلام الله فباعتبار الوحدة النوعية وما يقال انه حكاية عن كلام الله ومماثل له وانما الكلام هو المخترع في لسان الملك فباعتبار الوحدة الشخصية وما يقال ان كلام الله ليس قائما بلسان او قلب ولا حالا في مصحف فيراد به الكلام الحقيقي النفسي ومنعوا من القول بحاول اللفظي ايضا رعاية للتدابير واحترازا عن ذهاب الوهم الى الحقيقي النفسي على ان اطلاق اسم المدلول على الدال وكذا اجراء صفات الدال على المدلول شائع ذائع مثل سمعت هذا المعنى من فلان انتهى كلامه وقال صاحب المواقف ان المعنى من قول مشايخنا كلام الله تعالى معنى قديم ليس المراد به مدلول اللفظ بل الامر القائم بالغير فيكون الكلام النفسي عندهم امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذاته تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقرؤ بالاسنة محفوظ في الصدور وهو غير القراءة والكتابة والحفظ الحادث وما يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتيب انما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة فالتلفظ حادث والدلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الدلة انتهى قيل عليه القول بان ترتب الحروف انما هو في التلفظ دون الملفوظ فالتلفظ حادث دون الملفوظ امر خارج عن العقل وما ذلك الامثل ان يتصور حركة تكون اجزائها مجتمعة في الوجود لا يكون لبعضها تقدم على بعض ويندفع بما قيل ان المراد بالملفوظ هو اللفظ القائم به تعالى والتلفظ اللفظ القائم بذاته بالتلفظ فرقا بينهما و اشعارا بان اللفظ الحادث كالنسبة المصدرية لكونه غير قار ولولا هذا الاعتبار لكان القول يقدم الملفوظ دون التلفظ تناقضا وبه يدفع من ان حمل المعنى على الامر القائم بالغير بعيد جدا لان الدلة انما تدل على حدوث ماهية القرآن لا حدوث التلفظ لانه ليس بقرآن وذلك لان اللفظ يعد واحدا في المحال كلها وتباينه انما هو بتباين الهيئات فالتلفظ القائم بذاته تعالى واحد حقيقة والاول حادث والثاني قديم فان قيل يفهم من هذا التوجيه انه لا ترتب في اللفظ القائم بذاته تعالى فيلزم عدم الفرق بين لمع وعلم قيل ترتب الكلمات وتقدم

بعضها على بعض لا يقتضى الحدوث لأن التقدم ربما لا يكون زمانيا كالحروف المنطبعة في شمعة دفعة من الطابع عليه وقد يمثل أيضا بوجود الالفاظ في نفس الحافظ فان جميعها مع الترتيب المخصوص مجتمعة الوجود فيها وليس وجود بعضها مشروطا بانقضاء البعض و انعدامه عن نفسه والفرق بان وجود الحرف على هذا الوجه في ذاته تعالى بالوجود العيني وفي نفس الحافظ بالظلي لا يضر ان الغرض منه مجرد التصوير والتفهيم لا اثباته بطريق التمثيل فحينئذ يكون الحاصل ان الترتيب المقضي للحدوث انما هو في التلفظ اي اللفظ القائم بنا هذا غاية توجيده المقام فانهم * فائدة * في بيان كيفية الانزال قال في الاتفاق وفيه مسائل الأولى قال الله تعالى شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن وقال انا انزلناه في ليلة القدر اختلف في كيفية انزاله من اللوح المحفوظ على ثلثة اقوال الأولى وهو الاصح الشهر انه نزل الى سماء الدنيا ليلة القدر جملة واحدة ثم نزل بعد ذلك منجما في عشرين سنة او ثلث وعشرين او خمس وعشرين على حسب الخلاف في مدة اقامته صلى الله عليه وآله وسلم بمكة بعد البعثة الثانية انه نزل الى سماء الدنيا في عشرين ليلة القدر او ثلث وعشرين او خمس وعشرين في كل ليلة ما يقدر الله انزاله في كل سنة ثم نزل بعد ذلك منجما في جميع السنة وهذا القول ذكره الرازي بطريق الاحتمال ثم توتف هل هذا أولى او الاول قال ابن كثير وهذا الذي جعله احتمالا نقله القرطبي عن مقاتل بن حيان وحكى الاجماع على انه نزل جملة واحدة من اللوح المحفوظ الى بيت العزة في سماء الدنيا الثالثة انه ابتداء انزاله في ليلة القدر ثم نزل بعد ذلك منجما في اوقات مختلفة من سائر الاوقات وبه قال الشعبي قال ابن حجر والاول هو الصحيح المعتمد قال وحكى الماوردي قول رابعا انه نزل من اللوح المحفوظ جملة واحدة وان الحفظة نجمته على جبرئيل في عشرين ليلة وان جبرئيل نجمه على النبي صلى الله عليه وآله وسلم في عشرين سنة والمعتمد ان جبرئيل كان يعارضه في رمضان بما يذلل به عليه في طول السنة قال ابو شامة نزوله جملة الى سماء الدنيا قبل ظهور نبوته ويحتمل ان يكون بعدها قيل الظاهر هو الثاني قيل السر في انزاله جملة الى سماء الدنيا تفخيم امره وامر من نزل عليه وذلك باعلام سكان السموات السبع ان هذا آخر الكتب المنزلة على خاتم الرسل اشرف الامم قد قربناه اليهم لننزلهم عليهم ولولا ان الحكمة الالهية اقتضت وصوله اليهم منجما بحسب الوقائع لهبط به الى الارض جملة كسائر الكتب المنزلة قبله ولكن الله باين بيذه وبينها فجعل له الامرين انزاله جملة ثم انزاله مفردا تشريفا للمنزل عليه وقيل انزاله منجما لان الوحي اذا كان يتجدد في كل حادثة كان اقوى للقباب واشد غناية بالمرسل اليه ويستلزم ذلك كثرة نزول الملك اليه فيحدث له من السرور ما يقصر عنه العبارة والثانية في كيفية الانزال والوحي قال الاصفهاني اتفق اهل السنة والجماعة على ان كلام الله منزل واختلفوا في معنى الانزال فمنهم من قال اظهار القراءة ومنهم من قال ان الله تعالى لهم كلامه جبرئيل وهو في السماء وهو عال من المكان وعلمه قرأته ثم جبرئيل اداها الى الارض وهو يهبط في المكان وفي التنزيل طريقان احدهما ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم اخذ من الصورة البشرية الى الصورة الملكية واخذه من

جبرئيل وثانيهما ان الملك انخلع الى البشرية حتى ياخذ الرسل منه و الاول اصعب الحالين وقال القطب الرازي انزال الكلام ليس مستعصما في المعنى اللغوي الحقيقي وهو تحريك الشئ من علو الى السفلى بل هو مجاز فمن قال بقدمه فانزله ان يوجد الكلمات والحروف الدالة على ذلك المعنى ويثبتها في اللوح المحفوظ ومن قال بحدوثه وانه هو اللفاظ فانزله مجرد اثباته في اللوح المحفوظ ويمكن ان يكون المراد بانزله اثباته في سماء الدنيا بعد الاثبات في اللوح المحفوظ والمراد بانزال الكتب على الرسل ان يتلقاها الملك من الله تلقفا روحانيا او يحفظها من اللوح المحفوظ وينزل بها نيلقيها عليهم وقال غيره فيه ثلثة اقوال الاول ان المنزل هو اللفظ والمعنى وان جبرئيل حفظ القرآن من اللوح المحفوظ ونزل به وذكر بعضهم ان احرف القرآن في اللوح المحفوظ كل حرف منها بقدر جبل قاف وان تحت كل حرف منها معان لا يحيط بها الا الله الثاني ان جبرئيل عليه السلام انما نزل بالمعاني خاتمة وانه صلى الله عليه وآله وسلم علم تلك المعاني وعبر عنها بلغة العرب لقوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك الثالث ان جبرئيل القى عليه المعنى وانه عبر بهذه الالفاظ بلغة العرب وان اهل السماء يقرؤونه بالعربية ثم انه نزل به كذلك بعد ذلك وقال الجويني كلام الله المنزل قسمان قسم فال الله تعالى لجبرئيل قل للنبي الذي انت مرسل اليه ان الله يقول افعل كذا وكذا وامر بكذا وكذا ففهم جبرئيل ما قاله ربه ثم نزل على ذلك النبي صلى الله عليه وآله وسلم وقاله ما داله ربه ولم تكن العبارة تلك العبارة كما يقول الملك لمن يثق به قل لفلان يقول لك الملك اجتهد في الخدمة واجمع الجند للقتال فان قال الرسول يقول لك الملك لا تتهاون في خدمتي واجمع الجند وحثهم على المقاتلة لا ينسب الى كذب ولا تقصير في اداء الرسالة وقسم آخر قال الله تعالى لجبرئيل اقرأ على النبي هذا الكتاب فنزل جبرئيل بكامة الله من غير تغيير كما يكتب الملك كتابا ويسلمه الى امين ويقول اقرأ على فلان فهو لا يغير منه كلمة ولا حرفا قيل القرآن هو القسم الثاني وانقسم الاول هو السنة كما ورد ان جبرئيل كان ينزل بالسنة كما ينزل بالقرآن ومن ههنا جاز رواية السنة بالمعنى لان جبرئيل اداء بالمعنى ولم تجز القراءة بالمعنى لان جبرئيل اداء باللفظ والسر في ذلك ان المقصود منه التعبد بلفظه والاعجاز به وان تحت كل حرف منه معان لا يحاط بها كثرة فلا يقدر احد ان يأتي بلفظ يقوم مقامه والتخفيف على الامة حيث جعل المنزل اليهم على قسمين قسم يروونه بلفظ الموحى به وقسم يروونه بالمعنى ولو جعل كله مما يروى باللفظ لشق ارباب المعنى لم يؤمن من التبديل والتحرير الثالثة للوحي كيفيات الاولى ان ياتي الملك في مثل صلصلة الجرس كما في الصحيح وفي مصنف احمد عن عبد الله بن عمر سألت النبي صلى الله عليه وآله وسلم هل تكس بالوحي فقال اسمع صلاصل ثم اسكت عند ذلك فما من مرة يوحى الي الاظننت ان نفسي تقبض قال الخطابي المراد انه صوت متداول يسمعه ولا يتبينه اول ما يجمعه حتى يقهقه بعد * وقيل هو صوت خفق اجنحة الملك والحكمة في تقدمه ان

يقوم سمع الوحي فلا يبقى فيه مكانا لغيره وفي الصحيح ان هذه الحالة اشد حالات الوحي عليه وقيل انه انما كان ينزل هكذا اذا نزلت آية وعيد او تهديد الثانية ان ينفث في روعه الكلام نفثا كما قال صلى الله عليه وآله وسلم ان روح القدس نفث في روعي اخرجته الحاكم وهذا قد يرجع الى الحالة الاولى او التي بعدها بان ياتيه في احدى الكيفيتين وينفث في روعه الثالثة ان ياتيه في صورة رجل فيكلمه كما في الصحيح وحيانا يتمثل لي الملك رجلا فيكلمني فاعني ما يقول زاد ابو عوانة في صحيحه وهو هونه علي الرابعة ان ياتيه في النوم و قد من هذا قوم سورة الكوثر الخامسة ان يكلمه الله تعالى اما في اليقظة كما في ليلة الاسراء او في النوم كما في حديث معاذ اثنائي ربي فقال فيم يختصم الملاء الاعلى الحديث انتهى ما في الاتفاق وقال الصوفية القرآن عبارة عن الذات التي يضمحل فيها جميع الصفات فهي المجلى المسمى بالاحدية انزلها الحق تعالى على نبيه محمد صلى الله عليه وآله وسلم ليكون مشهد الاحدية من الاكوان ومعنى هذا الانزال ان الحقيقة الاحدية المتعالية في ذراها ظهرت بكمالها في جسده فنزلت عن اوجها مع استحالة العروج والنزول عليها لكنه صلى الله عليه وآله وسلم لما تحقق بجسده جميع الحقائق الالهية وكان مجلى الاسم الواحد بجسده كما انه بهويته مجلى الاحدية وبذاته عين الذات فذلك قال صلى الله عليه وآله وسلم انزل علي القرآن جملة واحدة يعبر عن تحققه بجميع ذلك تحققا ذاتيا كليا جسيما وهذا هو المشار اليه بالقرآن الكريم لانه اعطاء الجملة وهذا هو الكرم التام لانه ما ادخر عنه شيئا بل افاض عليه الكل كرما لاهيا ذاتيا واما القرآن الحكيم فهو تنزل الحقائق الالهية بعروج العبد الى التحقق بها في الذات شيئا فشيئا على مقتضى الحكمة الالهية التي يترتب الذات اياها فلا يبديل الى غير ذلك لانه لا يجوز من حيث الامكان ان يتحقق احد بجميع الحقائق الالهية بجهود من اول اجادة لكن من كانت فطرته مجبولة على اللوثة فانه يترقى فيها ويتحقق منها بما يكشف له من ذلك شيئا بعد شئ مرتبا ترتيبا الهيا وقد اشار الحق الى ذلك بقوله ورتلناه ترتيلا وهذا الحكم لا ينقطع ولا ينقضي بل لا يزال العبد في ترقى وهكذا لا يزال الحق في تجل ان لا سبيل الى استيفاء ما لا يتناهى لان الحق في نفسه لا يتناهى فان قلت ما فائدة قوله انزل علي القرآن جملة واحدة قلنا ذلك من وجهين الوجه الواحد من حيث الحكم لان العبد الكامل اذا تجلى الحق له بذاته حكم بما شاهده انه جملة الذات التي لا تتناهى وقد تنزلت فيه من غير مفارقة لعلها الذي هو المكانة والوجه الثاني من حيث استيفاء بقيدات البشرية واضمحلال الرسوم الخلقية بكمالها لظهور الحقائق الالهية بآثارها في كل عضو من اعضاء الجسد فالجملة متعلقة بقوله على هذا الوجه الثاني ومعناها ذهاب جملة النقص الخلقية بالتحقق بالحقائق الالهية وقد ورد في الحديث عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال انزل القرآن دفعة واحدة الى سماء الدنيا ثم انزله الحق عليه ايات مقطعة بعد ذلك هذا معنى الحديث فانزال القرآن دفعة واحدة الى سماء الدنيا اشارة الى التحقق الذاتي ونزول الآيات مقطعة اشارة الى ظهور آثار الاسماء والصفات مع ترقى

العبد في التحقق بالذات شيئاً نشيدنا وقوله تعالى ولقد اتيناك سبعا من المثاني والقرآن العظيم فالقرآن العظيم ههنا عبارة عن الجملة الذاتية لا باعتبار الفرول ولا باعتبار المكانة بل مطلق الاحدية الذاتية التي هي مطلق الهوية الجامعة لجميع المراتب والصفات والشئون والاعتبارات المعبر عنها بصانج الذات مع جملة الكمالات وإذا قورن بلفظ العظيم لهذه العظمة والسبع المثاني عبارة عما ظهر عليه في وجوده الجسدي من التحقق بالسبع الصفات وقوله تعالى الرحمن علم القرآن إشارة الى ان العبد اذا تجلى عليه الرحمن يجد في نفسه لذة رحمانية تكسيه تلك اللذة معرفة الذات فتتحقق بحقائق الصفات فما علمه القرآن الا الرحمن والا فلا سبيل الى الوصول الى الذات بدون تجلي الرحمن الذي هو عبارة عن جملة الاحماء والصفات ان الحق تعالى لا يعلم الا من طريق اسمائه وصفاته فانهم ولا يعقله الا العالمون كذا في الانسان الكامل *

فصل الباء الموحدة * القبة بالضم وتشديد الموحدة في اللغة الشقراة معرب خركاه وكذا كل

بناء مرتفع مدور واما اهل الهيئة فقد اختلفوا في تفسيرها ف قيل اذا توهما دائرة في سطح نصف النهار في منتصف العمارة بخط الاستواء فهي تقطع الربع المعمور من الارض بنصفين شرقي وغربي ونقطة التقاطع بين تلك الدائرة وخط الاستواء هي قبة الارض وهي منتصف طول المعمور بين المشرق والمغرب وبين المواضع التي هي على خط الاستواء بالنسبة اليها تصير البلاد شرقية وغربية وممي هذا الموضع بها لانه ارفع المواضع بالنسبة الى سطح انقها وهذا مختار اهل الهند ومختار اهل الفرس انها وسط المعمورة وقيل القبة منتصف الاقليم الرابع من حيث الطول تسعون درجة والعرض ست وثلاثون درجة ومعنى كون البلد على القبة ان يكون سكانه ساكني القبة اعنى ما بين نهايتي العمارة على خط الاستواء وقيل معناه ان يكون نصف نهاره نصف نهار القبة والصحيح الاول لان الغرض من تعيين القبة ان يستخرج الطالع في اول السنة بافق القبة ويسمى طالع العالم ويبنى عليه احكام العالم وعلى الاول لا يختلف طالع العالم وعلى الثاني يختلف فذامل كذا قال عبد العلي البرجندي في حاشية الجعفي *

القرب بالضم وسكون الراء ضد البعد * وعند الصوفية عبارة عن قرب العبد من الحق سبحانه

بالمكاشفة والمشاهدة والبعد عبارة عن بعد العبد من المكاشفة والمشاهدة كذا في مجمع السلوك وفي خلاصة السلوك القرب هو الانقطاع عما دون الله وقيل القرب الطاعة وقيل القرب الدنو من المحبوب بالقلوب وفي التحفة المرملة القرب على نوعين قرب الخوافل وهو زوال الصفات البشرية وظهور صفاته تعالى عليه اي على البشر بان يحبي ويميت باذنه تعالى ويسمع المسموعات من بعيد ويبصر المبصرات من بعيد وعلى هذا القياس وهذا معنى فناء الصفات في صفات الله تعالى وهو ثمرة الخوافل وقرب الفرائض وهو فناء العبد بالكلية من الشعور بجميع الموجودات حتى نفسه ايضا بحيث لم يبق في نظره الا وجود الحق سبحانه وهذا معنى فناء العبد في الله تعالى وهو ثمرة الفرائض انتهى بهن برين تقدير قرب فرائض اتم واكمل باشد ودر ترجمه صحيح بخاري مى آرد

كأنه كلام دیگر اصغیا معلوم میشود که قرب نوافل اکمل است چراکه قرب فرائض نزدشان عبارتست از آنکه بنده آله میباید و حق فاعل چنانکه حدیث ان الله ينطق على لسان عمر مشیر است باین و قرب نوافل عبارتست از آنکه حق سبحانه آله میباید و بنده فاعل چنانکه حدیث و لا يزال عبدی يتقرب اليّ باللّوافل حتی احده فكنتم سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به و يده التي يبطش بها و رجله التي يمشي بها مشیر است باین انتهى * شعر * قرب ته بالا و پستی رفتن است * قرب حق از قید هستی رستن است * و عبد اللطیف در شرح منطوی قرب فرائض را باین معنی نیز هم بر قرب نوافل تفضیل داده و گفته که قرب فرائض که عبارتست از آنکه حق فاعل باشد و بنده آله رفیع است از قرب نوافل چه قرب نوافل آنست که بنده فاعل باشد و حق آله و از فاعلیت حق تا بنده تفاوت ظاهر است * مصراع * چه نسبت خاک را به عالم پاک * انتهی و لكل وجهة كما لا يخفى * فائدة * قال صاحب العقد المنفر ان صاحب قرب الفرائض ليس له اجر لانه فان عن نفسه فمن يقبل الاجر فمن هذا المقام نبينا صلى الله عليه وسلم امر بان يقول اني لا املك عليه اجرا الا المودة في القربى و سائر الانبياء على نبينا و عليهم السلام لما علموا فقالوا و اجرنا على الله و ذلك لانه صلى الله عليه و آله و سلم صاحب قرب الفرائض فهو عبد محض و جميع الانبياء صلوات الله عليهم ارباب قرب النوافل و قرب الفرائض من خصوصيات هذه الامة و اما في قرب النوافل فالعبد محبوب بنفسه فانه بقيت له بقية و بها صار له من الاجر و بالجملة فمقام قرب الفرائض مختص بمحمد صلى الله عليه و آله و سلم و لكل و ارثيه حظ و انرفيه *

القريب نزد اهل عروض هاسم بحر است از بحور مختصه بعجم و اصل این بحر مفاعیلن مفاعیلن فاعلاتن است دو بار و مكفوف آن مفاعیل مفاعیل فاعلاتن دو بار كذا في عروض سيفي *

المتقارب عند اهل العروض اسم بحر من البحور المشتركة بين العرب والعجم و هو فعولن ثمان مرات و اخرج بعضهم من المتقارب جنسا آخر و يسمى المخترع و الجنب و ركض الخيل و هو فاعلن ثمان مرات استعمل مخبوننا في كلام العرب كذا في عنوان الہشرف *

التقريب هو عند اهل النظر سرق الدليل على وجه يستلزم المطلوب فان كان الدليل يقينيا يستلزم اليقين به و ان كان ظنيا يستلزم الظن به و هو مرادف التطبيق هكذا في حواشي شرح الشمسية *

الاقتضاب بالضاد المعجمة كالاقتضاب هو عند البلغاء الانتقال مما افتتح به الكلام الى المقصود من غير مضاربة و هذا مذهب عرب الجاهلية و من يليهم و هم الذين ادركوا الجاهلية و الاسلام و الشعراء الاسلاميون ايضا قد يتبعونهم في ذلك و يجرون على مذهبهم و ان كان الاكثر نهيهم التخلص و من الاقتضاب ما يقرب من التخلص في انه يشوبه شيء من الملائمة كقولك بعد حمد الله اما بعد فاني قد فعلت كذا وكذا فهو اقتضاب من جهة انه قد انتقل من حمد الله و الثناء على رسوله الى كلام آخر من غير رعاية ملائمة بينهما

لكنه يشبه التخلص من جهة انه لم يؤت الكلام الآخر فجاءة من غير قصد الى ارتباطهما وتعليق بما قبله بل اتى بلفظ اما بعد قصدا الى ربط هذا الكلام بما سبق قيل قولهم بعد حمد الله اما بعد فصل الخطاب قال ابن الاثير والذي عليه المحققون من علماء البيان ان فصل الخطاب هو اما بعد لان المتكلم يفتح كلامه في امر ذي شان بذكر الله وتحميده فاذا اراد ان يخرج منه الى الغرض المسوق لاجله فصل بيده وبين ذكر الله تعالى بقوله اما بعد ومن الاقتراب الذي يقرب من التخلص ما يكون بلفظ هذا كقوله تعالى بعد ذكر الجنة هذا وان للطاغين لشرمآب ومدة نول الكاتب عند ارادة الانتقال من حديث الى حديث آخر هذا باب فان فيه نوع ارتباط حيث لم يبتدأ الحديث فجاءة ومن هذا القيد لفظة ايضا في كلام المتأخرين من الكتاب وقد جعل البعض هذا الفرع قريبا من حسن التخلص كذا في المطول ودر جامع الصنائع گوید تعریف اقتضاب تعریف اشتقاق است مگر آنکه این جا مقارنت معنی نباشد و این در پارسی آید مثاله • شعر • ای که چون خنک تو جولان بر گرفت • گرد گردا گرد گردون گرد کرد •

المقتضب عند اهل الجديع قسم من التجنيس وهو تجنيس الاشتقاق وعند اهل العروض اسم بحر وهو مفعولات مستفعلن مستفعلن مرتان كذا في رسالة قطب الدين السرخسي ودر عروض سيفی مي آرد اصل این بحر مقتضب مثنى مفعولات مستفعلن است چهار بار و مطوي او فاعلات مقتعلن چهار بار و مطوي مقطوع آن فاعلات مفعول چهار بار و بعضی گفته اند كه این بحر در شعر عرب البتة مجزوء مي آید و مجزوء بيتی را گویند كه عروض و ضرب او را بیندازند و نیز مقتضب قصیده را گویند كه درو تخلص نبود چنانكه در فصل دال مهمله مذکور خواهد شد •

القطب بحركات القاف و سكون الطاء المهملة ستونۀ آسیا و چرخ و كوكبي ساكن نزدیک فرقدان و مهترکه مدار کار بران باشد و سپاه سالار كما في الصراح و الصرفيون يسمون الثلاثي بالقطب الاعظم كما في شرح امواج و العطب عند المهندسين نقطة ثابتة على كرة محرّكة على نفسها تحقيقه ان الكرة اذا تحركت حركة رغبةية يتحرك كل نقطة عليها وترسم في دورة تامة من كل نقطة محيط دائرة سوى نقطتين متقابلتين فانهما لا يتحركان اصلا و كذلك كل نقطة تفرض في داخل المحيط فانها ايضا تتحرك وترسم في الدورة محيط دائرة سوى النقطة المفروضة على الخط الواصل بين النقطتين الثابتتين على المحيط وهذه النقطة مركز تلك الدوائر المرسومة على المحيط وفي داخله فالنقطتان الثابتتان على المحيط تسميان قطبي الكرة و قطبي حركتها و قطبي المنطقة و قطبي الدوائر المرسومة عليها فالقطب بالحقيقة انما يكون للدوائر الحاصلة بالحركة لا لكل دائرة تفرض على محيط الكرة و اما اطلاق القطب في غير الدوائر الحاصلة بالحركة فعلى سبيل التشبيه والتجوز و ذلك الخط الواصل بينهما يسمى محور الكرة و الحركة و الدائرة العظيمة المفروضة على منتصف ما بين النقطتين تسمى منطقة الكرة و الحركة و قطبا الغلك الاعظم يسميان بقطبي العالم والقطب

الظاهر منهما ما يكون على الاذن شماليا كان او جنوبيا و القطب الخفي منهما ما يكون تحت الافق شماليا كان او جنوبيا و ارتفاع القطب و انحرافه من الافق يكون مساربا لعرض البلد هكذا يستفاد من شرح الملخص و القطب في الاسطرلاب هو الرصد الموضوع في وسط الاسطرلاب المار بالحجرة و الصفائح و العنكبوت و القطب عند اهل السلوك عبارة عن رجل واحد هو موضع نظر الله تعالى من العالم في كل زمان و يسمى بالغوث ايضا و هو خلق على قلب محمد صلى الله عليه و آله و سلم يعني قطب يك تن است كه او محل نظر خدائي تعالى بود نظري خاص از جميع عالم در هر زمان و آن قطب مثل دل محمد مصطفی است عليه الصلوة و السلام قطب را عبد الله گویند و راستا و چپای او دو امام اند آنكه در راستا بود نام او عبد الرب گویند و نظر او در ملكوت است و آنكه در چپا است نام او عبد الملك گویند و نظر او در ملك است و این اعلی است از عبد الرب و همین خلیفه قطب شود بعد موت او كذا في مجمع السلوك و در مرآة الاسرار گوید آنكه بدست راست است نام او عبد الملك است و آنكه بدست چپ است نام او عبد الرب است و عبد الملك از روح قطب مدار میض میگیرد و بر اهل علوی افاضه میکند و عبد الرب از دل قطب مدار فیض میگیرد و بر اهل سفلی افاضه میکند و چون قطب مدار بمیرد عبد الملك قائم مقام او شود و بذکر ايضا في لفظ الولی في فصل الیاء النحتمانية من باب الواو مایة علق بهذا بدانكه رجال الله اقطاب اند و عیوه یعنی مردان خدا اقطاب اند و غوث و امامان و اوتاد و اندال و اخیار و ابرار و نقباء و نجباء و عمدة و مكتومان و مفردان فالقطب هو الذي يكون على قلب محمد عليه الصلوة و السلام و يسمى ايضا بقطب العالم و قطب الانطاب و القطب الاكبر و قطب الارشاد و قطب المدار و يسمى بالغوث ايضا و مراد بقول ایشان كه فلان در قدم یا بر قالب فلان پیغمبر است اینست كه آن ولی وارث خصوصیت آن پیغمبر بود یعنی آن علوم و تجلیات و مقامات و حالات كه آن پیغمبر را بود آن ولی را بواسطه مدد آن پیغمبر حاصل است اما از مشكوة محمد پس آن ولی مثلا محمدی ابراهیمی باشد و یا محمدی موسوی و یا محمدی عیسی و اسم این قطب عبد الله میباشد یعنی در آسمانها و زمینها او را عبد الله گویند اگرچه نام او دیگر باشد و علی هذا القیاس جميع رجال الله را بزام دیگر میخوانند باسم رب مربی آن شخص مخاطب میکنند و ابن قطب مدار را قبض از حق تعالى دی واسطه میبرد و این قطب در عالم بکی میباشد و وجود جميع موجودات از اهل دنیا و آخرت یعنی علوی و سفلی بوجود این قطب قائم است و در آئینه اقطاب دیگر اند بر قلوب انبیا علیهم السلام قطب اول بر قلب نوح علیه السلام ورد او سورة یسین است - دوم بر قلب ابراهیم علیه السلام ورد او سورة اخلاص است - سوم بر قلب موسی علیه السلام ورد او سورة اذ جاء نصر الله - چهارم بر قلب عیسی علیه السلام ورد او سورة فتح - پنجم بر قلب داؤد علیه السلام ورد او سورة زلزلت - ششم بر قلب سلیمان علیه السلام ورد او سورة واقعه - هفتم بر قلب ایوب علیه السلام ورد او سورة بقره - هشتم بر قلب الیاس علیه السلام ورد او سورة كهف - نهم بر قلب لوط علیه السلام ورد او

سوره نمل - دهم بر قلب هود علیه السلام ورد او سوره العنکبوت - یازدهم بر قلب صالح علیه السلام ورد او سوره طه - دوازدهم بر قلب شعیب علیه السلام ورد او سوره ملک فالقطب المذكوره اثنا عشر قطبا و عیسی و المهدي خارجان عنهم بل مکتومان من المفردین و الاقطاب المذكوره کلهم مأمورون لقطب المذار و اژین دو ازده قطب هفت قطب در هفت اقلیم میباشد در هر اقلیمی قطبی و آن را قطب اقلیم خوانند و پنج قطب دیگر در ولایت باشند ایشان را قطب ولایت خوانند و فیض اقطاب ولایت بر مائر اولیا است • فائده • چون دلی ترقی کند بقطب ولایت رسد و چون قطب ولایت ترقی کند بقطب اقلیم رسد و قطب اقلیم چون ترقی کند بعبد الرب رسد و این قطب اقلیم قطب ابدال باشد بقاب اسرئیل علیه السلام او را قطب ابدال گویند و بقول صاحب فتوحات مکی اقطاب را نهایت نیست بر هر هفت قطبی میباشد چنانچه قطب زهد و قطب عباد و قطب عرفاء و قطب متوکلان چنانکه در نفحات حضرت شیع احمد حاجی را قطب اولیا نوشته است و در تمام ربع مسکون یک تن میباشد که او را قطب ولایت گویند و قطب جهان و جهانگیر عالم زبر گویند که جمیع اقسام ولایت از وی قوام دارد و علی هذا القیاس بر هر مقامی قطبی است برای محافظت آن مقام و نیز میفرماید که برای محافظت هر قریه از قریات عالم یک ولی الله میباشد که قطب آن قریه است خواه در آن قریه مومنان باشند خواه کافران • فائده • هرگاه قطب عالم را حیات و افر بود و در سلوک بود و ترقی کند بمقام فردانیت رسد و فردانیت آنست که او را مراد نباشد مراد او همه مراد حق باشد و حضرت رسالت پناه صلی الله علیه و آله و سلم پیش از نبوت در افراد بودند و خضر علیه السلام نیز در افراد است و این اقطاب را قوتست که دلی را معزول کنند و بجای او دیگری را نصب کنند و قطب عالم اگر خواهد اقطاب را از مقام قطبیت عزل کند تواند بود و از دعای قطب الاقطاب و غوث دیگری نیز بمرتبه قطبیت رسد اگرچه عامی یا کافر باشد و بقول حضرت علاء الدین سمنانی قطب ارشاد را ولایت شمسی است که بر تمام عالم تابد و قطب ابدال را ولایت قمری که بر هفت اقلیم تصرف میکند الغرض قطب ابدال رئیس جمیع ابدال میباشد ازان جهت همه جا تصرف مینماید • فائده • بعضی مشایخ شخصی واحد را غوث و قطب نامند و صاحب فتوحات مکی میفرماید که غوث جداست و قطب الاقطاب جداست و در لطائف اشرفی می آرد که اگر وجود غوث و قطب الاقطاب نباشد تمام عالم زیر و زبر گردد اما چون غوث ترقی کند افراد گردد و كذلك قطب الاقطاب بعد ترقی افراد شود و چون افراد ترقی کند قطب وحدت گردد یعنی بمقام معشوقی رسد و دوازده مذكوره در قصبات اقالیم ساکن باشند و قطب الاقطاب سکونت او در شهر معظم باشد الغرض در حالت قطبیت در شهر و قصبه و دیه ساکن باشند و چون ترقی کنند در مقام افراد رسند ترتیب هاقط گردد از تعین مقام در گذرند هر جا که خواهند باشند و معشوق را نیز ترتیب ساقط است • تنبیه • قطب وحدت و حقیقت

معشوق را گویند چون افراد کامل در سلوک ترقی کنند بقطب حقیقت و وحدت رسند یعنی بمقام معشوقی رسند قالوا اما المفردون فمنهم من هو علی قلب علی کرم الله وجهه و منهم من هو علی قلب محمد علیه الصلوٰة والسلام ای محبوب افراد کامل و غیر کامل افضل اند بر قطب الاقطاب اما افراد کامل مظاهر وجه تفرد روح کلی علی کرم الله وجهه اند و غیر کامل مظاهر وجه تعاقب روح علی کرم الله وجهه اند پس میان تعلق و تفرد فرق بسیار است و طائفة افراد را تعداد نیست بسیار اند و از چشم مردم ظاهر معهود اند مگر آنکه قطب الاقطاب و بعضی اقطاب ایشانرا دانند و بینند و افراد کامل بعد ترقی بقطب وحدت رسند و در نهایت این مقام از کل اولیا دو کس رسیده اند یکی حضرت عبد القادر جیلانی درم حضرت شیخ نظام الدین بدایینی ایشانرا در سلوک کمال عمر وفا کرد زود زود ترقی میسر شد در مقام معشوقی رسیدند و باقی همه در مقام فردانیت در سلوک بیشتر عمر وفا نکرد بمقام بقا رحلت کردند و نیز در بحر المعانی گوید که خواجه بایزاد بسطامی و خواجه شبلی نیز بمقام معشوقی رسیده اند و ممکن است هرکرا حق سبحانه تعالی خواهد باین مقام رساند * فائده * قطب مدار متصرف است از عرش تا ثری و افراد متحقق اند از عرش تا ثری پس میان تصرف و تحقق فرق بسیار است و حاصل آنست که قطب مدار علی الدوام در تجلی صفات است و افراد کامل همیشه در تجلی ذات پس قطب مدار خاص و افراد اخص و بعضی اولیا را تجلی افعال است و بعضی را تجلی آثار اما اهل فردانیت بیرون ازین مقامات تجلی دارند و فردانیت بی مکلست و مقام ایسان لاهوت است یعنی تجلی ذات و لاهوت را مقام نیست چه خارج از شش حدود است و لفظ مقام که اضافت کنند بآن و گویند مقام لاهوت باسناد مجاز است اما مقام ندارد و اقل این مقام جبروت است یعنی مقام جبر و کسر خلایق و این مقام قطب عالم که متصرف است از عرش تا ثری جبر و کسر هم در شش جهت گنجد و قطب عالم را میض از عرش مجید است که تعلق بعزل و نصب دارد و این مقام را جبر و کسر ازان گویند که کرامات و معجزات هم ازین عالم است و چون از مقام جبر و کسر ترقی کند بمقام فردانیت که لاهوت است رسد و در عالم فردانیت عالم جبروت یعنی عالم جبر و کسر کفر است اما افراد قادر اند بر عالم جبروت اگر به جبر و کسر مشغول شود از فردانیت یعنی تجلی ذات بر افتند میب آنست که افراد مستور باشند * فائده * لاهوت در اصل لاهو الا هو است حرف تا زیاده از قانون عرب است صوفیه چون کلامی مخالط گویند چیزی حذف کنند و چیزی زیاده نهند تا نا محرمان ندانند پس لی نفی است یعنی نیست تجلی صفات مرطائفة افراد را و هو اسم ذات است یعنی لاهو مکر تجلی ذات * فائده * عمر قطب از سی و سه سال زیاده نباشد و از نود و سه سال و پنج ماه و در روز نقصان نبود اگر درین مدت تقدیر میرسد رحلت می کند و آنکه در سلوک بمعمول مذکور ترقی کند در مقام افراد رسد و عمر افراد پنججاه و پنج سال است نه زیاده نه نقصان اگر در عمر

مذكور تقدیر میرسد رحمت میکند و آنکه بعمر مذکور در ساوک ترقی کند بقطب حقیقت رسد و عمر قطب حقیقت بست و ده سال و ده روز است این مقام معشوقی است انتهى ما فی مرآة الاسرار •

القطرب بطاء بعدها راء على وزن قنفذ هو اسم لحيوان يكون على وجه الماء يتحرك عليه حركات مختلفة سريعة بلا نظام و كل ساعة يغوص ثم يظهر مسمى به الأطباء نوعا من المايخوليا و هو ما يكون صاحبه فرارا من الناس محبا للخلوة و المقابر خاف البصر و على ساقية قروح لا تندمل و انما سموا به تشبيها لهذا المريض بهذا الحيوان في اختلاف الحركات و سرعتها و في تواريه حيناً و بروزه حيناً كذا في بحر الجواهر و الموجز •

القلب بالفتح و سكون الهمزة هو يطلق على معان منها ما هو مصطلح الصوفية قالوا للقلب معنيان أحدهما اللحم الصدوري الشكل المودع في الجانب الأيسر من الصدر و هذا القلب يكون للبهائم أيضا بل للميت أيضا و ثانيهما لطيفة رانية روحانية لها تعلق بالقلب الجسماني كتعلق الاعراض بالأجسام و الاوصاف بالموصوفات و هي حقيقة الانسان و هذا هو المراد من القلب حيث وقع في القرآن أو السنة وقد يذكرون اسم القلب و يريدون به النفس و يذكرون و يريدون به الروح و يذكرون و يريدون به العقل لكن الاصل في القلب ما ذكر و ما عداه مجاز • و قد يطلق القلب و يراد به النفس باعتبار ان النفس داخل البدن فيقال انها قلب البدن كذا في مجمع السلوك و في شرح الفصوص للجوامي القلب حقيقة جامعة بين الحقائق الجسمانية و القوى المزاجية و بين الحقائق الروحانية و الخصائص النفسانية انتهى و في كشف اللغات قلب در اصطلاح متصوفة جوهر نوراني مجرد است و متوسط ميان روح و نفس و باين جوهر تحقیق می یابد انسانیت و حکماء این جوهر را نفس ناطقه نامند و نفس حیوانیه را مرکب او میخوانند انتهى و فی الانسان الكامل القلب متحد ابرامیل علیه السلام من محمد صلی الله علیه و آله و علم وهو النور الازلي و السر العالی المنزل فی عین الاکوان لی نظر الله تعالی به الی الانسان و عبر عنه بروح الله المنفوخ فی آدم حیث قال نفخت فيه من روحي و يسمى هذا النور بالقلب لامور منها انه سريع الثقل و ذلك لانه نقطة يدور عليها محيطه الاسماء و الصفات و اذا قابلت اسما او صفة بشرط المواجهة انطهت بحکم ذلك لاسم و الصفة و قولی بشرط المواجهة تقييد لان القلب في نفسه ابدًا مقابل لجميع الاسماء و الصفات لكن مقابلة التوجه شیء ثان و هو ان يكون القلب متوجها لقبول اثر ذلك الشيء في نفسه فينطبع فيه فيكون الحكم عليه لذلك الاسم و لو كانت الاسماء جميعها تحكم عليها فانها تكون في ذلك الوقت حكمها مستتر تحت سلطان الاسم و الاسماء الحاكمة فيكون الوقت وقت ذلك الاسم فيتصرف في القلب بما يقتضيه و منها انه كان خلقيا فانقلب حقيقا يعني كان مشهده خلقيا نصار مشهده حقيقا و الا فالخلق لا يصير حقا ابدًا لان الحق حق و الخلق خلق لا يتبدل لكن من كان له اصل رجع اليه قال تعالى و اليه تعالون و منها ما عندي و هو ان العالم انما هو مرآة القلب فالاصل و الصورة هو القلب و الفرع و المرأة هو العالم فصيح فيه اسم القلب لان كلا من الصورة و المرأة قلب

الثاني لمي حكمه وما يدل على ان القلب هو الاصل والعالم هو الفرع قوله تعالى لا يعزني ارضي ولا سمائي ومعني قلب عبدي المؤمن ولو كان العالم هو الاصل لكان اولى بالتوسع من القلب ثم اعلم ان هذا الوسع على ثلاثة انواع كلها شائعة في القامح الاول هو وسع العلم وذلك هو المعرفة بالله فلا شيء في الوجود يعرف آثار الحق ويعرف ما يستحقه كما ينبغي الا القلب لان كل شيء سواه انما يعرف ربه من وجه دون وجه فمن كل الوجوه فهذا اوسع الثاني هو وسع المشاهدة وذلك هو الكشف الذي يطلع القلب على محام جمال الله تعالى به فيذوق لذة اسماء وصفاته بعد ان يشهدها ولا شبهى سواء كذلك فانه اذا تعقل مثلا علم الله تعالى بالوجودات وسار في تلك هذه الصفة ذاق لذتها وعلم بمكانة هذه الصفة من الله ثم في القدرة كذلك ثم في جميع اوصاف الله واسمائه تعالى فانه يتسع كذلك وهذا الوسع للعارفين الثالث وسع الاخلاصة وهو التحقيق باسمائه وصفاته حتى ان يرى ان ذاته ذاته فتكون هوية العبد عين هوية الحق وانبتة عين ابيته واسمه اسمه وصفته صفته وذاته ذاته فيتصرف في الوجود تصرف الخليفة في ملك المستخلف وهذا وسع المحققين وهذا الوسع قد يسمى وسع الاستيفاء واعلم ان الحق تعالى لا يمكن دركة على الحيطه والاستيفاء ابدأ ابدأ لا للقديم ولا الحديث اما القديم فلان ذاته لا تدخل تحت صفة من صفاته وهي العلم فلا يحيط بها والالزم منه وجود الكل في الجزء تعالى الله من الكل والجزء فلا يستوفيه العلم من كل الوجوه بل يقال انه سبحانه لا يجهل نفسه لكن يعلمها حق المعرفة ولا يقال ان ذاته تدخل تحت حيطه صفة العلمية ولا تحت صفة القدرة وكذلك المخلوق فانه بالاولى لكن هذا الوسع الكمالي الاستيفائي انه هو استيفاء كمال ما علمه المخلوق من الحق لا كمال ما هو الحق عليه فان ذلك لانهاية له فهذا معنى قوله ومعني قلب عبدي المؤمن ولما خلق الله العالم جميعه من نور محمد صلى الله عليه وآله وسلم كان المحل المخلوق من اسرافيل قلب محمد صلى الله عليه وآله وسلم ولذا كان اسرافيل عليه السلام هذا التوسع والقوة حتى انه يحيي جميع الخلائق بنفخة واحدة بعد ان يميتهم بنفخة واحدة للقوة الالهية التي خلقها الله تعالى في ذات اسرافيل لانه محتدة القلب والقلب اوسع لما فيه من القوة الذاتية الالهية نكل اسرافيل عليه السلام اقوى الملائكة واقر بهم من الحق اعني من العصريين من الملائكة انتهى ما في الانسان الكامل ويجيب ما يتعلق بهذا في لفظ الهم في فصل الميم من باب الهاء ومنها ما هو مصطلح الصوفيين وهو ابدال حرف العلة والهمزة بعضها مع بعض فهو اخص من الابدال كما في فصل اللام من باب الباء الموحدة و يطلق ايضا عندهم على تقديم بعض حروف الكلمة على بعض ويسمى قلبا مكانيا نحو آرام فان اصله آرام كما في الشافية وشرحه للرضي وعلامة صحة القلب المكاني ان يكون تصاريف الاصل تامة بان يصاغ منه فعل ومصدر و صفة ويكون الآخر ليس كذلك فنعلم من عدم تكميل تصاريفه انه ليس بذات اصليا كذا ذكر الخفاجي في تفسير قوله تعالى يجعلون اصابعهم في آذانهم من الصواقع ومنها ما هو مصطلح اهل المعاني وهو جعل احد اجزاء الكلام مكان الآخر والآخر مكانه ولا ينتقص بقولنا في الدار زيد وضرب عمرو زيد لان المراد بالجعل مكان الآخر ان يجعل متصفا

بصفة لا مجرد ان يوضع موضعه مدخل في جعل اجزاء احد الكلام مكان الآخر ضرب زيد حيث جعل المغلول مكان
 الفاعل و خرج بقولنا والآخر مكانه و لا بد في الحكم بالقلب من داع لفظي او معنوي فهو ضربان أحدهما ان
 يكون الداعي الى اعتباره من جهة اللفظ بان يتوقف صحة اللفظ عليه و يكون المعنى تابعا لللفظ بان يكون معنى
 التركيب القلبى معنى التركيب الغير القلبى كما اذا وقع ما هو في موقع المبتدأ نكرة وما هو موقع الخبر معرفة
 كقوله تعالى ان اول بيت وضع للناس للذي ببكة وكقول الشاعر * شعره قفي قبل التفرق يا ضباعا * و لا يك
 موقفاً مذك الوداعا * اى لا يكون موقوف الوداع موقفاً منك و ثانيهما ان يكون الداعي اليه من جهة المعنى
 لتوقف صحة المعنى عليه و يكون المعنى تابعا على اللفظ بان يكون معنى هذا اللفظ في التركيب القلبى معنى
 التركيب الغير القلبى نحو ادخلت القلنسوة في الراس و الخاتم في الاصبع و نحو عرضت الناقة على الحوض
 اذ المعنى عرضت الحوض على الناقة فان عرض الشيعى على الشيعى اراسته اياه علي ما في القاموس و لا روية
 للحوض و اعل النكتة في القلب في هذه الامور ان العادة تحرك المطررف نحو الظرف والمعروض نحو المعروض اليه
 قال السكاكى القلب مقبول مطلقا و هو ما يورث الكلام حسنا و ملاححة و يسجع عليه كمال البلاغة و امن
 الالباس و ياتي في المحاورات و الاشعار و التذليل و رده البعض مطلقا و الحق انه ان تضمن اعتبارا لطيفا قبل
 و الا رد لان نفس اللعب من اللطائف كما جعله السكاكى كقول الشاعر * شعره * و مهمة مغبرة ارجاءه * كان لون
 ارضه سماء * اى لون سماءه على حذف المضاف فالمصراع الاخير من باب القلب و المعنى كان لون
 سماءه لغبرتها لون ارضه و الاعتبار اللطيف فيه ما شاع في كل تشبيه مقلوب من المدائفة في كمال المشبه
 الى انه استحق جعله مشبها به يعني ان لون السماء قد باع من الغبرة الى حيث يشبه به لون الارض
 في الغبرة هكذا باستفاد من المطول و الاطول و في الاتقان من انواع الجار اللغوي القلب و هو اما قلب
 اسناد نحو لكل اجل كتاب اى لكل كتاب اجل و نحو حرمنا عليه المراضع اى حرمناه على المراضع و اما
 قلب عطف نحو ثم تول عنهم فانظر ثم تول عنهم و نحو ثم دنى فتدلى اى تدلى فتدلى لانه بالتدلى
 مال الى الدنوا و قلب تشبيه وحياتي في نوع التشبيه انتهى و منها نوع من السرقة الغير الظاهرة و قد سبق في
 فصل القاف من باب السنين المهمة و منها كون الكلام بحيث اذا قلبته و ابتدأت من حرفه الاخير الى الحرف
 الاول كان الحاصل بعينه هو هذا الكلام و يسمى ايضا بالعكس و المقلوب المستوي و ما لا يستحيل بالانعكاس
 كما سبق و عليه اصطلاح اهل البديع و المعتبر الحروف المكتوبة فالمشدد في حكم المخفض و هو قد يكون في النظم
 و قد يكون في النثر اما في النظم فقد يكون بحيث يكون قلبا لمجموعة كقول القافى * شعره * مودته تدرم لكل هول * و هل
 انارا * و قد يكون كذا لك بل يكون مجموع البيت قلبا لمجموعة كقول القافى * شعره * مودته تدرم لكل هول * و هل
 كل مودته تدرم * و اما في النثر فكقوله تعالى كل في فاك و قوله ربك نكبر و لا ثالث لهما في القرآن كذا في
 المطول و هو جامع الصنائع كويد مقلوب آنصت كه حروف مقلوبة باز گردانیده شود و الزل مقلوب كودش

یا لفظی دیگر و یا همان ترکیب و یا ترکیبی دیگر معلوم شود و متقدمان این را بر سه نوع نوشته اند
مقلوب کل و مقلوب بعض و مقلوب مستوی و بعضی نوع چهارم نوشته اند و آنرا مقلوب مجنح خوانند و این
از انواع رد العجز علی الصدر است و درین صنعت تصریفی لطیف و استخراجی بدیع کرده اند و بدان این
مشمول انواع است قسم اول شائع و این بر دو نوع است نوعی آنکه دو لفظ بسیط آرد چنانکه اگر هریک را
قلب کنند عین لفظ دیگر شود و این بر دو صفت است ساکت و ناطق ساکت آنست که الفاظیکه آرد مقلوب
یکدیگر باشد و قرینه ملب موجود نباشد که بران سامع و ناظر اطلاع یابد مثاله شعر امروز لطف خواجه
باری من بنده همین مراد دارم * لفظ مراد دارم مقلوب است و قرینه قلب معلوم نیست و ناطق آنست
که قرینه قلب را پیدا کند و آن دو گونه است صریح و کنایه مثال صریح شعر مغرور از برای چه
اقبال داردت * اقبال بین ب صنعت مقلوب لا بقا است مثال کنایه شعر من بنده ز تو مراد دارم * این
طرفه که باز گونه گفتم * لفظ باز گونه قرینه است بر آنکه لفظ مراد دارم مقلوب است و لیکن قرینه کنایه
ناطق زیرا که اگر باز گونه را مشیر بر مقلوب ندارند فدح گردد و مقصود مادح نکردن مکر آنجا که محتمل
الضدین باشد و نوعی آنکه الفاظ را چنان ترکیب دهد که اگر قلب کنند همان ترکیب تمام خیزد و آن
وضع متقدمین است و خسرو شاعر آن چنان اختراع کرده که از قلب بیت فارسی بیت عربی خیزد و آنرا
قلب السابین نام نهاده مثاله

بین یار که مهربان مرغ * در مهر متاب هر زمان رخ

خرام زره بات مرهم رد * خرمنا بره مکر بنیب

قسم دوم مستوی که مقلوب پارسی لفظ هندی خیزد و قرینه بر قلب حاکی مثاله شعر دوش گفتم
هندوان شب را همین گویند تار * راست است این گرچه اینجا باز گونه دانیش * لفظ باز گونه
قرینه است بر اینکه مقصود شاعر مقلوب تار است یعنی رات اما مقلوب بعض که عبارتست از
قلب بعض حروف کلمه چون عورت و روء هیچ لطافتی ندارد انتهی و در مجمع الصنائع
می آرد که مقلوب مجنح آنست که در یک بیت و یا یک مصراع در اول و آخر در افظ واقع شود که هریک
مقلوب دیگر باشد مثاله مصراع گنج دولت دهد گذارش جنگ * و مقلوب موصل قسمی است از مقلوب
مستوی و آنچنان است که چون تمام بیت را بگردانند همان بیت حاصل گردد اما بعضی حروف یک
مصراع بمصراع دیگر وصل شود مثاله شعر شکر دهنا غمی می آری * دیر آ می مغانه درکش * و ما يتعلق
بهذا مر فی لفظ الجناس فی فصل السین المهملة من باب الجیم و منها ما هو مصطلح الاصولیین و اهل
النظر و هو قسم من المعارضة التی فیها مناقضة کما یستفاد من التوضیح و المفهوم من کلام فخر الامام
و اتباعه انه مرادف لها رقی نور الانوار شرح المنار المعارضة التی فیها المناقضة هی القلب فی اصطلاح

الاصول و المناظرة معا و هو نوعان قلب الملة حكما و الحكم عاة و قلب الوصف شاهدا على الخصم بعد انكسر شاهدا للخصم و هذا هو الذي يسميه اهل المناظرة بالمعارضة بالقلب و جعل من القلب العكس و سماه قلب التصوية و قلب الاستواء و منها ما هو مصطلح المحققين و هو قلب اسناد حديث باسناد حديث آخر اما ب كله او بعضه او قلب من حديث بمن حديث آخر و الاول هو الاكثر نعم الاول ما يكون اسم احد الراويين اسم ابي الآخر مع كونهما من طبقة واحدة فيجعل الراوي سهوا ما هو لاحدهما للآخر كمرق بن كعب و كعب بن مرة لان اسم احدهما اسم اب الآخر و للخطيب فيه كتاب مضخم سماه رافع الاوتداب في المقلوب من الاسماء و الانساب و منه ان يكون الحديث مشهورا برا و فيجعل مكانه راو آخر في طبقة ليصير بذلك غريبا ليرغب فيه كحديث مشهور لسالم فجعل مكانه نافع و منه قلب عند تام لمتن آخر يروى بسند آخر لقصد امتحان حفظ المحدث كقلب اهل بغداد على البخاري رحمه الله تعالى مائة حديث امتحانا فردها على رجوها و اما الثاني و هو مقلوب المتن فقد جعله بعض المتأخرين نوعا مستقلا سماه المقلب و عرفه بانه الذي ينقلب بعض لفظه على الراوي ليتغير معناه كحديث ابي هريرة عند مسلم في السبعة الذين يظلم الله في ظل عرشه فقيه و رجل تصدق بصدقة اخفاها حتى لا يعلم يمينه ما ينفق شماله فهذا مما انقلب على اخذ الرواة و انما هو حتى لا يعلم شماله ما ينفق يمينه كما في الصحيحين اعلم ان قيد السهو معتبر في المقلوب فلو وقع الابدال عمدا لمصلحة فشرطه ان لا يستمر عليه بل ينتهي بانتهاء الحاجة و لا لمصلحة بل للاغراب فهو كالموضوع و لو وقع بتوهم الراوي فهو من المعلن و لو وقع علطا فهو من المقلوب و لذا جعل البعض القلب لقصد الامتحان من اقسام الابدال هكذا يستفاد من شرح النخبة و شرحه و الارشاد الساري *

قلب النسبة عند المحاسبين يجيء في لفظ النسبة في فصل الباء الموحدة من باب النون *

القالب نزد شعراي فارس جزء و ركن را نامند و قد مر في فصل الالف من باب الجيم و يسمى بالقلب ايضا *

الانقلاب در لغت برگردیدن و در اصطلاح اهل رمل اسم عملیست و آن اینست که شکل اول را به رمل را در لحیان ضرب کنند و شکل دوم را در حمزه و سیموم را در بیاض و چهارم را در انگیس و این چهار شکل را که حاصل شوند امهات سازند و رمل تمام کنند و این انقلاب را انقلاب اصلي گویند و علامت صحت این انقلاب اینست که میزان هر دو رمل یک شکل باشد بعینه و نیز اگر میزان رملی جماعت آید انقلاب بطور دیگر کنند که اوتاد آن رمل را در شواهد آن ضرب نمایند یعنی شکل اول را در سیزدهم ضرب کنند و چهارم را در چهاردهم و هفتم را در پانزدهم و دهم را در شانزدهم و این چهار اشکال حاصله را امهات ماخته عمل تمام کنند و این انقلاب را انقلاب وتد الورد نامند و ظاهر قول شان مقتضی آنست که از این انقلاب

ووصل دوم میزان غیر شکل جماعت ابد پس این بنده ضعیف مولف این کتاب میگوید که در بعضی صور باین انقلاب میزان رمل دوم جماعت نیز می افتد چنانکه اگر در امهات شکل اول و دوم یک شکل باشد زوج باشد و مرتبه دوم ازین شکل نیز زوج باشد و شکل سیوم و چهارم جماعت باشد مثلا امهات رمل این باشند $\overline{\text{ب}}$ $\overline{\text{ب}}$ $\overline{\text{ب}}$ $\overline{\text{ب}}$ پس در انقلاب رتد رتد نیز میزان جماعت می آید و شاید که این قاعده اکثریه باشد نه کلیه و الله اعلم • و الانقلابان و نقطتا الانقلابین و نظرتا الانقلابین قد سبقت فی بیان دائرة البروج فی فصل الرء من باب الدال المهملتین •

المنقلب قد سبق فی لفظ البروج فی فصل الجیم من باب الباء الموحدة و المنقلب عند اهل الرمل قد ذکر فی لفظ الشكل فی فصل اللام من باب الشین المعجمة و عند المحدثین قد سبق بدیل هذا •
القوباء بالضم و سکون الواو و الالف الممدودة هی خشونة تحدث فی ظاهر الجلد مع حکمة و یكون لونها مرة مائل الى السواد و مرة الى الحمرة و يطلق علی البرص الاسود ایضا کذا فی بحر الجواهر •

فصل التاء المنة الفوقانية • القنوت بالفتح و تخفیف الذون لغة الطاعة و یجیی بمعنی القيام و الدعاء ایضا و المشهور هو الدعاء و فوهم دعاء القنوت اضافة بیان کذا فی البرجندی و فی التفسیر الکبیر فی تفسیر قوله و قوموا لله قانتین القنوت عبارة عن الدوام علی الشیخ و الصبر علیه و الملازمة له و هو فی الشریعة صار مختصا بالمداومة علی طاعة الله تعالی و المواظبة علی خدمته هذا قول علی رضي الله تعالی عنه و قال مجاهد القنوت عبارة عن الخشوع و خفض الجناح و سکون الاطراف و ترک الالتفات من رهب الله تعالی •
القوت بالضم و سکون الواو غذا را گویند • و نزد صوفیه غذای عاشق بود از دریافت جمال قدم که ادراک هیچکس بدان محیط نشود کذا فی بعض الرسائل •

فصل الحاء المهملة • القبح بالضم و سکون الموحدة ضد الحسن و القبیح ضد الحسن و قد سبق فی سبق فی فصل الذون من باب الحاء المهملة •
القرحة بالفتح و الضم و سکون الرء هی الجراحة المتقدمة التي اجتمع فیها الفیح و قد سبق فی فصل الحاء المهملة من باب الجیم •

المقرح عند اطباء دواء یفنی الرطوبة الاصلیة و یجذب مادة ردية و نقرح کالبادر و هو علی صیغة اسم الفاعل من التقریح •

فصل الدال المهملة • القصيدة بالصاد المهملة نرد بلغا عملت است از غزلی که زیاده از درازده بیت باشد • و در مجمع الصنائع می آرد قصیده نرد عرب حدی معین ندارد چنانچه از پانصد بیت زیاده میگویند و فصحا عجم نهایت مستحسنه آنرا صد و بیست بیت مقرر نموده اند و هر قصیده که مشتمل باشد بر ابیات تشبیب لازم است که آن را تخاص بیانند و آن انتقال است از اسلوب تشبیب

بمدح مدح بوجهی مناسب و هر قصیده که در دو تخاص نبود آنرا مقتضب گویند و آنکه از تشبیب ماری باشد چنانچه از ابتدا در مدح شروع کند آنرا مجدد نامند و تفصیل آنها در لفظ تشبیب و لفظ مقتضب گذشت و بدانکه در قصیده دو بیت و سه بیت مصرع اگر بیارند رواست و مراد از مصرع مطلع است و بعضی برانند که مطاع همین بیت اول است و بس اما مستحسن آن است که چون خواهند که در قصیده مطلع دیگر اندازند اشارتی بدان نمایند انتهی * و قصیده بمعنی شعر وافی غیر مجز و نیز آید *

القاعدة بالعين المهملة هي في اصطلاح العلماء يطلق على معان مرادف الاصل و القانون و المسئلة و الضابطة و المقصد و عرف بانها امر كلي منطبق على جميع جزئياته عند تعرف احكامها منه و هذا التفجير مجمل و بالتفصيل قضية كلية تصلح ان تكون كبرى الصغرى سهلة الحصول حتى يخرج الفرع من القوة الى الفعل قال السيد السند رحمه الله تعالى وجه كونه تفصيلا انه علم به ان الامر الكلي المذكور ولا يريد به القضية الكلية لا المفهوم الكلي كالانسان مثلا وان ذهب اليه بعض القاصرين و علم ايضا ان المراد بالجزئيات ليس جزئيات ذلك الامر الكلي كما يتبادر اليه الوهم ان ليس للقضية جزئيات تحمل هي عليها فضلا عن ان يكون لها احكام يتعرف منها بل المراد جزئيات موضوع تلك القضية فان لها احكاما تتعرف منها فخرجت الشروطين ان ليس لها موضوعا و علم ايضا ان تلك الاحكام ايضا منطوية في تلك القضية المشتملة عليها بالقوة فهذا الاشتغال هو المراد بانطبق الامر الكلي على جزئيات موضوعه باعتبار احكامها التي تتعرف منه فقد فصلت في هذه العبارة امور ثلاثة اجملت في العبارة الاولى فصار الحاصل ان القاعدة امر كلي اي قضية كلية منطبق اي مشتمل بالقوة على جميع جزئياته اي جزئيات موضوعه عند تعرف احكامها اي يستعمل عند طلب معرفة احكامها بان تجعل كبرى الصغرى سهلة الحصول للكسب او للتبذير فقواك كل سالبة كلية ضرورية فانها تنعكس سالبة كلية دائمة قضية كلية مشتملة بالقوة على احكام جزئيات موضوعها اعني السوالب الكلية الضرورية فاذا اردت ان تتعرف حكم قولنا لا شئ من الانسان بحجر بالضرورة قلت هذه سالبة كلية ضرورية وكل سالبة كلية ضرورية تنعكس الى سالبة كلية دائمة فهذه تنعكس الى سالبة كلية دائمة اعني قولنا لا شئ من الحجر بانسان دائما فالقضية الكلية اصل لهذه الاحكام و هي نروع لها واستخراجها عنها بتحصيل تلك الصغرى و ضمها اليها يسمى تفريعا و نسبة الفرع و الى اصولها تشبه نسبة الجزئيات الى كلياتها المحمولة عليها فان الانسان مثلا يتناول زيدا و عمروا و بكرا و غيرههم باحمل عليها و قولنا كل انسان حيوان يشتمل بالقوة على احكامها متقيد الامر بالكلي للاحتراز عن القضية الجزئية او الشخصية فانها لا تسمى قاعدة و وصف الامر الكلي بالانطباق المذكور و الاستعمال عند التعرف للاشعار الى حيثيتين معتبرتين في مفهوم القاعدة اي من حيث انه منطبق على احكام جزئيات موضوعه و صالح للاستعمال عند طلب معرفتها منه بالحيثية الاولى لاجراء الامر الكلي عن تعريف القاعدة اذا اخذ بالقياس

الى احكام جزئيات ما يصاري موضوعه او اعم منه كقولنا كل ناطق انسان و بالقياس الى هذا الضاحك انسان و بالقياس الى هذا الحيوان انسان فان امثال تلك القضايا لا تسمى في الاصطلاح اصولا و قواعد بالقياس الى تلك النتائج و ان كانت مبدأ لها و الحينية الثانية لخراجها عنه اذا اخذ بالقياس الى احكام جزئيات موضوعه المستفنية عن التعريف كونها محتغلية عن التنبية ايضا فالقواعد المنطقية التي احكم جزئيات موضوعاتها بديهية كالشكل الاول منتج داخل في القانون بالقياس الى بعض منها و محتاجة الى التنبية بالنسبة الى بعض الاذهان القاصرة فلا يلزم خروجها عن المنطق المعروف بالقانون كما توهمه البعض و بالجملة فالقضية الكلية التي ليست لها جزئيات لا يحتاج الى استنباطها منها اصلا لا بطريق النظر و لا بطريق التنبية لا تسمى قانونا و اصلا و ما يكون لها جزئيات بديهية صرفة و جزئيات آخر ليست كذلك لا تسمى قانونا بالقياس الى الجزئيات البديهية الصرفة و انما قيدنا الصغر لكونها سهلة الحصول لكونها سهلة الحصول غالبا و قال بعض المحققين التقييد للتخصيص و اخراج كون القضية الكلية اصلا و قانونا بالقياس الى قضية جزئية مستنبطة منها و من صغر لا تكون سهلة الحصول فانها لا تسمى اصلا و قانونا بالنسبة اليها و انه يظهر لمن تدبج موارد الاستعمالات ان القاعدة هي الكلية التي يسهل تعرف احوال الجزئيات منها لا يقال كون الذاتي و اثبات لا يجتمعان و لا يرتفعان قاعدة بالنسبة الى كون زوايا المثلث متساوية لقائمتين انتهى و قيل معنى التعريف المجهول قضية كلية تشتمل على جزئيات تعتبر فيها باعتبار تحققها لا باعتبار تعلقها فخرجت الشرطيات ان لا جزئيات لها و السوالب ان لا تشتمل على الجزئيات المعتبرة في تحققها بذات على ان السالبة لا تستدعي وجود الموضوع فالقانون لا يكون الا قضية كلية حملية موجبة و اضافة الجزئيات الى الامر الكلي مع ان الواضح اضافتها الى موضوعها للدلالة على ان المراد الجزئيات بحسب نفس الامر لانها جزئيات القضية بمعنى الجزئيات المعتبرة فيها دون اعم الشامل للجزئيات الفرضية و فيه تكلفات الاول ان يراد باشتغالها على الجزئيات ان يكون الحكم فيها على تلك الجزئيات و الذاتي ان يراد بجزئياته الجزئيات المعتبرة في تحققها و لا دلالة لللفظ عليه و الثالث انه يستلزم ان لا يكون قولهم نقيضا المتساويين متساويان و نحوه قانونا لاشتغالهما على نقائص الامور الشاملة نحو الاشياء و الاممكن و هي من الامور الفرضية و الرابع انه يلزم ان لا تكون المسائل التي موضوعها الكليات المنحصرة في فرد واحد كمباحث الواجب و العقول و الافلاك قوانين لعدم الجزئيات لها في نفس الامر بل بالفرض هذا كله خلاصة ما في المحاكمات و شرح المطالع و شرح الشمسية و حواشيها و هنا ابحت تركناها مخافة الاطراب نعم اود فليرجع الى المحاكمات و حواشي شرح المطالع • اعلم ان الاطباء يقسمون القاعدة بالنسبة الى قاعدة اخرى فوقها او تحتها الى كلية و جزئية و يسمون بالجزئي الاضافي لان الكلية ماخوذة في تعريف القاعدة فلا يتصور كونها جزئية حقيقية و يريدون بالقاعدة الكلية قاعدة تحتها قاعدة و بالقاعدة الجزئية قاعدة فوقها قاعدة مثلا قولهم علاج كل مرض

بالضد قاعدة كلية يندرج تحتها قواعد جزئية كقولهم علاج الضب الخالص بالتبريد وعلى هذا نفس كذا في الاصرائي شرح المؤجزو ومنها ضلع من اضلاع المثلث ومنها الوتر بالنسبة الى كل قطعني دائرة ومنها الدائرة بالنسبة الى كل قطعني كرة وبالنسبة الى المخروط والاسطوانة المستديرين ومنها غير ذلك كقاعدة المخروط والاسطوانة المضلعين وقد مر في لفظ المخروط والاسطوانة وهذه المعاني الاخيرة من مصطلحات المهندسين •

المقعد لغة هو الذي اقعده الداء عن الحركة • وعند اطباء هو الزمن وقيل هو المتشنج الاعضاء والزمن الذي طال مرضه كذا في المغرب •

التقليد باللام لغة جعل القلادة في العنق و شرعا يطلق على معنيين الاول حكم وال يكون فلان قاضيا في موضع كذا كما في جامع الرموز في كذاب القضاء الثاني العمل بقول الغير من غير حجة و اريد بالقول ما يعم الفعل والتقريب تغليبنا ولذا قيل في بعض شروح الحسامي التقليد اتباع الانسان غيره فيما يقول او يفعل معتقدا للحقية من غير نظر الى الدليل كان هذا المتبع جعل قول الغير لو فعله قلادة في عنقه من غير مطالبة دايمل كاخذ العامي والمجتهد بقول مثله اى كاخذ العامي بقول العامي واخذ المجتهد بقول المجتهد وعلى هذا فلا يكون الرجوع الى الرسول عليه الصلوة والسلام تقليدا له وكذا الى الاجماع وكذا رجوع العامي الى المفتي اى الى المجتهد وكذا رجوع القاضي الى العدل في شهادتهم لقيام الحجة فيها فقول الرسول بالمعجزة والاجماع بما تقرر من حجة وقول الشاهد والمفتي بالاجماع وكذا الرجوع الى الصحابي لانه عمل بقوله عليه الصلوة والسلام اصحابي كالنجوم بايهم اتقيتم اهتديتم ولو سمى ذاك او بعض ذلك تقليدا كذا يسمى في العرف اخذ المقلد العامي بقول المفتي تقليدا فلا مشاحة في التسمية والمطاح وكذا قد يسمى اتباع الصحابة تقليدا باعتبار الصورة وربما يعرف التقليد بانه اعتقاد جازم غير ثابت وغير الثابت هو مايورول بتشكيل المشكك • **فائدة** • غير المجتهد يلزمه التقليد سواء كان عاميا او عالما بطرق صالحة من وجوه علوم الاجتهاد وقيل اما يلزم العالم التقليد بشرط ان يتبين له صحة اجتهاد المجتهد بدليله واختلف في جواز التقليد في العقليات كمسائل الاصول قل عبد الله بجوازه وقال طائفة بوجوبه وان النظر والجحش حرام • **فائدة** • اذا تعدد المجتهدون وتفاضلوا لا يجب على المقلد تقليد الافضل بل له ان يقلد المفضل وعن احمد وابن سريج منعه بل يجب عليه النظر في الارجح فيهما ويتعين الارجح عنده للتقليد • **فائدة** • اذا عمل العامي بقول المجتهد في حكم مسألة فليس له الرجوع منه الى غيره اتفاقا و اما في حكم مسألة اخرى فيجوز له ان يقلد غيره على المختار ولو اتزم مذهبنا معيننا وان كان لا يلزمه كمذهب مالك ففيه ثلثة مذاهب الاول يلزم والثاني لا يلزم والثالث ان قلد اى عمل لا يرجع والاجاز هكذا يستفاد من العضدي وحواشيه وغيرها •

القيد بالفتح وسكون الياء المنخانة التحنانية في عرف العلماء هو الامر المخصص لامر العام قال مرزا زاهد في حاشية شرح المواقف المقيد على وجهين الاول الطبيعية الماخوذة مع القيد بان يكون كل من القيد

و التقيد داخل و يقال له الفرد و الثانى الطبيعة المضافة الى القيد بان يكون التقيد من حيث هو تقيد داخل و القيد خارجا و يقال له الحصة و كذا المطلق على وجهين الاول الطبيعة من حيث الاطلاق و يقال له الطبيعة المطلقة و الثانى الطبيعة من حيث هي و يقال مطلق الطبيعة ثم المقيد على كلا الوجهين و كذا المطلق على كلا الوجهين من الامور الاعتبارية الانتزاعية اذ ليس فى الخارج الا ما هو شخص متكيف بعوارض خارجية ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنه المطلق و المقيد على وجهين انتهى * و قيد نرد شعراء هرفيست ساكن غير ردف كه پيش از روي باشد بى واسطه چون راء درك و بره و حرف قيد در الفاظ فارسي ارده بيشتر يافته نشده و آن باى موحده و خا و ز و شين و غين معجمات در و سين و فا و نون و ز و در لفظ عربي بصير است و رعايت تكرار قيد در قوافي فارسي واجبست و اختلاش جائزه مگر بضرورت تنگي قافيه و اين هنگام مناسب آنست كه قرب مخرج رعايت كنند و صاحب معيار الاشعار قيد را داخل ردف داشته و گفته كه ردف بعرف شعراى عجم عبارتست از حرف ساكن كه پيش از روي باشد بى واسطه خواه مده باشد يا غير مده كذا فى منتخب تكميل الصناعة *

فصل الرأء المهمة * القدر لغة كون الشيء مساويا لغيره بلا زيادة و لا نقصان و شرعا التساوي فى المعيار الشرعي الموجب لمائلة الصورة و هو الكيل و الوزن كذا فى جامع الرموز فى فصل الربوا و فى البرجندى قدر الشيء مبلغه و ان يكون مساويا لغيره من غير زيادة و نقصان كذا فى المغرب و المراد بالقدر فى باب الربوا الكيل فى الكميات و الوزن فى الموزونات انتهى فalcدر على هذا يقتضى القاف و سكون الدال المهمة قال فى الصراح قدر الشيء بسكون الدال انداز چيزى و قدر بسكون دال و حركت آن انداز كرد خداي بر بنده از حكم انتهى فalcدر بالسكون و الحركة مرادف التقدير قال فى شرح العقائد النسبية افعال العباد عذ اهل السنة كلها بارادته تعالى و قضيته اى قضائه و تقديره و القضاء عبارة عن الفعل مع زيادة الاحكام و التقدير تحديد كل مخلوق بحده الذي يوجد من حسن و قبح و نفع و ضرر و ما يتوحيه من زمان و مكان و ما يترتب عليه من ثواب و عقاب انتهى و كذا القدر على ما فى مجمع السلوك و يطلق القدر ايضا على اسناد افعال العباد الى قدرتهم و لذا يلقب المعتزلة بالقدرية كذا فى شرح المواقف * قدر نسبة شىء الى شىء عذ المهندسين هو ما يكون نسبة الواحد اليه تلك النصة فقدر نسبة النصف اثنان و قدر نسبة الضعف نصف و قدر نسبة الثلثين واحد و نصف و قدر نسبة عكسه اعنى المثل و النصف ثلثان و على هذا القياس كذا ذكر فى بعض حواشي تحرير افليدس و توضيحه على ما يخطر ببالي ان نسبة الاربعة الى الثمانية ذ

النصف اذا الاربعة نصف الثمانية فقدر تلك النصة عدد يكون نسبة الواحد الى ذاك العدد تلك النسبة اى نسبة النصف بان يكون الواحد نصفه و هو اثنان و نسبة الثمانية الى الاربعة نسبة الضعف فقدرها عدد يكون الواحد ضعفه و هو النصف و نسبة الاربعة الى الستة ثلثان فقدرها عدد يكون الواحد بالنسبة اليه

ثلاثين وهو واحد ونصف ونسبة الستة الى الاربعة نسبة مثل ونصف فقدرها عدد يكون الواحد بالنسبة اليه مثلا ز نصفاً وهو لثان وعلى هذا القياس هذا في الاعداد وقس عليه المقادير فان قدر النسبة يجري فيها ايضا فالمراد في التعريف بما الشئ عددًا كان او مقداراً وكذا بالواحد اعم من الواحد العددي و المقداري ولذا ذكر في تحرير اقليدس انه اذا وضع للمقادير مقدار ما من جنسها ليعدها بازاء الواحد في الاعداد فقدر كل نسبة هو المقدار الذي يكون ذاك المقدار الموضوع بالقياس اليه على تلك النسبة •

قدر الزوال سبق في لفظ الظل في فصل اللام من باب الظاء المعجمة • والانداز المتزايدة عند الرياضيين هي اسم ست مراتب للثوابت واحدة القدر ويجيء في لفظ الكوكب مع بيان القدر الاعظم والوسط والصغر في فصل البناء الموحدة من باب الكاف •

المقدار هو لغة ما يعرف به قدر الشئ وهو العدد والمكيل وهو ما يعرف مقداره بالكيل من نصف صاع او اكثر والوزن وهو ما يعرف مقداره بالوزن من منوين او اكثر مما يباع في الامضاء والمساحة و المقياس وعند الحكماء هو الكم المتصل القاراي المجتمع الاجزاء في الوجود فبقيد المتصل خرج العدد لانه كم منفصل وبقيد القار خرج الزمان كما يجيء في لفظ الكم وهو ثلاثة اقسام لانه ان انقسم في جهة فقط الى الطول نقط فقط وان انقسم في جهتين فقط الى الطول والعرض نقط فقط ويسمى بسيطا ايضا وان انقسم في الجهات الثلاث الى الطول والعرض والعمق فحسم تعليمي والمتكلمون انكروا وجود المقدار بناء على تركب الجسم عندهم من الجواهر الفردة فالجواهر الفردة اذا انتظمت في سمت واحد حصل هذا امر منقسم في جهة واحدة يسميه بعضهم خطا جوهريا واذا انتظمت في سمتين حصل امر منقسم في جهتين فقط وقد يسمى سطحاً جوهريا واذا انتظمت في الجهات الثلاث حصل ما يسمى جسماً اتفاقاً فالخط جزء من السطح والسطح جزء من الجسم واما عند الحكماء فليس كذلك لان الخط والسطح من الاعراض هكذا يستفاد من شرح المواثف في بحث الكم والمقادير المتجانسة يجيء ذكرها في لفظ النسبة في فصل البناء الموحدة من باب الون •

التقدير هو عند النحاة يستعمل في الحذف في الحاشية الهندية في بحث المفعول له الاصطلاح جار باطلاق احدهما مكان الآخر وقد يقال في الفرق بينه وبين الحذف ان المقدار ما بقي اثره في اللفظ والحذف بخلافه كذا في الهدا حاشية الكافية في بحث المفعول فيه وفي الفوائد الضيائية التقدير عبارة عن حذف الشئ عن اللفظ وابقائه في النية وعند المتكلمين هو تحديد كل مخلوق بحددة ويصمى بالقدر ايضا كما عرفت ويجيء ما يتعلق بهذا في لفظ اللوح • وعند المهندسين يستعمل بمعنى العد كما مر في فصل الدال من باب العين المهملتين •

المقدر بفتح الدال المشددة هو المحذوف والبعض فرق بينهما كما عرفت قبيل هذا ويطلق ايضا على ما حدد الله مخلوقه بحددة كما مر ايضا • ونزد شعرا اعم من معنئى امتت از منائع لفظيه وآن عبارتت از مقطع

و موصل که با هم آمیخته شود و آن چهار نوع است اول آنکه مصراع اول مقطع بود دوم موصل در حرفی
سیوم سه حرفی چهارم چهار حرفی مثاله * شعر *

ای آرزوی مردان وی داروی دل * با گونه تو گونه کل شد باطل

نقش همه پیش سمن تست خجل * پیکر نکند شبیهت پیکر باطل

دوم از کلمات شعر هر چند که حرفش پیوسته بود همانقدر بریده بود مثلاً اگر دو بریده بود دو پیوسته باشد و اگر
سه بریده بود سه پیوسته و علی هذا القیاس مثال مقدر مثنی * مصراع * ای برخ زهره زهرا و فروزنده
ز گل * مثال مثلث * مصراع * در رنجم و در بندم ای مهوش و دایره * مثال مربع * مصراع * از در ستست
زاری بسیار و در ستست * مثال مخمس * مصراع * از در شکنجم از در نهییم * و علی هذا القیاس سویم
آنکه منقطع یک حرف باشد و متصل سه و یا چهار یا زیاده مثال سه و یکی * مصراع * هدی گشت دلبر
هنری * خطری گشت اخترم خطری * چهارم آنکه حرف منقطعه نباشد اما مراتب متصله رعایت کند
چنانچه سه حرف پیوسته بیارد بعد از آن دو حرف پیوسته یا زیاده ازین مثال سه و دو * مصراع * بجانم همین
بد سکالده مفاجا * مثال پنج و چهار * مصراع * بهشتی مهیا نعیمی مهیا * کذا فی مجمع الصنائع *
همین تلخی چشد * مثال پنج و چهار * مصراع * بهشتی مهیا نعیمی مهیا * کذا فی مجمع الصنائع *

القدرة بالضم هی صفة تؤثر تائید وفق الإرادة فخرج ما لایؤثر کالعلم اذ لا تائید له و ان توقف تائید العدة
علیه و کذا خرج مایؤثر لا وفق الإرادة کالطبیعة للبساط العنصریة و قیل القدرة ما هو مبدأ قریب للافعال المختلفة
والمراد بالمبدأ هو الفاعل المؤثر و القریب احتراز عن البعید الذي یؤثر بواسطة کالنفوس الحيوانیة و النباتیة
فانها مباد لافعال مختلفة مثل التذیة و التغذیة و التولید لكنها بعیدة لكونها مبادی باستخدام الطبائع و
الکیفیات و فیه بحث لان المؤثر فی هذه الافاعیل انکال هو الطبائع و الکیفیات کانت هذه النفوس خارجة بقید
المبدأ و ان کان المؤثر فیها هو النفوس و کانت الطبائع و الکیفیات آلات لها لم یخرج بقید القریب لان
الفاعل القریب قد یحتاج الی استعمال آلات و قد یقال معنی استخدامهما ایهاها انها تنهضهما للتائید فی هذه
الافاعیل و هذا الانهاض اشبه الفاعل کالقاسر فی الحركة فانه یسخر طبیعة المقسور للتحریک فکانت
بحسب الظاهر داخله فی المبداء خارجة بالقریب فالنفوس الفلکیة قدرة على التفسیر الاول لانها تؤثر وفق الإرادة
دون التفسیر الثاني لانها لیست مبدأ لافاعیل مختلفة بل لفعل واحد فعلى هذا الصفة تتداول الجواهر
و العرض معا و فیه بعد و القوة الدبائیة بالعکس ای قدرة على التفسیر الثاني لكونها مبدأ قریب لافاعیل
مختلفة دون التفسیر الاول اذ لا شعور لها بافاعیلها و القوة الحيوانیة قدرة على التفسیرین لكونها صفة مؤثرة
وفق الإرادة و مبدأ قریب لافاعیل مختلفة و القوة العنصریة لیست قدرة على التفسیرین اذ لا ارادة لها
ولا شعور و لیست افعالها مختلفة بل على نهج واحد و یرد على التفسیرین القدرة الحادثة على رای

الاشاعة فانها لا تؤثر في فعل اصلا فلا يدخل في التفسير الاول وليست مبدأ لاثرتقطعا فلا يدخل في الثاني و انكان لها تعلق بالفعل يسمى ذلك التعلق كسبا ونفى جهم القدرة الحادثة وقال لا قدرة للعبد اصلا وهذا غلوفى الجبر لا توسط بين الجبر والتفويض كما هو الحق لان الفرق بين الصاعد بالاختيار وبين السافط من علو ضروري فالاول له اختيار اي له صفة توجد الصعود عقيدتها ويتوهم كونها مؤثرة فيه وتسمى تلك الصفة قدرة واختيارا دون الثاني اي السافط من العلو ليس له تلك الصفة فان قال جهم لا نريد بالقدرة الا الصفة المؤثرة وانه لاتاثير فلا قدرة كان منازعا لذا معاشر الاشاعة في التسمية فانما ثبتت للعبد ذات الصفة المعلومة بالبدئية ونسبها قدرة فاذا اعترف جهم بتلك الصفة وقال انها ليست قدرة لعدم تاثيرها كان نزاعه معنا في اطلاق لفظ القدرة على تلك الصفة وهو بحث لفظي وان قال حقيقة القدرة وماهيتها انها صفة مؤثرة منعزة فان التاثير من توابع القدرة وقد ينهك عنها كما في القدرة الحادثة عندنا * فائدة * اتفقت الاشاعة والمعتزلة وغيرهم على ان القدرة وجودية يتأتى معها الفعل بدلا عن الترك والتترك بدلا عن الفعل وقال بشر بن المعتمر القدرة الحادثة عبارة عن سلامة البنية عن الآفات فجعلها صفة عدمية قال فمن اثبت صفة وجودية رائدة على سلامة البنية فعليه البرهان واخذار الامام الرازي مذهبه في المحصل وقال ضرار بن عمرو بن هشام بن سالم انها بعض القادر فالقدرة على الاخذ عبارة عن اليد السليمة والقدرة على المشي عبارة عن الرجل السليمة * وقيل القدرة الحادثة بعض المقدر وفساده اظهر * فائدة * قال الاشعري واكثر اصحابه القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين مطلقا سواء كانا متضادين او متمثلين او مختلفين لا على سبيل البديل ولا معا بل انما تتعلق بمقدور واحد وذلك لان القدرة مع المفذور لا شك ان ما نجده عند صدور احد المقدرين منا مغاير لما نجده عند صدور الآخر وقال اكثر المعتزلة: تتعلق بجميع مقدوراته اي امتزاجا وغيرها وقال الامام الرازي القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ الانعال المختلفة الحيوانية وهي القوة العضلية التي هي بحيث متى انضم اليها ارادة احد الضدين حصل ذلك الضد ومنى انضم اليها ارادة الضد الآخر حصل ذلك الآخر وهي قبل الفعل وعلى القوة المستجمعة بشرائط التاثير ولا شك انها تتعلق بالضدين معا بل بالنسبة الى كل مقدر غيرها بالنسبة الى المقدر الآخر لاختلاف الشرائط وهي مع الفعل ولعل الشيخ اراد بالقدرة القوة المستجمعة والمعتزلة مجرد القوة * فائدة * العجز عرض مضاد للقدرة باتفاق الاشاعة وجمهور المعتزلة خلافا لابي هاشم في آخر اقواله حيث ذهب الى انه عدم القدرة مع اعترافه بوجود الاعراض وخلافا للاصم فانه نفى الاعراض مطلقا قال الامام الرازي لا دليل على كون العجز صفة وجودية وما يقال من ان جعل العجز عبارة عن عدم القدرة ليس اولى من العكس ضعيف لانا نقول كلاهما محتمل واذا لم يقم دليل على احدهما كان الاحتمال باقيا وفي نقد المحصل ان القدرة ان فسرت بسلامة الاعضاء فالعجز عبارة عن آفة تعرض للاعضاء وتكون القدرة اولى بان لا تكون

وجودية لان السلامة عدم الآفة وان فحشرت القدرة بهيئة تعرض عند سلامة الهضاء و تسمى بالتمكن او بما هو علة له وجعل العجز عبارة عن عدم تلك الهيئة كانت القدرة وجودية و العجز عدميا وان اريد بالعجز ما يعرض للمرتعش و يمتاز به حركة الارتعاش عن حركة الاختيار فالعجز وجودي و لعل الاشاعة ذهبوا الى هذا المعنى فحكموا بكونه وجوديا * **فائدة** * القدرة مغايرة للمزاج لان المزاج من جنس الكيفيات المحسوسة دون القدرة و ايضا المزاج قد يمانع القدرة كما عند اللعوب فان من اصابه لغوب و اعياء يصدر عنه افعال بقدرته و اختياره و مزاجه يمانع قدرته في تلك الاعمال * **فائدة** * هل الذوم ضد القدرة فاتفاق المعنزة و كثير من الاشاعة على امتناع صدور الافعال المتقدمة الكثيرة من الذائم و جواز صدور الاعمال المتقدمة القليلة منه بالتجربة فعلى هذا فالذوم لا يصادف القدرة و قال الاستاذ ابو اسحق هي غير مقدورة له فعلى هذا هو يصادفها و توقف القاضي ابو بكر و كثير من الاشاعة كذا في شرح المواقف و قد سبق ما يتعاقق بهذا في لفظ الاختيار في مصل الرء المهمة من باب الخاء المعجمة *

الاقتدار هو عند البلاغ ان يبرز المتكلم المعنى الواحد في عدة صور اذدارا منه على نظم الكلام و تركيبه و علمي صياغة قوالب المعاني و الاعراض فذارة يأتي به في لفظ الاستعارة و تارة في صورة الازداف و حينما في مخرج الابهجاز و مرة في قالب الحقيقة قال ابن ابي الاصبع و على هذا اتت جميع قصص القرآن فانك ترى القضية الواحدة التي لا تختلف معانيها تأتي في صور مختلفة و قوالب من الالفاظ المتعددة حتى لا تكاد تستبهم في موضعين منه و لا بد ان تجد الفرق بين صورها ظاهرا كذا في الاتقان في نوع بدائع القرآن *

الاقرار بالراء ما خوذ من الفرار بمعنى الثبات و هو في الشرع اخبار بحق لآخر عليه فقولنا اخبار اي اعلام بالقول فاذا اشار و لم يقل شيئا لم يكن اقرارا و يدخل فيه ما اذا كتب الى الغائب اما بعد فله علي كذا فانه كالقول شرعا و قولنا بحق اي بما يثبت من عين او غيره لكن لا يستعمل الا في حق المالئة فيخرج عنه ما دخل من حق التعزير و نحوه و قولنا لآخر عليه اي لغبر المخبر على المخبر و يحترز به عن الانكار و الدعوى و الشهادة و لا ينقص على ما ظن باقرار الوكيل و الوالي و نحوهما لذيابتهم مذاب و المنويات شرعا هكذا في جامع الرموز *

القشر بكسر و سكون شين معجمة پوست هرچیزی و در عرف پوست خشخاش * و در اصطلاح موفيه عبارتست از علم ظاهر که نگاه میدارد باطن را کذا في لطائف اللغات *

القصر بالفتح و سكون الصاد المهملة في اللغة بمعنى باز داشتن و باز گردانیدن و بزدان کردن و ايسندان بچيزی و کم کردن و جامه کوفتن و جامه شستن و نماز چهار رکعت را بدر رکعت کردن و در آمدن تاریکی و در آمدن شب و فرو هشتن پرده و غیر آن و فرو خوابانیدن چشم و کوشک کما في کثر اللغات

وعند القراء هو ضد المد كما يجيء في فصل الدال المهمة من باب الميم * وعند أهل العروض إسقاط الحرف الآخر الساكن وامكان ما قبله اذا كان آخر الجزء سببا خفيفا وهو يختص بالسبب والجزء الذي فيه القصر يصح مقصورا ومقصورا فاعلان فاعلات بسكون التاء ومقصور فعولن فعول بسكون اللام هكذا في رسائل العروض العربية والفارسية وعند أهل المعاني ويسمى بالحصر والتخصيص ايضا جعل بعض اجزاء الكلام مخصوصا ببعض بحيث لا يتجاوز ولا يكون انتسابه الا اليه ولا يرد عليه اختصاص زيد بالقيام فانه لا تخصيص لجزء من اجزاء الكلام بالآخر لانه لم تخص الفاعلية بزيد بالقيام ولا مفعولية القيام بزيد وان لزم اختصاص القيام بزيد لكنه ليس اختصاص جزء بجزء بل صفة بموصوف لا من حيث الجزئية للكلام متقيد البعض التعريف بقوله بطريق معهود نحو العطف والاستثناء ونحوهما للاحتراز عن مثل ذلك محل تأمل وهو نسمان حقيقي وغير حقيقي ولما كان الحقيقي قد يطلق على ما يقابل المجازي وقد يطلق على ما يقابل الاضافي كما يقال الصفة اما حقيقية او اضافية وقع الاختلاف فيما بينهم فاختر البعض ان المراد من غير الحقيقي وهو المجازي لان تخصيص الشيء بالشيء على معنى انه لا يتجاوز الى غيره اصلا انما يسمى قصرا وتخصيصا حقيقيا لانه حقيقة التخصيص المذانية للاشتراك ولذلك يتبادر هذا المعنى عند اطلاق التخصيص وما في معناه واما تخصيص الشيء بآخر على معنى انه لا يتجاوز الى بعض ما عداه فهو معنى مجازي للتخصيص غير منازع للاشتراك واذلك يحتاج في فهمه الى قرينة فسمي تخصيصا غير حقيقي وفيه ان القصر الادائي يجب ان يدخل في غير الحقيقي مع ان الاثبات لشيء والحساب عن جميع ما عداه ادعاء داخل في القصر الحقيقي واذا اختار البعض ان المراد من غير الحقيقي هو الاضافي وفيه ان القصر مطلقا اضافي فالحقيقي بالاضافة الى جميع ما عدا الشيء وغير الحقيقي بالاضافة الى بعضه فالحقيقي باي معنى يعبر لا يخلو عن شرب الا ان يدعى انه اصطلاح من القوم فان قامت تقسيم القصر الى الحقيقي والمجازي يستلزم استعمال القصر في المعنى الحقيقي والمجازي معا قلت المواد بالحقيقي ما يكون حقيقة بالنسبة الى اللغة وكذا بالمجازي والا فالقصر المقسم له معنى اصطلاحى يندرج فيه كلا القسمين حقيقة ثم ان كلا من الحقيقي وغير الحقيقي نوعان تصر الموصوف على الصفة المعنوية وقصر الصفة المعنوية على الموصوف والفرق بينهما ان معنى الاول ان الموصوف ليس له غير تلك الصفة لكن تلك الصفة يجوز ان تكون حاملة لموصوف آخر ويجوز ان لا تكون حاملة له ومعنى الثاني ان تلك الصفة ليست الا لتلك الموصوف لكن يجوز ان يكون لتلك الموصوف صفات ويجوز ان لا يكون له صفة سواها والاول من الحقيقي نحو ما زيد الا كاتب اذا اردت انه لا يتصف بغيرها وهو لا يكان يوجد لتعذر الا حاطة بصفات الشيء والثاني كثير نحو ما في الدار الا زيد على معنى ان الكون في الدار مقصور على زيد ونحو لا اله الا الله وقد يقصد به اي بالثاني المبالغة لعدم الاعتماد بغير المذكور كما يقصد بالمثل المذكور ان جميع من في الدار ممن عدا زيد في حكم المعدوم ويكون هذا

قصر حقيقيا ادعائيا لا قصرا غير حقيقي فالحقيقي نوعان حقيقي تحقيقا وحقيقي مباينة وادعاء ويمكن ان يعتبر هذا في قصر الموصوف على الصفة ايضا بناء على عدم الاعتداد بباقي الصفات والفرق بين الحقيقي الادعائي والادعائي في موارد الاستعمال دقيق كثيرا ما يلتبس احدهما بالآخر فليتأمل السامع الذي للا يخطأ ان بين مفهوميهما دقة وخفاء كما وهم البعض والاول من غير الحقيقي نحو ما محمد الارمول انه مقصور على الرسالة لا يتعداها الى التبرع من الموت استعظموه الذي هو من شان الاله والادعائي منه نحو قل لا اجد فيما اوحى اليّ محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة الآية فانه ليس الغرض الحصر الحقيقي بل الرد على الكفار الذين كانوا يحلون الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل لغير الله به وكانوا يحرمون كثيرا من المباحات ثم اعلم ان كلا من قصر الموصوف على الصفة وقصر الصفة على الموصوف ضربان لانه اما تخصيص امر بصفة دون اخرى او مكان اخرى واما تخصيص صفة بامر دون امر آخر او مكان امر آخر والمخاطب بالضرب الاول من كل منهما من يعتد الشركة اي شركة صفتين او اكثر في موصوف واحد في قصر الموصوف على الصفة وشركة موصوفين او اكثر في صفة واحدة في العكس ويسمى هذا التصرف قصر افراد لقطع الشركة نحو انما الله واحد خوطب به من يعتقد اشتراك الله والاعتماد في الالهية والمخاطب بالضرب الثاني من كل منهما من يعتقد العكس ويسمى قصر قلب لقلب حكم المخاطب نحو ربّي الذي يحبّي ويميت خوطب به زمرد الذي اعتقد انه المحيي والمميت دون الله او تساوبا عنده ويسمى قصر تعيين لتعيينه ما هو غير معين عند المخاطب كقولك ما زيد الا قائم لمن يعتقد انه اما قائم او قاعد ولا يعرفه على التعيين وما شاعر الا زيد لمن يعتقد ان الشاعر اما زيد او عمر من غير ان يعلمه على التعيين قال المحقق التفتازاني هذا التقسيم لا يجري في القصر الحقيقي انما عاقل لا يعتقد تصاف امر بجميع الصفات ولا اتصافه بجميع الصفات غير صفة واحدة ولا يردده ايضا بين ذلك وكذلك لا يعتقد اشتراك صفة بين جميع الامور ولا ثبوتها للجميع غير واحد ولا يرددها ايضا بين الجميع قال صاحب الاطول وفيه نظر لان القصر الحقيقي يصح ان يكون ارد اعتقاد ان في الدار زيدا مع انسان ما فيقال في رده ما في الدار الا زيد لانه لابد للفي انسان ما من عموم اللفي كما لا يخفى لصحة قولنا ما في البلد من غلمانة الا زيد لمن اعتقد ان جميع غلمانة في البلد او يردد المسند بين غلمانة او يجعل المسند لما سوى زيد من غلمانة على انه لا مانع من رد اعتقاد الشركة بالقصر فيكون قصر افراد وقلب اعتقاد به فيكون قصر قلب والتعيين به كذلك نعم لا يجب ان يكون المخاطب به واحدا من هؤلاء بل يحتمل ان يكون خالي الذهن ومن بدائع قصر انقلب ما تريد به الشركة فكان كالجامع القصر ونقيضه ان القصر قد يكون لقطع الشركة ولا يكون للشركة فيكون الكلام معه كالجامع بين المتدليين وفيه السحر الواضح الذي يوجب الحسن والتزيين كقوله تعالى وارسلناك للناس رسولا فانه قدم الناس للتخصيص وقصر القلب وذلك انما يتحقق بجعل الناس

لاستفراق أي لجميع الناس لا لبعضهم ردأ لاعتقد من ادعى أنه نبي العرب نقط نصار بذلك القصر رسالته مشتركة بين الناس منتقاة من الخصوص الى العموم وهذا من دقائق القصر انتهى * فائدة * في الاتفاق قد يفهم كثير من الناس من الاختصاص الحصر وليس كذلك وإنما الاختصاص شيعي والحصر شيعي آخر والفرق بينهما ان الحصر نفى غير المذكور والابتات المذكور والاختصاص قصد الخاص من جهة خصوصه بيان ذلك ان الاختصاص افتعال من الخصوص والخصوص مركب من شيئين احدهما عام مشترك بين شيئين او اشياء والثاني معنى منضم اليه يفصله عن غيره كضرب زيد فإنه اخص من مطلق الضرب فاذا قلت ضربت زيدا اخبرت بضرب عام وقع منك على شخص خاص نصار ذلك الضرب المخبر به خاصا لما انضم اليه منك وعلى زيد وهذه المعاني الثلاثة اعني مطلق الضرب وكونه وقعا منك وكونه واقعا على زيد قد يكون قصد المتكلم لها ثلاثها على السواء وقد يترجم قصد لبعضها على بعض ويعرف ذلك بما ابتدأ به كلامه فان الابتداء بالشيعي يدل على الاهتمام به وأنه هو المرجح في غرض المتكلم فاذا قلت زيدا ضربت علم ان حصول الضرب على زيد هو المقصود ولاشك ان كل مركب من خاص وعام له جتان فقد يقصد من جهة عمومه وقد يقصد من جهة خصوصه والثاني هو الاختصاص وأنه هو الإهم عند المتكلم وهو الذي قصد انادته السامع من غير تعرض ولا قصد لغيره باثبات ولا نفى نفى الحصر معنى زائد عليه وهو نفى ماعدا المذكور.

عدم القصر عند الاصوليين من اقسام عدم التأثير •

القاصر عند الحاجة هو الغير المتعدي كما في المغني •

الاقتصار مر ذكره في لفظ الحذف ولفظ الاختصار •

القطر بالضم وسكون الطاء المهملة عند المهندسين هو الخط المستقيم المنصف للدائرة وهو المار بمركزها وتطر المربع والمستطيل والمعين والشبيه بالمعين هو الخط المستقيم الواصل بين الزاويتين المتقابلتين من هذه الاشكال كذا في ضابط قواعد الحساب ومطر الظل عندهم هو الخط الشعاعي الواقع بين رأس المقداس ورأس الظل وقد سبق في لفظ الظل في فصل اللام من باب الزاء المعجمة •

التقطير هو ان يوضع الشيء في القرع ويوقد تحته فيصعد ماء الى الانبيق ويجمع فيه والتصعيد بمثله وتقطير البول هو ان يخرج البول قليلا في مرات مع الارادة المطلقة وهو حالة بين العسر والاستعمال كذا في بحر الجواهر •

المقنطرة هي عند اهل الهيئة الدائرة الموازية لدائرة الانق فان كانت تلك الدائرة فوق الانق تسمى مقنطرة الارتفاع لان الكوكب اذا كان عليها كان مرتفعا عن الانق وان كانت تحت الانق يسمى مقنطرة الانحطاط لان الكوكب اذا كان عليها كان منحطاً عن الانق قال العلي البرجندي في حاشية الجفميني الظاهر ان يسمى المقنطرات التي تحت الانق الحقيقي ونق الانق الحسي بالمعنى الثاني

مقنطرات الارتفاع ايضا لكن كتب القوم مشحونة بان الارتفاع لا يزيد على تعيين درجة ولا شك ان ما بين سمت الرأس وتلك المقنطرات اكثر من تسعين درجة فينبغي ان يخص مقنطرات بما كان فرق الافق الحقيقي وهذا امر املاحي ولا مشاحة فيه * والمقنطرة مأخوذة من القنطار بالذون بعدها طاء مهملة للتوكيد وهو ملائمة للثور ذهبيا او فضة كما يقال الف مؤلفة سميت هذه الدوائر بالمقنطرات تشبيها لها بالدراهم والدنانير او بالثياب الموضوعة بعضها فوق بعض انتهى *

التعبير بالعين المهمة عند الأطباء هو تجويف في ظاهر العضو لا يحوي شيئا وقد سبق في فصل

الفاء من باب الجيم والمقعر من سطحي الفاك سبق ذكره في فصل الكاف من باب الفاء *

فصل الزاء المعجمة • قفيز الطحان بالاضافة فالقفيز في اللغة يمانه والطحان بالفتح والتشديد

في اللغة آسيابان وقفيز الطحان في الشرع اسم اجارة مخصوصة وهي اجارة الرحى ببعض دقيقه ابي دقيق الرحى الحاصل من ذاك البر وكيفيتها ان يستاجر رجل رجلا او رحى او ثورا ليطحن به هذا البر بقفيز منه او بنصف او ثلث مثلا من دقيق هذا البر وهو غير جائز لانه نهى عنه النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولان المسمى غير مقدور التسليم عند العقد كذا في جامع الرموز وشرح ابنى المكارم في بيان الاجارة الفاسدة *

فصل السين المهملة • الاقتباس بالباء الموحدة هو عند البلغاء ان يضمن الكلام نثرا كان

او نظاما شيئا من القرآن او الحديث لا على انه منه اى على وجه لا يكون فيه اشعار بانه من القرآن او الحديث وهذا احتراز عما يقال في انشاء الكلام قال الله تعالى كذا ارقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم كذا وفي الحديث كذا ونحو ذلك وهو ضربان احدهما ما لم ينقل فيه الاقتباس عن معناه الاصلي فمن المندثر قول الحريري فلم يكن الا كلمج البصر وهو اقرب * ومن المنظوم قول الآخر

ان كنت ازمعت على هجرنا * من غير ما جرم فصبر جميل

و ان تبدلت بدا غيرنا * فحببنا الله ونعم الوكيل

و الثاني ما نقل فيه الاقتباس عن معناه الاصلي كقول ابن الرومي * شعر * لكن اخطأت في مدحك ما اخطأت في مذمي • لقد انزلت حجابتي بول غير ذي زرع * اراك بقوله بول غير ذي زرع جذبا لاخير فيه ولا نفع و اريد في القرآن بذلك مكة ان لا ماء فيه ولا نبات ولا بأس في اللفظ الاقتباس ان يقع تغيير يسير للوزن او غيره كالتقفية كقول البعض • شعر • قد كان ما خفت ان يكونا • انا الى الله راجعون • وفي القرآن انا لله وانا اليه راجعون • كذا في المطول قال في الاتقان في نوع اداب تلاوة القرآن قد اشتهر عن المالكية بحريم الاقتباس وتشديد التكثير على فاعله و اما اهل مذهبا فلم يتعرض له المتقدمون ولا اكثر المتأخرين مع شيوع الاقتباس في اعصارهم واستعمال الشعراء له قديما وحديثا وقد تعرض له جماعة من المتأخرين فمسل عنه الشيخ عز الدين بن عبد السلام فاجازة واستدل بما ورد عنه صلى الله عليه وآله وسلم من

قوله في الصلوة وغيرها وجهي الى آخره و قوله اللهم فالق الاصباح وجاعل الليل سكنا والشمس والقمر حسبانا اقض عني ديني واغثني من الفقر وهذا كله انما يدل على جواز في مقام المواعظ والثناء والدعاء وفي الدثر ولا دلالة فيه على جواز في الشعر و بينهما فرق لان الغاية ابا بكر من الما لكية صرح بان تضمينه في الشعر مكروه وفي الدثر جاز وقال الشرف اسمعيل بن المقري اليماني صاحب مختصر الروضة في شرح بدعية ما كان منه في الخطب والمواعظ ومدحه صلى الله عليه وآله وسلم وصحبه ولو في النظم فهو مقبول وغيره مردود وفي شرح بدعية ابن حجة الاقتباس ثلثة اقسام مقبول وهو ما كان في الخطب والمواعظ واليهود ومباح وهو ما كان في الغزل والرسائل والقصص ومردود وهو على ضربين احدهما ما نسبته الله تعالى الى نفسه ومود بالله ممن ينقله الى نفسه كما نقل عن احد بني مروان و انه وقع على مطالعة فيها شكايه عماله ان اليك اياهم ثم ان علينا حسابهم والثاني تضمين آية في معنى هزل ونعوذ بالله من ذلك كقوله • شعره

اوحى الى عشاقه طرفة • هيات هيات لما تواعدون

وردنه ينطق من خلفه • لمثل هذا فليعمل العاملون

انتهى قال قلت وهذا التقسيم حسن جدا ويقرب من الاقتباس شيخان احدهما قراءة القرآن يراى بها الكلام قال الذوري في هذا اختلاف فروى عن النخعي انه كان يكره ان يتأول القرآن بشيء يعرض من امر الدنيا و اخرج عن عمر بن الخطاب انه قرء في صلوة المغرب بمكة و اتين و الزيتون رطور سينين ثم رفع صوته و قال هذا الباد الاسين و قال بعضهم يكره ضرب الامثال من القرآن صرح به من اصحابنا العماد المتنبى تلميذ البغوي الدنبي التوجيه بالالفاظ لقراية في الشعر وغيره وهو جاز بلا شك قال الزركشي في البرهان لا يجوز تعدي امثلة القرآن و لذا انكر على الحريري قوله فادخلني بيتا اخرج من التابوت و ادهن من يدي العنكبوت انتهى *

القدسيات بالبدال المهمة نزد بلغا آنست كه شاعر در شعري سخنان چون كلمات قدسي آرد بر مبدل حكايه عن الله و اين چنين كلمات از باكان و بيداران بيرون آيد و ملونان را درين باب سخن نرسد مزاله

ما بر سر تخت دشمنان را داريم • هر جا كه بود دوست ته تيغ آريم

ايست طريق ما بينديش ويدا • كرائي وخواهي بزودي نكذاريم

كذا في جامع الصنائع •

القرص • الفتح و سكن الواو عند الرياضيين هي قطعة من محيط الدائرة سواء كانت ازيد من ربع الدائرة او انقص منه او مساوية له و كل قوس نقصت عن ربع الدائرة اي عن تسعين درجة نفضل التسعين عليها يسمى تمام تلك القوس و قد ممي كل القوس ايضا فان التمام و الكل المجموعي مكدان

لغة لكن اطلاق كل القوس على تمامها غير مشهور في كتب القوم و الظاهر ان التمام بهذا المعنى المتمم و اطلاق الكل بهذا المعنى غير ظاهر كذا قال عبد العلي البرجندي في حاشية الجعفي و قال ايضا لفظ تمام القوس اذا اطلق يراد به ذلك وقد يطلق على قوس يكون مع تلك القوس نصف دائرة او دائرة تامة لكن الاول يقيد بانه تمام القوس الى نصف الدور و الثاني يقيد بانه تمام القوس الى الدور انتهى * و اما قوس النهار و قوس الليل فقد ذكر في التذكرة و شرحه للعلي البرجندي ان المشهور ان قوس النهار هي مجموع نصف الدور و ضعف تعديل النهار ان كانت الشمس من المعدل في جهة القطب الظاهر او نضل نصف الدور على ضعف تعديل النهار ان كانت منه في جهة القطب الخفي و ذلك ان وجد تعديل النهار و الا كان قوس النهار نصف الدور بل زيادة و نقصان و الحقيقة تقتضي ان يكون قوس النهار هو ما يدور من معدل النهار من وقت طلوع نصف جرم الشمس من الافق الى وقت غروب نصفه في الافق و هو اي قوس النهار الحقيقي يكون ازيد من الاول اي من قوس النهار المشهور في اقصى بقدر مطاوع ما يسيرة الشمس بالحركة التقويمية في ذلك اليوم او النهار لتلك البقعة و قوس الليل بحسب ذلك اي يكون مشهوريا و حقيقيا فالاول هو نصف الدور مع ضعف تعديل النهار ان كان ميل الشمس في جهة القطب الخفي او نضل نصف الدور على ضعف تعديل النهار ان كان ميلها في جهة القطب الظاهر و كان الافق مائلا في الصورتين او نصف الدور سواء ان لم يكن لها ميل او كان الافق استوائيا و الثاني هو ما يدور من معدل النهار من وقت غروب مركز الشمس الى وقت طلوع مركزه و هو اما مسار لاول او ازيد او انقص بقدر مطاوع ما يسيرة الشمس بالحركة التقويمية في ذلك الليل ولكل من الكواكب التي لها طلوع و غروب على هذا القياس ايضا قوس نهار مشهور و حقيقي و كذا قوس ليل لكنهما اذا اطلقا كان المراد قوس نهار الشمس و قوس ليلها و عمل التقويس قد مر في لفظ التعديل في فصل اللام من باب العين المهملة و هر جا كه ميگویند چون این را مقوس کنند چنین باشد همین مراد دارند و قوس منقح در لفظ جیب مذکور شد در مصل دای موحده از باب جیم و منقح ماخوذ از تنقیح است *

القياس بالكسر و تخفيف الياء هو في اللغة التقدير و المساواة * و في عرف العلماء يطلق على معان منها قانون مستنبط من تتبع لغة العرب اعني مفردات الفاظهم الموضوعه و ما في حكمها كقولنا كل و او متحرك ما قبلها تقلب الفاء و يسمى قياسا صرفيا كما في المطول في بحث الفصاحة و لا يخفى انه من قبيل الاستقراء فعلى هذا القانون المستنبط من تراكييب العرب اعرابا و بناء يسمى قياسا نحويا و ربما يسمى ذلك قياسا لغويا ايضا حيث ذكر في معدن الغرائب ان القياس اللغوي هو قياس اهل النحو و العقلي هو قياس الحكمة و الكلام و المنطق و منها القياس اللغوي و هو ما ثبت من الواضع لا ما جعله الصرنديون قاعدة فاسى يا لى مخالف للقياس الصرفي موافق للقياس اللغوي كذا في الاطول و ذلك لان القياس

الصرفي ان لا يجيء من باب نتم يفتح الا ما كان عينه او لامه حرف الحاق والقياس اللغوي ان لا يجيء منه الا ما كان عينه او لامه حرف الحلق سوى اللفظ مخصوصة كالبني يبنى فهو مخالف للقياس الصرفي دون اللغوي والمعتبر في الفصاحة الخلو عن مخالفة القياس اللغوي كما مر ومنها قول مؤلف من قضيا متى سلمت لزوم عنها لذاتها قول آخر كقولنا العالم متغير وكل متغيرات حادث فانه مؤلف من قضيتين ولزم عنهما ان العالم حادث وهو القياس العقلي والمنطقي ويسمى بالدليل ايضا كما صرفي محله والقول الآخر يسمى مطلوبا ان سبق منه الى العالم ونتيجة ان سبق من القياس اليه ويسمى بالردف ايضا كما في شرح اشراق الحكمة ثم القول يطلق بالاشتراك اللفظي على اللفظ المركب وعلى المفهوم العقلي المركب وكذا القياس يطلق بالاشتراك اللفظي على المعقول وهو المركب من القضايا المعقولة وعلى الملفوظ المسموع وهو المركب من القضايا الملفوظة فاطلاق القياس على الملفوظ ايضا حقيقة الا انه نقل اليه بواسطة دلالة على المعقول وهذا الحد يمكن ان يجعل حدا للواحد منهما فان جعل حدا للقياس المعقول يراد بالقول والقضايا الامور المعقولة وان جعل حدا للمسموع يراد بهما الامور اللفظية وعلى التقديرين يراد بالقول الآخر القول المعقول لان التلفظ بالنتيجة غير لازم للقياس المعقول ولا للمسموع وانما احتيج الى ذكر المؤلف ان القول في اصل اللغة مصدر استعمل بمعنى القول واشتهر في المركب وليس في مفهوم التركيب حتى يتعلق اجزاء به لغوا فلو قيل قول من قضيا يكون تعلق الاجزاء به استقرارا اي كائن من قضيا فيتبادر منه انه بعض منها بخلاف ما اذا قيل قول مؤلف فانه يفهم منه التركيب فيتعلق به لغوا فلفظ المؤلف ليس مستدركا والمفهوم من شرح المطالع ان القول مشترك معنوي بينهما وان التعريف للقدر المشترك حيث قال فالقول جنس بعيد يقال بالاشتراك على الملفوظ وعلى المفهوم العقلي فلكانه اراد بالمركب المعنى اللغوي لا الاصطلاحي اذ ليس ذلك قدرا مشتركا بين المعقول والملفوظ وحينئذ يلزم استدراك قيد المؤلف والمراد من القضايا ما فوق الواحد سواء كانتا مذكورتين او احدهما مقدرة نحو فلان يتنفس فهو حي ولما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لان القياس لا يتركب الا من قضيتين واما القياس المركب فعده من لواحق القياس على ما هو الحق وقيل القياس المركب داخل في القياس ايضا ثم القضايا تشمل العمليات والشرطية واحترز بها عن القضية الواحدة المستلزمة لمكسها وعكس نقضها فانها قول مؤلف لكن لا من قضيا بل من المفردات لا يقال لو عني بالقضيا ما هي بالقوة دخل القضية الشرطية ولو عني ما هي بالفعل خرج القياس الشرعي لانا نقول المعنى ما هي بالقوة ونخرج الشرطية بقولنا متى سلمت فان اجزاؤها لا تحتل التسليم لوجود المانع اعني ادوات الشرط والعناد او المعنى بالقضية ما يتضمن تصديقا او تخيلا فنخرج الشرطية بها ولم نقل من مقدمات والازم الدور وقولنا متى سلمت اشارة الى ان تلك القضايا لا يجب ان تكون محالة في نفسها بل لو كانت كاذبة

صغرة لكن بحيث لو سلمت لزم منها قول آخر فهي قياس فان القياس من حيث انه قياس يجب ان يؤخذ. بحيث يشتمل الصناعات الخمس والجدلي والخطابي والسوفسطائي منها لا يجب ان تكون مقدمتها ملائمة في نفس الامر بل بحيث لو سلمت لزم عنها ما يلزم واما القياس الشعري فانه وان لم يحاول الشاعر التصديق به بل التخييل لكن يظهر ارادة التصديق ويستعمل مقدماته على انها مسلمة ماذا قال ملان قمر لانه حسن فهو يقبس هكذا فلان حسن وكل حسن قمر فهو قول اذا سلم لزم عنه قول آخر لكن الشاعر لا يقصد هذا وان كان يظهر انه بهذه حتى يتخيل فيرغب او ينفر واعلم ان الوقوع والاروق الذي يشتمل عليه القضية ليس من الامور العينية لا باعتبار كون الخارج ظرنا لوجوده وهو ظاهر ولا باعتبار نفسه لان الطرفين قد لا يكونان من الامور العينية فلزوم النتيجة في القياس انما هو بحسب نفس الامر في الذهن لا بحسب الخارج فاما ان يعتبر العلية التي يشعر به لفظ عنها فاللزم منها من حيث العلم فان التصديق بالمقدمتين على القضية المخصوصة يوجب التصديق بالنتيجة ولا يوجب تحقق النتيجة وكذا القضية الواحدة بالقياس الى عكسها لا لزوم هذا بحسب العلم فضلا عن ان يكون عنها واللزم بمعنى الاستعقاب اذ العلم بالنتيجة ليس في زمان العلم بالقياس ولا بد حينئذ من اعتبار قيد آخر ايضا وهو تغطن كيفية الاندراج لتدخل الاشكال الثلاثة فان العلم بها يحصل من غير حصول العلم بالنتيجة وما قيل ان اللزوم اعم من البين وغيره لا ينفع لان التعميم فرع تحقق اللزوم وامتناع الانفكاك والانفكاك يدين العلمين بشرط تسليم مقدمات القياس والاعتقاد بها الا يرى ان قياس كل واحد من الخصمين لا يوجب العلم بالنتيجة لآخر لعدم اعتقاد بمقدمات قياسه والصواب حينئذ عنه لان للمهينة مدخلا في اللزوم واما ان لا تعتبر العلية المستفادة من لفظ عنها فاللزم بينهما من حيث التحقق في نفس الامر يعني لو تحققت تلك القضايا في نفس الامر تحقق القول الآخر سواء علمها احد او لم يعلمها وسواء كانت المقدمات صادقة او كاذبة فان اللزوم لا يتوقف على تحقق الطرفين الا يرى ان قوام العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر لو ثبت في نفس الامر يستلزم قوام العالم مستغن عن المؤثر وحينئذ بمعناه اي امتناع الانفكاك وهو متحقق في جميع الاشكال بلا ريب ولا يحتاج الى تقييد اللزوم بحسب العلم ولا الى اعتبار الهينة في اللزوم والقضية الواحدة المستلزمة لعكسها داخله فيه خارجة بقيد مؤلف من قضايا وقيد لو سلمت ليس لافادة انه لا لزوم على تقدير عدم التسليم بل لامادة التعميم ودفع توهم اختصاص التعريف بالقضايا الصادقة بمفهوم المخالفة المستفاد عن التقييد بالشرط غير مراد بهذا لان التقييد في معنى التعميم وما قال المحقق التفتازاني في حاشية العنودي من ان الاستلزام في الصناعات الخمس انما هو على تقدير التسليم واما بدونه فلا استلزام الا في البرهان نوجه غير ظاهر لانه ان اعتبر اللزوم من حيث العلم فلا لزوم في البرهان بدون التسليم ايضا فان نظر المبطل في داليل المحق لا يفيد العلم بعد التسليم وان اعتبر اللزوم بحسب المثبوت في نفس الامر فهو متحقق في الكل من غير التسليم كما

عرفت وقولنا لزم عنها نخرج الاستقرار والتمثيل أي من حيث أنه استقرار أو تمثيل إما إذا رد إلى هيئة القياس فاللزم متحقق والسري ذلك أن اللزم ملوط باندراج الأمغر تحت الارمط والرمط تحت الأكبر في القياس الاقتراضي واستلزام المقدم للتالي في الاستثنائي سواء كانت المقدمات صادقة أو كاذبة فإذا تحقق المقدمات المشتملة عليها تحقق اللزم بخلاف الاستقرار والتمثيل فإنه لا علاقة بين تتبع الجزئيات تتبعها ناقصا وبين الحكم الكلي الاذن ان يكون الجزئي الغير المتبوع مثل المتبوع ولا علاقة بين الجزئيين الا وجود الجامع المشترك فيهما وتاثيره في الحكم لو كانت العلة منصومة ويجوز ان يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعا وما قيل انه يلزم على هذا ان لا يكون الاستقرار والتمثيل من الدليل لانهم فسروا الدليل بما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر مدفوع بان للدليل عندهم معنيين احدهما الموصل الى التصديق وهما داخلان فيه والثانيهما اخص وهو المختص بالقياس بل بالقطعي منه على ما نص عليه في المواقف وبما حررنا علم ان القياس الفاسد الصورة غير داخل في التعريف ولذا اخرجوا الضروب العقيمة عن الاشكال بالشرائط نامة لطة ليست مطلقا من اقسام القياس بل ما هو فاسد المادة وقولنا لذاتها أي لا يكون بواسطة مقدمة غريبة اما غير لازمة لحدى المقدمتين وهي الاجنبية او لازمة لاحدهما وهي في قوة المذكورة والاول كما في قياس المساواة وهو المركب من قضيتين متعلق محمول أو لهما يكون موضوع الاخرى كقولنا آ مساو لب وب مساو لـج فانهما يستلزمان ان آ مساو لـج لكن لذاتهما بل بواسطة مقدمة اجنبية وهو ان كل مساوي المساوي للشئ مساو له ولذا لا يتحقق الاستلزام اذا فلنا مباني لب وب مباني لـج فإنه لا يلزم ان يكون آ مباني لـج وكذا اذا فلنا آ نصف ب وب نصف ج لا يلزم ان يكون آ نصف ج ولعدم الاطراد في الاستلزام اخرجوه عن القياس كما اخرجوا الضروب العقيمة عنه والثاني كما في القياس بعكس النقيض كقولنا جزء الجواهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجواهر وما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجواهر فإنه يلزم منها ان جزء الجواهر جوهر بواسطة عكس نقيض المقدمة الثابتة وهو قولنا كل ما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجواهر فجوهر ثم الفرق بين الاستلزام بواسطة العكس وبينه بواسطة عكس النقيض وجعل الاول داخلا في التعريف والثاني خارجا عنه بحكم ولا يتوهم ان الاشكال الثلاثة تخرج عن الحد لاحتياجها الى مقدمات غير بيينة يثبت بها انتاجها لان تلك المقدمات واسطة في الاثبات لا في الثبوت والمنفي في التعريف هو الثاني وقولنا قول آخر المراد به انه يغاير كل واحد من المقدمتين فإنه لو لم يعتبر التغير لزم ان يكون كل من المقدمتين قياسا كيف اتفقنا لاستلزام مجموعهما كلا منهما وايضا المقدمة موضوعة في القياس على انها مسلمة فلو كانت النتيجة احدهما لم ينتج الى القياس وكل قول يكون كذلك لا يكون قياسا * التقسيم * القياس قسمان لانه ان كانت النتيجة او نقيضها مذكورا فيه بالفعل فهو الاستثنائي كقولنا ان كان هذا جسما فهو متحيز لكنه جسم ينتج انه متحيز فهو بعينه مذكور في القياس او لكنه ليس بمتحيز ينتج انه ليس بجسم ونقيضه أي قولنا

فإن جسم مذكور في القياس وإن لم يكن كذلك فهو الاقتراني كقولنا الجسم مؤلف وكل مؤلف محدث
 فالجسم محدث فليس هو ولا نقيضه مذكور فيه سمي به لاقتران الحدود فيه وإنما قيد التعريفان بالفعل لأن
 النتيجة في الاقتراني مذكورة بالقوة فإن اجزاؤها التي هي علة مادية لها مذكورة فيه ومادة الشيء ما به
 يحصل ذلك الشيء بالقوة فلم يقدّر بالفعل انتقص تعريف الاستثنائي طردا وتعريف الاقتراني عكسا فإن قلت
 النتيجة ونقيضها ليسا مذكورين في الاستثنائي بالفعل لأن كلا منهما قضية والمذكور فيه بالفعل ليس بقضية
 نقول المراد اجزاء النتيجة او نقيضها على الترتيب وهي مذكورة بالفعل لا يقال قد بطل تعريف القياس
 لأنه اعتبر فيه تغاير القول اللازم لكل من المقدمات لانا نقول لانسان ان النتيجة اذا كانت مذكورة في
 القياس بالفعل لم تكن مغايرة لكل من المقدمات وإنما يكون كذلك لو لم تكن النتيجة جزءا لمقدمة وهو
 ممنوع فإن المقدمة في الاستثنائي ليس قولنا الشمس طالعة بل ان كانت الشمس طالعة فالنهار
 موجود ثم الاقتراني ينقسم بحسب القضايا الى حملي وهو المركب من العمليات المانحة وشرطي
 وهو المركب من الشرطيات المانحة او منها ر من العمليات و اقسام الشرطي خمس فانه إما ان
 يتركب من متصلتين او منفصلتين او حملية ومتصلة او حملية ومنفصلة او متصلة ومنفصلة و
 الاستثنائي ضربان الضرب الاول ما يكون بالشرط ويسمى بالاستثنائي المتصل ويسمى المقدمة المشتملة
 على الشرط شرطية والشرط مقدما و الجزء تاليا والمقدمة الاخرى استثنائية نحو انكان هذا انسانا فهو
 حيوان لكنه انسان فهو حيوان ومن انواعه قياس الخلف والضرب الثاني ما يكون بغير شرط ويسمى
 استثنائيا منفصلا نحو الجسم اما جماد او حيوان لكنه جماد فليس بحيوان * أعلم ان من لواحق القياس
 القياس المركب وهو قياس ركب من مقدمات ينتج مقدمتان منها نتيجة وهي مع المقدمة الاخرى نتيجة
 اخرى وهلم جرا الى ان يحصل المطالب قال المحقق التفتازاني القياس المنذج لمطلوب واحد يكون مؤلفا
 بحكم الاستقرار الصحيح من مقدمتين لا ازيد ولا انقص لكن ذاك القياس قد يفنقر مقدمته او احداهما
 الى الكسب بقياس آخر وكذا ان ينتهي الكسب الى المبادي البدئية او المسلمة فيكون هناك
 قياسات مترتبة محصلة للقياس المنذج للمطلوب فعلموا ذلك قياسا مركبا وعدوه من لواحق القياس انتهى
 اي من لواحق القياس البسيط المذكور سابقا فان صرح بنتائج تلك الاقيسة سمي موصول النتائج لوصول تلك
 النتائج بالمقدمات كقولنا كل ج ب وكل ب ا فكل ج ا ثم كل ا د مكل ج د وكل د ه فكل ج ه وان
 لم يصرح بنتائج تلك الاقيسة سمي موصول النتائج ومطوبها كقولنا كل ج ب وكل ب د وكل د ا وكل ا ه
 فكل ج ه هذا كله خلاصة ما حققه المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية وما في شرح المطالع
 والعصدي وحواشيه ومنها القياس الشرعي ويسمى المنطقيون والمتكلمون تمثيلا كما في شرح الطوالع
 وغيره وإنما سمي شرعيا لأنه من مصطلحات اهل الشرع وهو المستعمل في الاحكام الشرعية ونسبانه

مسألة الفرع للأصل في 'علة حكمه' فإمكانه أربعة الأصل و الفرع وحكم الأصل والوصف الجامع أي العلة وذلك لأنه أي القياس الشرعي من أدلة الأحكام فلا بد من حكم مطلوب وله محل ضرورة والمقصود اثبات ذلك الحكم في ذلك المحل لثبوته في محل آخر يقاس هذا به فكان هذا أي محل الحكم المطلوب اثباته فيه نوعاً وذلك أي محل الحكم المعلوم ثبوته فيه أصلاً لاحتياجه إليه وابتدائه عليه ولا يمكن ذلك في كل شيئين بل إذا كان بينهما امر مشترك يوجب الاشتراك في الحكم ويسمى علة الحكم وأما حكم الفرع فثمرة القياس فيتأخر عنه فلا يكون ركناً ولما أردنا بالأصل والفرع ما ذكرنا لم يلزم الدور لأنه إنما يلزم لو أريد بالفرع المقيس وبالأصل المقيس عليه وبالعلة فالمراد بهما ذات الأصل والفرع والموقوف على القياس وصفاً الأصلية والفرعية ثم إنه لا بد أن يعلم علة الحكم في الأصل ويعلم ثبوت مثلها في الفرع إذ ثبتت عينها في الفرع مما لا يتصور لأن المعنى الشخصي لا يقوم بعينه بمحايين وبذلك يحصل ظن مثل الحكم في الفرع وهو المطلوب فالعام بعلة الحكم وثبوتها في الفرع وإن كان يقينياً لا يفيد في الفرع إلا الظن لجواز أن تكون خصوصية الأصل شرطاً للحكم أو خصوصية الفرع مانعاً منه مثله أن يكون المطلوب ربوية الذرة فيدل عليه مساواته البر فيما هو علة لربوية البر من طعم أو قوت أو كيل فإن ذلك دليل على ربوية الذرة فالأصل البرد الفرع الذرة وحكم الأصل حرمة الربوا في البر وحكم الفرع المثبت بالقياس حرمة الربوا في الذرة فيلزم المساواة أعم من أن يكون في نظر المجتهد أو في نفس الأمر فالتعريف شامل للقياس الصحيح والفاسد وهو الذي لا يكون المساواة فيه في نفس الأمر وقيل المتبادر إلى الفهم هو المساواة في نفس الأمر فيختص التعريف بالقياس الصحيح عند المخطئة وأما المصوبة وهم القائلون بأن كل مجتهد مصيب فالقياس الصحيح عندهم ما حصلت فيه المساواة في نظر المجتهد سواء ثبت في نفس الأمر أو لا حتى لو تبين غلطه ووجب الرجوع عنه فإنه لا يقدح في صحته عندهم بل ذلك انقطاع لحكمه لدليل صحيح آخر حدث فكان قبل حدوثه القياس الأول صحيحاً وإن زال صحته فتحقق أن يقولوا هو مساواة الفرع للأصل في نظر المجتهد في علة حكمه وإذا أردنا حد القياس الشامل للصحيح والفاسد لم يشترط المساواة قلنا بدلها أنها تشبيه مرجع بالأصل أي الدلالة على مشاركته أي الفرع له أي للأصل في أمر هو الشبه والجامع فإن كان حاصله فالتشبيه مطابق وإلا فغير مطابق وعلى كل تقدير فالمشبه إما أن يعتقده حصوله فيصح في الواقع أو في نظره وإما أن لا يعتقده حصوله فغامد هذا ثم أعلم أن المراد بالمساواة أعم من التضمنية والمصرح بها فلا يرد أن الحد لا يتناول قياس الدلالة وهو ما لا يذكر فيه العلة بل وصف ملازم لها كما يقال في المكروه يأثم بالقتل فيجب عليه القصاص كالمكروه فإن الأثم بالقتل لا يكون علة لوجوب القصاص ووجه الدفع أنه المساواة في التائيم دلت على قصد الشارع حفظ النفس بهما وهو العلة أو يقال هذا تعريف قياس العلة فإن لفظ القياس إذا أطلقناه فلا نهي به إلا قياس العلة ولا نطلقه على قياس الدلالة إلا مقيداً قيل لا يتناول

الجد قياس العكس فانه ثبت فيه نص حكم الاصل بنقيض علته مثاله قول الحنفية لما وجب الصيام في الامتناع بالذنر وجب بغير الذنر كالصلوة فانها لما لم تجب بالذنر لم تجب بغير الذنر فالاصل الصلوة والفرع الصوم والحكم في الاصل عدم الوجوب بغير ذنر وفي الفرع نقيضه وهو الوجوب بغير ذنر والعلة في الاصل عدم الوجوب بالذنر وفي الفرع نقيضه وهو الوجوب بالذنر واجيب بانه ملازمة والقياس لبيان الملازمة والمساواة حاصل على التقدير وحاصله لو لم يشترط لم يجب بالذنر واللازم منتف ثم يبين الملازمة بالقياس على الصلوة فانها لما لم تكن شرطا لم تجب بالذنر ولا شك ان على تقدير عدم وجوبه بالذنر المساواة حاصلة بينها وبين الصوم وان لم يكن حاصل في نفس الامر واعلم ان القياس وان كان من ادلة الاحكام مثل الكتاب والسنة لكن جميع تعريفاته واستعمالاته منبج عن كونه فعل المجتهد فتعريفه بنفس المساواة محل نظر ولذا عرفه الشيخ ابو منصور بانه ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر واختيار لفظ الابانة دون اثبات لان القياس مظهر للحكم وليس بمثبت له بل المثبت هو الله تعالى وذكر مثل الحكم ومثل العلة احتراز عن لزوم القول بانتقال الارصاف وذكر لفظ المذكورين ليشتمل القياس بين الموجودين وبين المعدومين كقياس عديم العقل بسبب الجنون على عديم العقل بسبب الصغري سقوط الخطاب عنه بالعجز عن فهم الخطاب واداء الواجب وميل القياس بذل الجهد في استخراج الحق وهو مردود ببذل الجهد في استخراج الحق من النص والاجماع فان مقتضاهما قد لا يكون ظاهرا فيحتاج الى اجتهد في صيغ العموم والمفهوم والايماء ونحو ذلك وقيل القياس الدليل الواصل الى الحق وهو مردود ايضا بالنص والاجماع وقيل هو العلم عن نظر ورد بالعلم الحاصل عن النظر في نص او اجماع وفيه ان العلم ثمرة القياس لا هو قال ابو هاشم هو حمل الشيء على غيره باجراء حكمه عليه وهو منقوض بحمل بلا جامع فيحتاج الى قيد الجامع وقال القاضي ابوبكر هو حمل معلوم على معلوم في اثبات الحكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من اثبات حكم او صفة او نفيهما فقول معلوم يشتمل الموجود والمعدوم ولو قال شئ على شئ لاختص بالموجود وقوله في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما ليتناول القياس في الحكم الوجودي والحكم العدمي وقوله بامر جامع الى آخره اشارة الى ان الجامع قد يكون حكما شرعيا لاثبات او نفيه ككون القتل عدوانا او ليس بعدوان وقد يكون وصفا عقليا لاثبات او نفيه ككونه عدوا او ليس بعمد ورد عليه بان الحمل ثمرة القياس لانفسه وان قيد جامع كاف في التمييز ولا حاجة الى تفصيل الجامع وان شئت الزيادة فارجع الى العضدي وحواشيه * اعلم ان اكثر هذه التعاريف يشتمل دلالة النص فان بعض الحنفية وبعض الشافعية ظن ان دلالة النص قياس جلي لكن الجمهور منهم على الفرق بينهما ولهذا عرف صاحب التوضيح القياس بانه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة لا تدرك بمجرد اللغة والتعدية اثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع وقوله لا تدرك بمجرد اللغة احتراز عن دلالة النص * التقسيم * القياس لتحقق القسمة باعتبارين الاول باعتبار العلة الى

قياس علة وقياس دلالة وقياس في معنى الاصل فالقول هو القياس الذي ذكر فيه العلة والثاني اي قياس الدلالة و يسمى بقياس التزام ايضا هو الذي لا يذكر فيه العلة بل وصف ملازم لها كما لو علل في قياس النبهذ على الخمر برأئحته المشددة وحاصله اثبات حكم في الفرع وهو حكم آخر يوجبها علة واحدة في الاصل فيقال ثبت هذا الحكم في الفرع لثبوت الآخر فيه وهو ملازم له فيكون القائس قد جمع باحد موجبي العلة في الاصل لوجوده في الفرع بين الاصل والفرع في الموجب الآخر لملازمته الآخر ويرجع الى الاستدلال باحد الموجبين على العلة وبالعلة على الموجب الآخر لكن يكتفى بذكر موجب العلة عن التصريح بها ففي المثال المذكور الحكم في الفرع هو التحريم وهو حكم آخر وهو الرأحة يوجبها علة واحدة هي الاسكار في الخمر فيقال ثبت التحريم في النبهذ لثبوت الرأحة فيه وهو اي الحكم الآخر الذي هو الرأحة ملازم لال الذي هو التحريم فيكون القائس قد جمع بالرأحة التي يوجبها الاسكار في الخمر لوجودها في النبهذ بين الخمر والتحريم الذي هو حكم آخر يوجبها الاسكار على الاسكار وبالاسكار على التحريم الذي هو ايضا مما يوجبها الاسكار لكن قد اكتفى بذكر الرأحة عن التصريح بالاسكار والثالث اي القياس في معنى الاصل ويسمى بتفقيح المناط ايضا هو ان يجمع بين الاصل والفرع بنفي الفارق اي بمجرد عدم الفارق من غير تعرض لوصف هو علة واذا تعرض للعلة وكان عدم الفارق قطعيا كان قياسا جليا كما اذا كان ظنيا كان خفيا ومثاله يجيء في لفظ التنبية في فصل الهاء من باب النون والثاني باعتبار القوة الى جلي وخفي فالقياس الجلي ما علم فيه نفي الفارق بين الاصل والفرع قطعيا كقياس الامة على العبد في احكام العتق كالتقويم على معتق الشقص وانا نعلم قطعيا ان الذكورة والانوثة مما لا يعتبره الشارع وان لا فارق الا ذلك والخفي بخلافه وهو ما يكون نفي الفارق فيه مظنونا كقياس النبهذ على الخمر في الحرمة ان لا يمتنع ان يكون خصوصية الخمر معتبرة ولذلك اختلف فيه هكذا في العضدي وفي التوضيح القياس الجلي هو الذي يسبق اليه الاهتمام والخفي بخلافه و يسمى بالاستحسان ايضا والجلي له قسمان الاول ما ضعف اثره والثاني ما ظهر فساده وخفي صحته والخفي ايضا له قسمان الاول ما قوي اثره والثاني ما ظهر صحته وخفي فساده وله تفصيل طويل الذيل لا يليق ايراده ههنا *

المقيس عند الاصوابين هو الفرع والمقيس عليه هو الاصل *

القياس المركب هو عند المنطقيين من لواحق القياس كما عرفت وعند الاصوليين هو ان يكون الحكم في الاصل غير منصوص عليه ولا مجمع عليه بين الامة وهو اما مركب الاصل وهو ان يعتبر المستدل علة في الاصل فيعين المعترض علة اخرى و يزعم انها العلة في حكم الاصل واما سمي مركبا لاختلاف الخصمين في تركيب الحكم على العلة في الاصل فان المستدل يزعم ان العلة مستنبطة من حكم الاصل وهي فرع له والمعارض يزعم ان الحكم في الاصل فرع على العلة ولا طريق الي اثباته سواها ولذلك يمنع ثبوت

الحكم عند انتفاؤها وانما سمي مركب الاصل لانه نظري في علة حكم الاصل واما مركب الوصف وهو ما وقع الاختلاف فيه في وصف المستدل هل له وجود في الاصل ام لا وسمي بذلك لانه خلاف في نفس الوصف الجامع و زعم بعضهم انه انما سمي قياسا مركبا لاختلاف الخصمين في علة الحكم وليس بحق والالكان كل قياس اختلف في علية اصله وانكان منصوبا او مجمعا عليه قياسا مركبا كذا ذكر الامدي و باجملة فالخصم في مركب الاصل يمنع العلية وفي مركب الوصف يمنع وجود العلة في الاصل وقال صاحب العضدي الظاهر انه انما سمي مركبا لاثبات المستدل والخصم كل منهما الحكم بقياس آخر فقد اجتمع قياسهما ثم في الاول اتفقا على الحكم باصطلاح دون الوصف الذي يعلل به المستدل فسمي مركب الاصل والثاني اتفقا فيه على الوصف الذي يعلل به المستدل فسمي مركب الوصف تمييزا له عن صاحبه مثال مركب الاصل ان يقول الشافعي في مسألة العبد هل يقتل به الحر كالمكاتب فانه محل الاتفاق فيقول الحنفى العلة عندي في عدم قتله بالمكاتب ليس كونه عبدا بل جهالة المستحق القصاص في السيد والورثة لاحتمال ان يبقى عند العجز عن اداء النجوم فيستحقه السيد وان يصير حرا بادائها فيستحقه الورثة و جهالة المستحق لم يثبت في العبد فان صحت هذه العلة بطل الحاق العبد به في الحكم للفرق و ان بطلت فمنع حكم الاصل ونقول يقتل الحر بالمكاتب لعدم المانع ومثال مركب الوصف ان يقال في مسألة تعليق الطلاق قبل النكاح تعليق لا طلاق كما يقال زينب التي اتزوجها طالق ويقول الحنفى العلة وهي كونه به تعليقا مفقودة في الاصل فان قوله زينب التي اتزوجها طالق تنجز لا تعليق فان صح هذا بطل الحاق التعليق به لعدم الحال و لا منع حكم الاصل و هو عدم النوع في قوله زينب التي اتزوجها لانها منعت الوقوع لانه تنجز ولو كان تعليقا لقلت به و ان شئت الزيادة على هذا فارجع الى العضدى *

القياس المقسم هو الاستقراء التام كما يجيى في فصل الوار *

المقياس بكسر الميم عند الرياضيين هو العمود القائم على سطح يكون الظل الواقع منه في ذلك السطح وهو اما عمود على سطح الافق او سطح يواريه اي يوازي سطح الافق و ظل هذا المقياس يسمى ظلا ثانيا و اما عمود على سطح قائم على كل من سطح دائرة الافق و سطح دائرة ارتفاع النير من جانب النير اي يكون موازيا للافق ويكون في سطح دائرة الارتفاع و موضعه في السطح الذي قام عليه هو الذي يكون النير في جانبه فان لذلك السطح جانبيين احدهما الى جهة النير والاخر الى خلاف جهة النير و ظله يسمى ظلا اول و يسمى الجسم المخروطي الذي يكون هذا العمود سهما له مقياسا ايضا تجوزا هكذا يستفاد من تصانيف عبد العلي البرجندي و قد سبق في لفظ الظل ما يتعلق بهذا في فصل الام من باب الظاء المعجمة * و يطلق المقياس ايضا على قسم من المقدار كما مر وهو ما يسمى به الشيى كالذراع و الجريب *

فصل الصاد المهمة * الاقتصاص بالصاد المهمة عند البلغاء كما ذكره ابن الفارس هو ان

يكون كلام في سورة مقتضاً من كلام في سورة اخرى او في تلك الصورة كقوله تعالى وَاَنْتِلَاهُ اجرة في الدنيا وانه في الآخرة لمن الصالحين والآخرة دار الثواب لا عمل فيها فهذا مقتض من قوله و من يأتيه مؤمنا قد عمل الصالحات فاولئك لهم الدرجات العلى ومنه ولولا نعمة ربي لكنت من المحضرين ماخوذ من قوله فاولئك في العذاب محضرون وقوله و يوم يقوم الاشهاد مقتض من اربع آيات لان الاشهاد الثلاثة في قوله وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد - و الانبياء في قوله فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد و جئنا بك على هلاله شهيدا - و امة محمد عليه الصلوة والسلام في قوله لتكونوا شهداء على الناس - والاعضاء في قوله يوم تشهد عليهم السنتهم الآية كذا في الاتقان في نوع بدائع القرآن •

فصل الصاد المعجمة • القبض بالفتح و سكون الموحدة خلاف البسط و آن نزل صرفيه و اردت به كذا اشارت الى كذا بسوي عتاب و عدم لطف و تاديب از جانب الله تعالى براي صاحب آن و هر مقامی را لائق آن مقام قبض و بسطی است كذا في لطائف اللغات و قد سبق في فصل اطاء المهمة من باب البناء الموحدة • و عند اهل العروض اسقاط الحرف الخامس الساكن من الركن و ذلك الركن يسمى مقبوضا فمقبوض مفاعيلن مفاعيلن كذا في عروض سيفي وغيره •

قبض الداخل عند اهل الرمل اسم شكل صورته هكذا ٢

قبض الخارج عند هم اسم شكل صورته هكذا ٣

القابض عند الاطباء هو دواء يجمع اجزاء العضو كذا في المؤجز في فن الادوية •

المقايضة بلياء المنة التحدية كالمضاربة عند الفقهاء هي بيع سلعة بسلعة و قد سبق في فصل العين من باب السين المهملتين •

القرض بالفتح او الكسر و سكون الواو المهمة شرعا مال يعطيه من مثلي فيسترد بعينه و الدين عند المحققين نعل هو تملك او تسليم كما في كفالة الكرمانى و غيره من المتداولات و في القاموس الدين ماله اجل و القرض ما لا اجل له كما في جامع الرموز في فصل لا يجوز بيع مشترى قبل قبضه و في البرجندي في هذا المقام القرض مال يعطيه من امواله فيعطيه لغيره و يسترد مثله متى شاء و شرط صحته ان يكون مثليا و الدين اعم منه اذ هو شامل لما وجب ديناً في ذمته لعقد او استهلاك و ما صار في ذمته ديناً باستقراض فاذا اجل ثمن مبيع حال او غيره من الديون جاز لانه حقه فله ان ياخذ سواه كان الاجل معلوما او مجهولا جهالة يسيرة كالحصاد و ان كانت الجهالة متفاحشة كهبوب الرمح لا يجوز و اما القرض فلا يجوز تاجيله بمعنى انه لو اجله عند الاقتراض مدة معلومة او بعد الاقتراض لا يثبت الاجل وله ان يطالبه في الحال لانه عارية و المعير و ان وقت مدة فله ان يستردها من ساعته انتهى •

القراض من اسماء المضاربة في لغة اهل التجار كما مر •

فصل الطاء المهملة • القرامطة هي قرعة من غلاة الشيعة و تسمى بالصعبة وقد مر بيانها في فصل العين من باب العين المهملتين *

فصل العين المهملة • القرعة بالضم وسكون الراء طينة مددورة او عجينة مددورة مثلا يدرج فيها رقعة يكتب فيها اسم المتنازعين في قسمة شيى ثم سلم الى صبي يعطي كل واحد من المتنازعين واحدة منهما كذا في جامع الرموز في فصل نكاح القن *

القطع بالفتح و مكون الطاء المهملة لغة بمعنى بريدن قال الحكماء القطع فصل الجسم بنفوذ جسم آخر فيه وفيه انه يصدق على الشق الذي يكون بنفوذ آلة مع انه ليس بقطع و لا يصدق على قطع الهيولى و قطع الصورة لانهما ليستا بجسم مع انهما ايضا من القطع و ما قال السيد السند من ان القطع انما يكون في الاجسام اللينة فالصلابة تكون مانعة من القطع نافول في حصرة منزع التحققة في الاحجار الصلبة بنفوذ المنشار وغيره هكذا ذكر العلمي في حاشية شرح هداية الحكماء و لا يخفى ان ما ذكره الحكماء بالحقبة تحقيق للمعنى اللغوي البديهي المعلوم بالضرورة • و عدد المتقدمين من الفراء هو الوف و المتأخرون منهم فرقوا بينهما فقالوا القطع عبارة عن قطع القراءة رأسا فهو كالانتهاء فالقارئ به كالمعرض عن القراءة و الوف عبارة عن قطع الصوت عن الكلمة زمنا يتنفس فيه عادة بنية استئناف القراءة لا بنية الاعراض و يجئ في لفظ الوقف في فصل الفاء من باب الواو • و عدد اهل العروض يقع على شيئين القطع في فاعلاتن و القطع في غير فاعلاتن كما وقع في عروض سيفي قال قطع در فاعلاتن بامطلاح آست كه سبب خفيف او را كه تن است بيندازند و از رتد مجموع او كه علا است حرف ساكن را كه الف است نيز بيندازند و حرف ما قبل الف را كه لام است ساكن سازند پس فاعل شود فعلى بجائش نهذ چرا كه فاعل بسكون لام مستعمل نيست و قطع در غير فاعلاتن بامطلاح آست كه از رتد مجموع حرف ساكن را بيفكنند و حرف ما قبل آنرا ساكن كنند پس چون مستعمل را قطع كنند مستعمل شود بسكون لام مفعول بجائش نهذ و هر ركبي كه در وي قطع واقع شود آنرا مقطوع گویند انتهى و في بعض الرسائل العربية القطع اسقاط الآخر الساكن و اسكان ما قبله اذا كان آخر الجزء و قد اجموعا انتهى و لا يخفى ان هذا تعريف القطع في غير فاعلاتن • و عدد بعض النحاة يطلق على الجملة الشرطية كما في الضوء شرح المصباح في بحث الحال • و عدد اهل المعاني هو الفصل لكون عطف الجملة الثانية على الاولى موهما لعطفها على غيرها مما يودي الى فساد المعنى كقطع قوله تعالى الله يستهزؤ بهم من الجملة الشرطية اعنى قوله و اذا خلوا الى شياطينهم قالوا انامعكم فان عطفه عليها يهزم عطفه على جملة قالوا او جملة اذا معكم و كلاهما فاسد و انما قيد الايهام بكونه موديا الى فساد المعنى لان قولنا زيد قائم و عمرو قاعد و بكر ذاهب مما يهزم فيه عطف الجملة الثالثة على اي جملتين سابقتين عطفها على الاخرى لكن لا فساد فيه و لا يفتاوت المعنى فلا يبالى بهذا الايهام و لا يفصل لذلك و المراد بالايهام اما الدلالة الضميمة

فحينئذ يتبادر العطف على الغير أو الشك ويكون معلوما بالطريق الأولي وإما التعبير بالايهام لكون المدلول ضعيفا فاسدا وحينئذ يشتمل الكل وإنما سمي قطعا لأن الجمليتين كانتا متصلتين لوجود التناصب والجامع فقطعهما لمانع فالفصل فيه كأنه قطع متصل كذا في الاطول في باب الرسل والفصل • وعند الاصوليين يطلق على معنيين أحدهما نفي الاحتمال أصلا والثاني نفي الاحتمال الناشي عن دليل وهذا أهم من الأول لأن الاحتمال الناشي عن دليل أخص من مطلق الاحتمال ونقيض الأخص أهم من نقيض الأعم ولإطلاق القطع على المعنيين يستعمل العلماء العلم القطعي في معنيين أحدهما ما يقطع الاحتمال كالحكم والمتواتر والثاني ما يقطع الاحتمال الناشي عن دليل كالأظهار والنص والخبر المشهور فالأول يسهونه علم اليقين والثاني علم الطمأنينة هكذا في التوضيح والتلويح في حكم الخاص وفي آخر التقسيم الثالث •

المقطوع بمعنى بريدة شدة • وعند أهل العروض هو الجزء الذي فيه القطع كما عرفت • وعند أهل المعاني هو الجملة التي لم تعطف على ما قبلها • وعند المحققين هو حديث روي من التابعين من قوله أو فعله موقوف عليه وهو ليس بحجة كذا ذكر القسطلاني • وفي شرح المنخبة المقطوع حديث ينتهي إسنادها إلى تابعي أو إلى من دونه من أتباع التابعين فمن بعدهم وإن شئت قلت موقوف على فلان أعني أن استعملت الموقوف فيما جاء من التابعين ومن بعدهم فقيده بهم نقل موقوف على عطاء مثلا والفرق بينه وبين المنقطع أن المقطوع من مباحث المتن والمنقطع من مباحث الإسناد كما ستعرفه وقد أطلق البعض المقطوع على المنقطع وبالعكس تجوزا عن الاصطلاح •

المقطع بفتح الطاء المخففة على أنه اسم ظرف قيل هو حرف مع حركة أو حرفان ثابتهما ساكن فحُزب مركب من ثلاثة مقاطع وموسى من مقطعين • وقيل هو الحركة الاعرابية وقد استعمله الشيخ في الشفاء بإزاء الحركة وقد يفسر بالوقف لأنه ينقطع عنده الكلام كذا في شرح المطالع في التقسيم الأول للمفرد • ويطلق على مخرج الحرف أيضا ولذا يقال الحرف صوت معتمد على مقطع محقق كما مر والشعراء يطلقونه على بيت يكون في آخر الأشعار به يقطع ويختتم ويسمى مختما أيضا كما في جامع الرموز •

القطعة بالكسر والسكون بمعنى بار • وعند المهندسين تطلق على شيئين أحدهما قطعة الدائرة وهي سطح مستو احاط به القوس والوتر قاعدة لها فمن يجعل الوتر مباينا للقطر يجعل قطعة الدائرة مباينة لنصف الدائرة وهو ما احاط به القوس والقطر ومن يجعله أهم من القطر يجعل قطعة الدائرة أهم من نصف الدائرة وثانيهما قطعة الكرة وهي جسم تعليمي احاط به بعض سطح كروي ودائرة عظيمة كانت أو صغيرة فإن كانت تلك الدائرة عظيمة فهي مسارية لنصف الكرة وتلك الدائرة قاعدتها والنقطة على بسيط قطعة الكرة أن تساري الخطوط المخرجة منها أي من تلك النقطة إلى محيط قاعدتها قطب القطعة هكذا في خلاصة الحساب وشرحها • وعند الشعراء هي عبارة من أبيات

متحدة في الوزن والقافية ولا مطلع لها وتكون القافية فيها في المصراع الثاني من كل بيت و أبيات قطعة
از دو بيت تا مد بيت شايد ويگ بيت روانه مثاله

• شعر •

اي كريمي كه از خزانه غيب • گبر و ترما وظيفه خور داري
دوستانرا كجا كني محروم • تو كه با دشمنان نظر داري

كذا في جامع الصنائع •

القطاع بالضم وتخفيف الطاء عند المهندسين يطلق على شيئين أحدهما قطاع الدائرة وهو سطح مستو احاط به قوس ونصفا قطر اي يحيط به ثلث خطوط فخرج نصف الدائرة ان هو سطح يحيط به خطان القطر والقوس فلا بد ان يكون قطاع الدائرة اكبر من نصف الدائرة او اصغر لانه ان كانت تلك القوس كبيرة من نصف المحيط فهو اكبر وان كانت صغيرة منه فاصغر بخلاف قطعة الدائرة فانها تكون مساوية لنصف الدائرة ايضا وتسمى فطاع الكرة ويسمى بالقطاع الجسم ايضا وهو ايضا اما اصغر من نصف الكرة او اكبر منه فان القطاع الاصغر هو مجموع قطعة الكرة مع مخروط مستدير قاعدته هي قاعدة تلك القطعة و راسه مركز الكرة والباقي من اسقاط هذا القطاع الاصغر من تمام الكرة هو القطاع الاكبر وبالجملة فان كان السطح المستدير لتلك القطعة اصغر من سطح نصف الكرة فالقطاع اصغر وان كان اكبر فاكبر ولا يجوز كونه مساويا لنصف الكرة لعدم تصور المخروط المستدير المذكور اذا كان السطح المستدير لتلك القطعة مساويا لنصف سطح الكرة كما لا يخفى بخلاف قطعة الكرة ان يجوز تساويها لنصف الكرة هكذا يستفاد من شرح خلاصة الحساب •

التقطيع كالنصيرف نزد اهل عروض عبارتست از وزن و وزن سنجیدن كلام است بميزان بحري از بحر شعر كه مقرر كرده اند پس هر چه بميزان بحري از بحر راحت باشد آن موزون است و آنچه بميزان هيچ بحر نيايد ناموزون است و در تقطيع عدد حروف و حركات و سكنات معتبر است و خصوصيت حرف چون اصلى و زائد و خصوصيت حركات مثل ضمة و فتحة و كسرة معتبر نيست ليكن خصوصيت امكدة حركات و سكنات معتبر است پس بلبل و زبرج هم وزن باشند، اگر چه باعتبار وزن مرفيان مختلف الوزن اند و هر حرف كه در تلفظ آيد معتبر است اگر چه در كتابت در نيايد بدانكه نون تنوين را عروضيان ظاهر ميديسند تا ملفوظ و مكتوب ارزان شعر يكسان باشد و التباس نشود كذا في عروض سيفي •

المقطوع يكسر الطاء المشددة عند الاطباء دراء يقسم المادة الى اجزاء صغار و ان بقيت على فلفظها

كذا في المؤجزي من الادوية •

المقطع بفتح الطاء المشددة عند اهل البديع ضد الموصل وهو ان يوتى بكلام يكون كل من كلماته

منفصلة الخروف في الكتابة نحو ادرك داود رزقا كذا في المطول قبيل الخاتمة •

الانقطاع هو عند اهل المعاني حذف بعض الكلمة و انكر درودة في القرآن اسن الاثير ورد بعضهم

فحينئذ يتبادر العطف على النفي أو الشك ويكون معلوما بالطريق الأولي وأما التعبير بالايهام لكون المدلول ضعيفا فاسدا وحينئذ يشتمل الكل وإنما سمي قطعا لأن الجملتين كانتا متصلتين لوجود التناصب والجماع فقطعهما لمانع الفصل فيه كأنه قطع متصل كذا في الاطول في باب الرسل والفصل • وعند الأصوليين يطلق على معنيين أحدهما نفي الاحتمال أصلا والثاني نفي الاحتمال الناشي عن دليل وهذا أهم من الأول لأن الاحتمال الناشي عن دليل أخص من مطلق الاحتمال ونقيض الأخص أهم من نقيض الأعم ولإطلاق القطع على المعنيين يستعمل العلماء العلم القطعي في معنيين أحدهما ما يقطع الاحتمال كالحكم والمتواتر والثاني ما يقطع الاحتمال الناشي عن دليل كإظهار النص والخبر المشهور فالأول يسمونه علم اليقين والثاني علم الظمانينة هكذا في التوضيح والتلويح في حكم الخاص وفي آخر التقسيم الثالث •

المقطوع بمعنى بريدة شدة • وعند أهل العروض هو الجزء الذي فيه القطع كما عرفت • وعند أهل المعاني هو الجملة التي لم تعطف على ما قبلها • وعند المحققين هو حديث روي من التابعي من قوله أو فعله موقوف عليه وهو ليس بحجة كذا ذكر القسطلاني • وفي شرح النخبة المقطوع حديث ينتهي إسنادها إلى تابعي أو إلى من دونه من أتباع التابعين فمن بعدهم وإن شئت قلت موقوف على فلان أعني أن استعملت الموقوف فيما جاء من التابعين ومن بعدهم فقيده بهم نقل موقوف على عطاء مثلا والفرق بينه وبين المنقطع أن المقطوع من مباحث المتن والمنقطع من مباحث الإسناد كما ستعرفه وقد أطلق البعض المقطوع على المنقطع وبالعكس تجوزا عن الاصطلاح •

المقطع بفتح الطاء المخففة على أنه اسم ظرف فذل هو حرف مع حركة أو حرفان ثابتهما ساكن فمضرب مركب من ثلاثة مقاطع وموسى من مقطعين • وقيل هو الحركة الأعرابية وقد استعمله الشيخ في الشفاء بإزاء الحركة وقد يفسر بالوقف لأنه يقطع عنده الكلام كذا في شرح المطالع في التقسيم الأول للمفرد • ويطلق على مخرج الحرف أيضا ولذا يقال الحرف صوت معتمد على مقطع محقق كما مر والشعراء يطلقونه على بيت يكون في آخر الأشعار به يقطع ويختتم ويصمى مختما أيضا كما في جامع الرموز •

القطعة بالمعسر والمكون بمعنى بارة • وعند المهندسين تطلق على شيئين أحدهما قطعة الدائرة وهي سطح مستو احاط به القوس والوتر قاعدة لها ومن يجعل الوتر مباينا للقطر يجعل قطعة الدائرة مباينة لنصف الدائرة وهو ما احاط به القوس والقطر ومن يجعله أهم من القطر يجعل قطعة الدائرة أهم من نصف الدائرة وثانيهما قطعة الكرة وهي جسم تعليمي احاط به بعض سطح كروي ودائرة عظمية كانت أو صغيرة فإن كانت تلك الدائرة عظمية فهي مساوية لنصف الكرة وتلك الدائرة قاعدتها والنقطة على بسيط قطعة الكرة أن تساري الخطوط المخرجة منها أي من تلك النقطة إلى محيط قاعدتها قطب القطعة هكذا في خلاصة الحساب وشرحه • وعند الشعراء هي عبارة عن أبيات

متحدة في الوزن والقافية ولا مطلع لها و تكون القافية فيها في المصراع الثاني من كل بيت و ابيات قطعه
از دو بيت تا مد بيت شايد ويگ بيت روا نه مثاله * شعر *

اي كريمي كه از خزانه غيب * گبر و ترما وظيفه خور داري
دوستدارا كجا كني محروم * تو كه با دشمنان نظر داري

كذا في جامع الصنائع •

القطاع بالضم و تخفيف الطاء عند المهندسين يطلق على سئين احدهما قطاع الدائرة وهو سطح
مستوا حاط به قوس و بصفا قطر اي يحيط به ثلث خطوط نخرج نصف الدائرة ان هو سطح يحيط به
خطان القطر والقوس فلا بد ان يكون قطاع الدائرة اكبر من نصف الدائرة او اصغر لانه ان كانت تلك القوس
كبيرة من نصف المحيط فهو اكبر و ان كانت صغيرة منه فاصغر بخلاف قطعه الدائرة فانها تكون مساوية لنصف
الدائرة ايضا و ثانيهما قطاع الكرة و يسمى بالقطاع المجسم ايضا وهو ايضا اما اصغر من نصف الكرة او اكبر منه
فان القطاع الاصغر هو مجموع قطعة الكرة مع محروط مستدير قاعدته هي قاعدة تلك القطعة و راسه مركز الكرة
و الباقي من اسقاط هذا القطاع الاصغر عن تمام الكرة هو القطاع الاكبر و بالجملة فان كان السطح المستدير لتلك
القطعة اصغر من سطح نصف الكرة فالقطاع اصغر و ان كان اكبر فاكبر و لا يجوز كونه مساويا لنصف الكرة لعدم
تصور المخروط المستدير المذكور اذا كان السطح المستدير لتلك القطعة مساويا لنصف سطح الكرة كما لا يخفى
بخلاف قطعة الكرة ان يجوز تساويها لنصف الكرة هكذا يستعان من شرح خلاصة الحساب *

التقطيع كالترصيف نرد اهل عروض عبارتست از وزن و وزن سنجيدن كلام است بميزان بحري از
بحور شعر كه مقرر كرده اند پس هرچه بميزان بحري از بحور راحت باشد آن موزون است و آنچه بغير
هيچ بحر بايد ناموزون است و در تقطيع عدد حروف و حركات و مكناات معتبر است و خصوصيت
حرف چون املی و زائد و خصوصيت حركت مثل ضمه و فتحة و كسرة معتبر نيست ليكن خصوصيت
مكنه حركات و مكناات معتبر است پس بلبل و زنجير هم وزن باشند، اگرچه باعتبار وزن مرييان مختلف
الوزن اند و هر حرف كه در تلفظ آيد معتبر است اگرچه در كتابت در نيابد بدانكه نون تنوين را عروضيان
ظاهر ميدونيستند تا ملفوظ و مكتوب اوزان شعر يكسان باشد و التباس نشود كذا في عروض سيفي *

المقطع بكسر الطاء المشددة عند الاطباء دواء يقسم المادة الى اجزاء صغار و ان بقيت على غلظها
لذا في الموجز في فن الادوية •

المقطع بفتح الطاء المشددة عند اهل البديع ضد الموصل وهو ان يوتى كلام يكون كل من كلماته
منفصلة الحروف في الكتابة نحو ادرك دارود رزفا كذا في المطول تبديل الخاتمة •

الاقطاع هو عند اهل المعاني حذف بعض الكلمة و انكر وروده في القرآن ان الاثير ورد بعضهم

وجعل منه فوائض السور على القول بان كل حرف منها اسم من اسمائه تعالى و ادعى بعضهم ان الله في قوله تعالى و امسحوا برؤوسكم اول كلمة بعض ثم حذف الباقي و منه قراءة و نادوا يا مال بالترخيم و لما معها بعض الساف قال ما اغنى اهل النار عن الترخيم و اجاب بعضهم بانهم من شدة ما هم فيه عجزوا عن اتمام الكلمة و يدخل في هذا حذف همزة انا في قوله لكنا هو الله ربي اذ الاصل لكن انا حذفت همزة انا تجفيفا و ادغمت الذون في الذون كذا في الاتقان في فصل الحذف *

الانقطاع هو في اصطلاح المناظرة اختتام البحث و ذلك إما بثبوت دعوى المستدل او دعوى المعترض و انتقال القائس من علة الى اخرى لاثبات حكم القياس يعد في عرفهم انقطاعا اذ لم يثبت الحكم بالعلة الاولى هكذا يستفاد من التوضيح و التلويح في فصل الانتقال * وعند المحدثين هو كون الحديث منقطعاً قالوا المنقطع حديث لم يتصل بسند سواء سقط ذكر الراوي من اول الاسناد او وسطه او آخره سواء كان الراوي السافط واحداً او اكثر مع التوالي او غيره فيستعمل المرسل و المعلق و المعضل و المدلس الا ان الغالب استعماله في رواية من دون التابعي عن الصحابي كمالك عن ابن عمر و هو الصحيح المشهور و ذلك السقوط يسمى بالانقطاع و قد سبق ما يتعلق بهذا في لفظ المرسل في فصل اللام من باب الراد المهمة و يعرف الانقطاع بمجيئه برجه آخر بزيادة رجل و عرف انه لا يتم الاسناد الا معه * قيل اظاهر ان مناط العلم به على معرفة عدم تمام اسناده لا على مجيئه من وجه آخر * و قيل هو ما سقط من سنده واحد فقط او اكثر لكن بشرط عدم التوالي بان لا يزيد في كل موضع من الاسناد عن واحد فيستعمل المرسل و المدلس دون المعضل عند من اشترط التوالي فيه و اما عند من لم يشترط التوالي فيه فبينه و بين المعضل عموم من وجه لوجود المنقطع فقط فيما الساقط واحد و المعضل فقط فيما الساقط اكثر من واحد مع التوالي و اجتماعهما فيما السافط اكثر من واحد مع عدم التوالي و كذا الحال بينه و بين المعلق لاجتماعهما فيما الساقط واحد من مبادي السند و وجود المنقطع فقط فيما السافط لا من مبادي السند و وجود المعلق فقط فيما الساقط اكثر من واحد من مبادي السند و كذا الحال عند من قيد السقوط في المعلق بالتصرف من مصنف فيجتمعان فيما الساقط واحد من مصنف و وجد المنقطع فقط فيما لم يكن من مصنف و المعلق فقط فيما الساقط اكثر من الواحد * و قيل هو ما سقط من وسط سنده واحد فقط او اكثر الى آخر ما مر كما وقع في مقدمة ترجمة المشكوة فعلى هذا لا يشتمل المرسل و المعلق و المعضل عند من اشترط السقوط في المعضل من الوسط و اما عند من لم يشترط ذلك فبينه و بين المعضل عموم و خصوص من وجه لاجتماعهما فيما الساقط اثنان من الوسط و وجود المعضل فقط فيما الساقط اثنان من غير الوسط و وجود المنقطع فقط فيما الساقط واحد فقط من الوسط و قال في التلويح ان ترك الراوي واسطة واحدة بين الراويين منقطع انتهى فعلى هذا هو مبادئ للمعضل و اعلم من وجه من المرسل و المعلق و قال القسطلاني هو ما سقط من روايته واحد قبل الصحابي و كذا من مكلفين او اكثر

بسيط لا يزيد كل مقطع منها على راو واحد انتهى • فهذا بعيدة هو القول الثاني الا انه لا يشتمل السقوط من آخر السند وقيل هو ما اخذ فيه رجل قبل التابعي محدثا كان الساقط او مبهما كرجل او شيخ وقيل هو ما روي عن تابعي او من بعده قولا او فعلا ورد بان هذا هو المقطوع الا ان يرتكب التجوز في الاصطلاح على ما مر في المقطوع هذا كله ما يستفاد من شرح النخبة وشرحه وخلاصة الخلاصة وغيرها • والمنقطع عند النجاة قسم من المستثنى مقابل للمتصل •

القلع بالكسر وسكون اللام هو يوم زوال الحمى كما في بحر الجواهر •

القلاع بالضم والتخفيف عند الاطباء هو بثرات تكون في جلدة الفم و اللسان فما كان منها دغصا وصار فرحة خص باسم الاكلة و القروح الخبيثة و جمعة الاقلاع •

قلاع الاذن هو شقاق يعرض في اصل الاذنين يرشح بالمدة و الماء الصفير و اكثر ما يحدث ذلك بالاطفال كذا في بحر الجواهر •

القنائة بالفتح وتخفيف الذون عند العارفين هي الرضاء بالقسم • وقيل ترك ما في ايدي الناس و ايثار ما في يديك • وقيل هي ان لاتخذ شيئا من احد و لا تمنع شيئا من احد كذا في خلاصة السلوك •
الاتناعي بكسر الهمزة يطلق على الغياس الخطابي هو الدليل المركب من المشهورات و المظنونات و قد يطلق على المنفع في بادي النظر وان لم يكن اتناعيسا حقة كذا في المحاكمات في ابطال التجزؤ الذي لا يتجزئ •

فصل الفاء • القذف بالفتح وسكون الذال المعجمة لغة الرمي عن البعيد ثم استعير للشتم والعيب لكن ما في الصحاح و الاساس ناظر الى انه حقيقفة في السب لكن في الاختيار انه لغة الرمي مطلقا و شرعا رمي مخصوص و هو الرمي بالزنا و النسبة اليه كذا في جامع الرموز في فصل اللعان •

القطف بالفتح و سكون الطاء المهمة عند اهل العروض اسقاط متحركين من العاصلة الصغرى و الجزء الذي فيه القطف يسمى مغطونا بمقطوف مفاعلتن فعولن ان لا يبقى بعد حذف متحركين من علتن كلمة مستعملة فوضع موضوعة فعولن هكذا في عنوان الشرف • و في رسالة قطب الدين السرخسي هو الحذف بعد العصب و الحذف اسقاط السبب الخفيف من آخر الجزء و العصب تسكين الخاضع انتهى و المآل واحد لان الحذف بعد العصب لا يتصور الا اذا وقع سبب ثقيل بعد ثلثة احرف و يتعقبه سبب خفيف و لا يبعد ان يضمى مثل هذين السببين المتواليين فاصلة صغرى باعتبار مجموعهما و لا يتحقق هذا الاجتماع في شيى من اوزان الاصول الثمانية الا في مفاعلتن و مآل هذا العمل في مفاعلتن واحد الا ان في الحذف بعد العصب تطول عمل فالعمل الاول اولى •

فصل اللام • القبلية بالكسر وسكون الموحدة لغة الجهة و عرفا ما يصالى الى نحوها من الارض الصاعدة

الى السماء السابعة مما يحاذي الكعبة وهى اى الكعبة قبله لاهل مكة ومكة لاهل الحرم والحرم لافاتى على ما قال بعض المشايخ توسعة على الناس كما فى المفتاح وقال الزندرسى ان المغرب قبله لاهل المشرق وبالعكس والجنوب لاهل الشمال وبالعكس كذا فى جامع الرموز •

القبول عند الفقهاء عبارة عن لفظ صدر عن احد المتعاقدين ثانيا و يقابله الايجاب وفى العارضة حاشية شرح الرقاية فى كتاب النكاح الايجاب عبارة عن لفظ صدر عن احد المتعاقدين اولا اى التلفظ به اولا من اى جانب كان سمي به لانه ثبت الجواب على الآخر بنعم اولا كانه قيل سماه ايجابا لانه موجب وجود العقد اذا اتصل به القبول والقبول عبارة عن لفظ صدر من الآخر ثانيا فيكون القبول جوابه انتهى كلامه • وعند الحكماء والمتكلمين يطلق بالاشتراك الصناعات على معنيين احدهما مطلق امكان الاتصاف بامر سواء كان وجود الموصوف متقدما على وجود الصفة بالزمان اولا وحاصله الامكان الذاتى والثانى الانفعال التجديدي ويقال له القوة والاستعداد ايضا وهو عبارة عن امكان اتصاف شئ بصفة لم يحصل له بعد مع وجود حالة يحصل بها وهو بهذا المعنى لا يجمع الفعلية والحصول فى شئ بل اذا طرأ عليه تلك الصفة بطل هذا المعنى والتقابل بينهما تقابل العدم والملكة وان عرض لهما تقابل التضايغ باعتبار بخلاف المعنى الاول وما يقال من ان القابل يجب وجوده مع المقبول لا ينافي ما ذكرنا ان ليس المراد منه ان القابل فى وقت كونه قابلا او من حيث هو قابل يجب وجوده مع المقبول بل المراد ان ذات القابل بعد حصول المقبول فيها يجب ان يكون محلا له والا لم يكن القابل قابلا هذا خاف وكما ان القبول لا يجمع الفعل كذلك القابل بما هو قابل لا يجمع المقبول بما هو مقبول لكونهما متقابلين ايضا الا ان التقابل هناك حقيقي وهذا مشهورى وللامكن بالمعنى الاول اى الذاتى مشابهة بالاستعداد ولذا يطلق عليه لفظ القبول ايضا كذا فى شرح هداية الحكمة الصدرى فى فصل البول • وعند المنجمين يطلق على نوع من الاتصال كما يجئ فى فصل اللام من باب الهاء •

القابل هو المنفعل ويسمى بالمادة والمحل ايضا كما مر فى فصل اللام من باب الحاء المهمة قال انصورية القابل هو الاعيان الثابتة من حيث قبولها نفع الوجود من الفاعل الحق وتجليه الدائم الذى هو فعله كذا فى شرح الفصوص فى الفصل الاول •

المقبول هو شئ يوجد فيه صفة القبول مثلا عند المسكتيين حديثى يوجد فيه صفة القبول من عدالة الرادى وصدقه وعلى هذا القياس والمعبرلات عند المتكلمين والمنطقيين تسم من المقدمات الغير اليقينية وهى قضايا تؤخذ من حسن الظن فيه انه لا يكذب كالمأخوذات من العلماء الاختيار والحكماء الاقرار بخلاف المأخوذات من الانبياء الذين علم انهم لا يكذبون فانها بعد ما علم استنادها اليهم يقبلية مستعملة فى الدلالة الهرمانية هكذا فى شرح المواقف وحواشيه •

الاقبال مصدر من باب الافعال وهو عند المنجمين عبارة عن كون الكوكب في الودد ويقابله الادبار

كما مر في فصل הראء من باب الدال المهملتين •

الاستقبال هو في العرف اسم للزمان الآتي و منه الفعل المستقبل وهو الفعل الدال على الزمان

الآتي • وعند المنجمين مقابلة الشمس والقمر والجزء الذي يقع فيه القمر وقت الاستقبال يسمى جزء الاستقبال ان كان الاستقبال واقعا في الليل وان كان واقعا في النهار فموضع الشمس يسمى بجزء الاستقبال وان كان الاستقبال في احد طرفي الليل فالجزء الذي يكون اقرب الى الافق الشرقي يسمى بجزء الاستقبال وقد سبق في لفظ الجزء في فصل الالف من باب الحميم •

المقابلة هي عند المنجمين كون الكوكبين بحيث يكون البعد بينهما بقدر نصف فلك البروج ككون

الزهرة في اول درجة الحمل و المريخ في اول درجة الميزان و مقابلة الشمس والقمر يسمى استقبالا و امتلاء • وعند المحاسبين عبارة عن امقاط الاجناس المشتركة في كل واحد من المتعادلين اي المتساويين وهذا مستعمل في علم الجبر والمقابلة مثاله شيى وعشرة اعداد يعدل مائة فالجنس المشترك في الطرفين المتعادلين والعشرة التي هي من جنس العدد توجد في كل واحد من شيى وعشرة ومائة فاذا اسقطناها من الطرفين بقي شيى معادلا لتسعين فهذا الاسقاط هو المقابلة كذا في شرح خلاصة الحساب وعند اهل البديع هي ان يوتى بمعنيين متوافقين او بمعان متوافقة ثم يما يقابل ذلك على الترتيب و يسمى بالتقابل ايضا • و اما ما وقع في العضدي من ان التعادل ذكر معنيين متقابلين فقد قال السيد السند انه خلاف المشهور فان ما ذكره تفسير للمطابقة والتقابل قسم منها وهو ان يوتى بمعنيين الى آخرة الا انه لامناقشة في الاصطلاحات فجاز ان يطلق التقابل على ما يسمى مطابقة و بالعكس ثم المراد بالتوافق خلاف التقابل لان يكونا متساويين ومتماثلين فان ذلك غير مشروط في المقابلة • قيل يختص اسم المقابلة بالاضافة الى العدد الذي وقع عليه المقابلة مثل مقابلة الواحد بالواحد وذلك قليل جدا كقوله تعالى لا تأخذه سنة ولا نوم ومقابلة الاثنين بالاثنيين كقوله فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا ومقابلة الثلاثة بالثلاثة كقول الشاعر • شعر • وما احسن الدين والدنيا اذا اجتمعا • وانبح الكفر والافلاس بالرجل • ومقابلة لاربعة بالاربعة نحو فاما من اعطى واتقى ومدق بالحسنى فسنيصرة للعسرى واما من بخل واستغنى وكذب بالحسنى فسنيصرة للعسرى والمراد باستغنى انه رهد فيما عند الله تعالى كانه مستغن عنه والاستغناء مستلزم عدم الاتقاء المقابل للاتقاء فان المقابلة قد يتركب بالطباق وقد يتركب مما هو يلحق بالطباق ومقابلة الخمسة بالخمسة كقوله تعالى ان الله لا يستجيب الآيات قابل بين بعوضة مما فوقها وبين فاما الذين امنوا واما الذين كفروا و بين يضل ويهدي و بين ينقصون و هيئاته ويقطعون و ان يوصل ومقابلة الستة بالستة كقوله تعالى بين للناس حسب الشهوات من النساء آية ثم قال قل ان انبئكم آية قابل الجنات والانهار والخلد والارواح

و التطهير و الرضوان بازاء النساء و البنين و الذهب و الفضة و الخيل المسومة و الانعام و الحرث و قسم بعضهم
المقابلة الى ثلثة انواع نظيري و نقضي و خلافي مثال الاول مقابلة السنة بالنوم في قوله تعالى لا تأخذوا
سنة و لا نوم فانهما من باب الرقاد المأبى باليقظة في آية و تحسبهم ايقاظا وهم رقود فهذه آية مثال
النقيضي و مثال الخلافي مقابلة الشر بالشر في قوله تعالى انا الاندري شر اردن بمن في الارض ام اراد بهم زعيم
رشدا فانهما خلامان لانقيضان فان نقيض الشر الخير و الرشد البغي قال ابن ابي الاصبع الفرق بين الطباق
و المقابلة من وجهين احدهما ان الطباق لا يكون بين ضدين فقط و المقابلة لا يكون الا بمآزاد من الربعة الى
العشرة و ثانيهما ان الطباق لا يكون بالاضداد و المقابلة تكون بالاضداد و بغيرها قال السكاكي و من خواص
المقابلة انه اذا شرط في الاول امر شرط في الثاني ضد ذلك الامر نحو فاما من اعطى و اتقى آية فانه لما
جعل في الاول التيسير مشتركاً بين الاعطاء و الاتعاء و التصديق جعل ضده مشتركاً بين اضعافها فعلى هذا
لا يكون البيت المذكور سابقاً من المقابلة عنده لانه اشترط في الدين و الدنيا الاجتماع و لم يشترط في الكفر
و الاغلاس ضده و قال السيد السند ظاهر هذا الكلام انه لا يجب ان يكون في المقابلة شرط لكن اذا اعتبر
في احد الطرفين شرط و جب اعتبار ضده في الطرف الآخر ثم ان السكاكي مثّل في المطابقة بقوله تعالى
فليضحكوا قليلا و ليبكوا كثيراً و لا شك انه مندرج عنده في المقابلة ايضاً اذ لم يجب فيها اعتبار الشرط و من
ذلك يعلم انتفاء التباين بين المطابقة و المقابلة و اذا توّمل في احدهما عرف كونهما اخص من المطابقة هذا
كأن خلاصة ما في المطول و حواشيه و الانتقان و قد يطلق المقابلة على المشاكلة ايضاً كما مرو على هذا وقع
في البياض و معنى قوله تعالى الله يستهزئ بهم اى يجازيهم على استهزئهم سمي جزء الاستهزاء باسمه كما
سمي جزء السبّة سبّة بمقابلة اللفظ باللفظ و عدد الحكماء هي امتناع اجتماع شيئين في موضوع واحد من
جهة واحدة و يسمى بالتقابل ايضاً و الشيدان يسميان بالمتقابلين و هو قسم من التخالف و ليس المراد بامتناع
الاجتماع امتناعه في نفس الامر لان المفهومين المتخالفين قد يمتنع اجتماعهما في نفس الامر مع عدم
تقابلهما كالموت مع العام و القدرة بل امتناع الاجتماع في العقل بان لم يجوز العقل اجتماعهما ثم امتناع تجويز
الاجتماع الذي هو عبارة عن حصول الشئيين معا اما بامتناع تجويز الحصول او بامتناع المعية و الاول
ليس بمراد اذ المتقابلان لا يمتنع حصولهما في المحل فضلاً عن التجويز فتعين الثاني و امتناع تجويز معيتهما
في المحل يستلزم تجويز تعاقبهما فصار معنى التعريف ان العقل اذا لاحظهما و قاسهما الى موضوع شخصي
جوز بمجرد ملاحظتهما ثبوت كل واحد منهما فيه على هبيل التبدل دون الاجتماع من جهة واحدة و
اندفع ما قيل ان الاعتبار في مفهوم المتقابلين نسبة كل منهما الى محل واحد و اما انه يجب ان يجوز
العقل ثبوت كل منهما فيه بدلا عن الآخر فلا المراد بمجرد الملاحظة ان لا يلاحظ ما في الواقع من ثبوت
احدهما لا ان لا يلاحظ شيئاً آخر سوى المفهومين حتى يلزم قطع النظر عما هو خارج عنهما فلا يرد ما قيل

أن العقل يجوز ثبوت الوحدة والكثرة مثلا بمجرد النظر الى مفهوميهما وعدم التجويز انما كان بملاحظة ان محل الوحدة جزء لمحل الكثرة فتحقق المقابلة بالذات بين الوحدة والكثرة مع انه لا تقابل بالذات بينهما كما تقرر والمراد بامتناع الاجتماع امتناعه بحسب الحلول لا بحسب الصدق والحمل فان امتناع الاجتماع من حيث الصدق قد يسمى تبايضا فلا يدخل نحو الانسان والفرس في المتقابلين بخلاف مفهومى البياض والابيض فانه يمتنع اجتماعهما باعتبار الحلول في محل واحد ان قلت الابيض ليس له حلول من المحل لانه مختص بالموجودات قامت الحلول اعم من ان يكون حقيقيا او شبيها به واتصاف المحل بالابيض انصاف خارجي شبيه بالحلول فالمراد بالاجتماع الاتصاف سواء كان بطريق الحلول اولا واجاب شارح حكمة العرين عنه بتعميم امتناع الاجتماع حيث قال عدم الاجتماع اعم من ان يكون بحسب الوجود او بحسب القول والحمل وفيه ما عرفت وفيد من جهة واحدة لادخال المتضايفين كالابوة والبنوة العارضتين لزيد من جهتين فعلى هذا لاتضاد في الجواهر اذ لا موضوع لها فان الموضوع هو المحل المستغنى عما يحل فيه فالجسم والهيولى والمفرق ليس لها محل والصورة النوعية والجسمية وان كان لهما محل لكنهما ليسا مستغنيين عنه واعتبر بعضهم المحل مطلقا واذلك اثبت التضاد بين الصور النوعية للعناصر بخلاف الصور الجسمية لتمامها وبخلاف الصور النوعية لادالك لاختصاص كل صورة منها بمادتها لا يمكن زوالها عن مادتها فلا يصح اعتبار نسبتها الى محل واحد بالشخص يجوز العقل تواردهما عليه فلا تقابل بينهما * **التقسيم** * المتقابلان اما وجوديان ابي ليس الساب داخلا في مفهوم شئ من منهما اولا وعلى الازل اما ان يعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فهما المتضادان و على الثانى يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا فاما ان يعتبر في العدمي محل قابل للوجودى فهما العدم والملكة والا فهما السلب والايجاب فالتقابل اربعة اقسام تقابل التضاد وتقابل التضايف وقد سبقا في باب الضاد المعجمة وتقابل العدم والملكة وتقابل السلب والايجاب ثم المتقابلان تقابل العدم والملكة قسمان لانهما ان اعتبر نسبتهما الى قابل للامر الوجودى واعتبر قبوله لذلك الامر في ذلك الوقت فهما العدم والملكة المشهوريان كالوسج فانه عدم للحية عما من شانه في ذلك الوقت ان يكون ملتجيا بخلاف الامر فانه لا يقال له كوسج اذ ليس من شانه للحية في ذلك الوقت وان اعتبر نسبتهما اليه واعتبر قبوله له اعم من ذلك سواء كان بحسب شخصه في ذلك او قبله او بعده او بحسب نوعية كالعبي لاكمه وعدم الحية للمرأة او بحسب جنسه القريب كالعبي للعقب فان البصر من شان جنسها القريب كالحيوان او جنسه البعيد كالسكون المقابل للحركة الارادية للجبل فان جنسه البعيد اعنى الجنس الذي هو فوق قابل للحركة الارادية فهما العدم والملكة الحقيقيتان فالعدم الحقيقي هو عدم كل معنى وجودي يكون ممكنا للشئ بحسب الامر الربعة والعدم المشهورى هو ارتفاع المعنى الوجودي بحسب الوقت الذي يمكن حصوله فيه فالتقابلان

تقابل العدم والملكة هما المتقابلان لتقابل السلب والاحجاب باعتبار النسبة الى المحل المقابل وهو المذكور في التجريد لكن قال المحقق الدواني ان مجرد امتناع الاجتماع بالنسبة الى الموضوع المقابل لا يكفي في العدم والملكة بل لابد مع ذلك ان تكون النسبة اليه مأخوذة في مفهوم العدمي * فائدة * المتقابلان تقابل التضاد قد يتقابلان باعتبار وجودهما في الخارج بالنسبة الى محل واحد كالسواد والبياض ولا يلزم كونهما موجودين بل ان يكون السلب جزوا من مفهومهما وكذا الحال في المتضائفيهن عند من قال بوجود الإضافات في الخارج * واما على مذهب من قال بعدمها مطلقا فالتقابل بينهما باعتبار اتصاف المحل بهما في الخارج وكذا الحال في العدم والملكة كالبحر مثلا فانه بحسب الوجود الخارجي في المحل يقابل العمي بحسب اتصاف المحل به بخلاف الاحجاب والسلب فانه لا يكون لهما وجود في الخارج ابدا لانهما امران عقليان واردان على النسبة التي هي عقلية ايضا لانهما بمعنى ثبوت النسبة وانتفاءها الذين هما جزء القضية وقد يعبر عنهما بتوقع النسبة ولا وقوعها ايضا فهما يوجدان في الذهن حقيقة او في القول اذا عبر عنهما بعبارة سحارا وهذا معنى ما قيل ان تقابل الاحجاب والسلب راجع الى القول والعقدي الاعتقاد وليس المراد بالاحجاب والسلب ههنا ادراك الوقوع وادراك الازدواج اذ هما بهذا المعنى متقابلان تقابل التضاد لكونهما قسما من العلم قائمين بالذهن قيام العرض بمحله * فائدة * قال الشيخ في الشفاء المتقابلان بالاحجاب والسلب ان لم يحتمل الصدق والكذب فبسيط كالفرسية والافرسية والامركب كقولنا زيد فرس و زيد ليس بفرس انتهى وهذا كلام ظاهري اذ لا تقابل بين الفرسية والافرسية الا باعتبار وقوع تلك النسبة احجابا ولا وقوعها سلبا فيرجعان حينئذ الى القضيتين بالقوة واذا اعتبر مفهوم الفرسية ولم يلاحظ معه نسبة بالصدق على شئ فان يكون مفهوم الافرعية حينئذ هو مفهوم كلمة لا مقيدا بمفهوم الفرسية ولا سلب في الحقيقة ههنا اذ السلب رفع الاحجاب والاحجاب انما يرد على النسبة وهو ظاهر فكذا السلب فاذا عبرت عن مفهوم واحد ولم تعتبر معه نسبته الى مفهوم آخر لا يمكنك تصور وقوعه ولا وقوع متعلق بذلك المفهوم الواحد ضرورة فمفهوما الفرسية والافرسية المأخوذان على هذا الوجه متباعدان في نفسيهما غاية التباعد ومتدافعان في الصدق على ذات واحدة فهما متقابلان بهذا الاعتبار وبالجملة فمبنى كلام الشيخ على تشبيه الاعتبار الثاني بالاعتبار الاول في كون المفهومين في كل منهما في غاية التباعد غير ان بالاحجاب وجود اي معنى كان سواء كان وجوده في نفسه او وجوده بغيره وبالسلب لا وجود اي معنى كان سواء كان لا وجوده في نفسه ولا وجوده بغيره * فائدة * التقابل بالذات بمعنى انتفاء الوسطة في الاثبات والنبوت والعروض انما هو بين الاحجاب والسلب وغيرهما من الاقسام انما يثبت التقابل فيها لان كل واحد منها مستلزم لسلب الآخر ولولا ذلك الاستلزام لم يتقابلا فلان معنى التقابل ذلك الاستلزام فتقابل الاحجاب والسلب اقوى * وقيل بل هو التضاد لانه في المتضادين مع السلب الضمني امر آخر هو غاية الخلاف المعتبرة

في التضاد الحقيقي والمراد بالذات في قولهم تقابل الوحدة والكثرة ليس بالذات انتفاء الواحدة في العروض ولا تقابل بين الاعداد لامتناع كون العدم المطلق مقابلا للعدم المطلق ولا لزوم تقابل الشيء لنفسه وكذا للعدم المضاف لكونه جزءاً منه * فائدة * المتقابلان بالانجباب والسلب يكون احدهما كاذباً فقط وهو ظاهر و سائر المتقابلين يجوز ان يكذباً اما المضافان فيخلو المحل فكقولك زيد بن عمر ابوه اذا لم يكن واحداً مغنياً و اما العدم والملة فلذلك ايضاً اما المشهوريان فكقولك بصير او اعمى للجنين و اما الحقيقيان فكقولك للهواء البحت مستنير او مظلم و اما الضدان فعند عدم المحل كقولك لزيد المعدوم هو ابيض او اسود و عند وجود المحل ايضاً لاتصافه بالوسط كالفاتر للماء الذي ليس بحار ولا بارد او لخلوة من الوسط كالشفاف فانه خال عن السواد والبياض اذا لون له هذا كله خلاصة ما في شرح الموافف وحاشيته للمولوي عبد الحكيم و شرح حكمة العين *

التقابل عند اهل البديع والحكماء هو المقابلة وقد مررت قبيل هذا *

التقليل عند القراء هو الامالة كما يجيئ في فصل اللام من باب الميم *

المقل بكسر القاف وتشديد اللام عند المحدثين هو الشخص الذي لم يرو عنه الا واحد من الصحابة والتابعين ومن بعدهم قالوا الرازي قد يكون مقلًا من الحديث فلا يكثر الاخذ عنه كذا في شرح النخبة و شرحه في بيان الطعن بالجهالة وقد سبق في لفظ المجهول ايضاً *

القول بالفتح وسكون الواو عند المنطقيين هو اللفظ المركب و يسمى المؤلف ايضاً وقد سبق في فصل البناء الموحدة من باب الراء المهملة * وفي شرح التهذيب القول في عرف المنطق يقال للمركب سواء كان مركباً عقلياً او لفظياً انتهى و الموصل القريب الى التصور يسمونه قولاً شارحاً لشرحه ماهية الشيء و معرفاً بالكسر ايضاً كذا في شرح المطالع *

القول بالموجب هو عند الاصوليين من انواع الاعتراضات و هو التزام السائل ما يلزم المعلل بتعليله مع بقاء النزاع في الحكم المقصود وهذا معنى قولهم هو تسليم ما اتخذ المستدل حكماً لدليله على وجه لا يلزم منه تسليم الحكم المتنازع فيه وحاصله دعوى المعترض ان المعلل نصيب الدليل في غير محل النزاع ويقع على ثلثة اوجه الاول ان يلزم المعلل بتعليله ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه مع انه لا يكون محل النزاع ولا ملازمه اما بصريح عبارة المعلل كما اذا قال الحنفي القتل بالمتقل قتل بما يقتل غالباً فلا ينافي القصاص كالقتل بالحرق فيرد القول بالموجب فيقول المعترض عدم الموافقة ليس محل النزاع بل محل النزاع وجوب القصاص ولا يقتضي ايضاً محل النزاع ان لا يلزم من عدم مناماته للوجوب ان يجب و اما بحمل المعترض عبارته على ما ليس مراداً كما في مسألة تثليث المسيح فان المعلل يريد بالتثليث اصابة الماء محل الغرض ثلث مرات والسائل يحتمل التثليث على جملة ثلثة

أمثال الفرض حتى لو صرح المعلل بمراده لم يكن القول بالموجب بل يتعين الممانعة الثاني ان يلزم المطلل بتعليله ابطال امر بتوهم انه ماخذ الخصم ومذهبه وهو يمنع كونه ماخذ المذهبه فلا يلزم من ابطال ابطال مذهب كما يقول الشافعي في مسئلة القتل بالمتقل المذكورة التفات في الوسيلة لا يمنع القصاص كالمترسل اليه وهو انواع الجراحات القاتلة فيرد القول بالموجب فيقول الخنفي الحكم لا يثبت الا بارتفاع جميع الموانع ووجود الشرائط بعد قيام مقتضي وهذا غاية عدم مانع خاص ولا يستلزم ارتفاع الموانع ولا وجود الشرائط ولا وجود المقتضي فلا يلزم ثبوت الحكم الثالث ان يسكت المعلل عن بعض المقدمات لشهرته فالسائل يسلم المقدمة المذكورة ويبقى النزاع في المطلوب للنزاع في المقدمة المطوية كما يقول الشافعي في الوضوء ما ثبتت قرينة فشرطه الذية كالصلوة ويسكت عن ان يقول الوضوء ثبت قرينة فيرد القول بالموجب فيقول المعتز مسلم من اين يلزم ان يكون الوضوء شرطه الذية وربما يحمل المقدمة المطوية على ما ينتج مع المقدمة المذكورة نقيض حكم المعلل فيصير قلبا كما في مسئلة غسل المرفق فان المعلل يريد ان الغاية المذكورة في الآية غاية للغسل والغاية لا تدخل تحت المغيا فلا يدخل المرفق في الغسل والسائل يريد انها غاية للاسقاط فلا يدخل في الاسقاط فتبقى داخلية في الغسل فلو صرح بالمقدمة المطوية فلا يرد القول بالموجب بل المنع اي منع تلك المقدمة وعند اهل البديع هو من المحسنات المعنوية قال ابن ابي الاصبع وحقيقته رد كلام الخصم من فحوى كلامه وقال غيره وهو قسمان احدهما ان يقع صفة في كلام الغير كناية عن شئني اثبت له اي لذلك الشئني حكم فتثبتها لغيره اي تثبت انت في كلامك تلك الصفة لغير ذلك الشئني كقوله تعالى يقولون لمن رجعنا الى المدينة ليخرجن الاعر منها الاذل ولله العزة ولرسوله الآية والاعر رفع في كلام المناققين كناية عن مريقهم والاذل عن فريق المؤمنين واثبت المناققون لفريقهم اخراج المؤمنين من المدينة فاثبت الله في الرد عليهم صفة العزة لغير فريقهم وهو الله ورسوله والمؤمنون فكله قيل صحيح ذلك ليخرجن الاعر منها الاذل لكنهم الاذل المخرج والله ورسوله الاعز المخرج كذا في الاتفاق في نوع جدل القرآن وتانيهما حمل لفظ وقع في كلام الغير على خلاف مراده مما يحتمله بذكر متعلقه فقولهم بذكر متعلقه متعلق بالحمل و مما يحتمله حال اي حال كون خلاف مراده من المعانى التي يحتملها ذلك اللفظ فقول الشاعر شعره * قلت ثقلت اذ اتيت مرارا * نال ثقلت كاهلي بالايادي * فلفظ ثقلت وقع في كلام الغير بمعنى حملتك المثرنة و ثقلتك بالتيان مرة بعد اخرى وقد حملة على ثقيل عاتقه بالايادي والمنن والمنم في الاتفاق ولم ار من ارد لهذا القسم مثالا من القرآن وقد ظفرت بآية منه وهي قوله تعالى ومنهم الذين يؤذون النبي ويقولون هو اذن قل اذن خير لكم *

المقول في جواب ما هو عند المنطقيين هو الدال على ماهية المسئول عنها بالمطابقة عما اذا سئل عن الانسان بما هو فاجيب بالحيوان الناطق فانه يدل على ماهية الانسان بالمطابقة واما جزءه فان

كان مذكورا في جواب ما هو بالمطابقة أي بلفظ يدل عليه بالمطابقة يسمى واقعا في طريق ما هو لان المقول في جواب ما هو طريق ما هو وهو واقع فيه كالحَيوان أو الناطق و ان كان مذكورا في جواب ما هو بلفظ يدل عليه بالتضمن يسمى داخلا في جواب ما هو كمفهوم الجسم أو النامي أو الحساس أو المتحرك بالارادة فانه جزء معنى الحيوان الناطق المقول في جواب ما هو وهو مذكور فيه بلفظ الحيوان الدال عليه بالتضمن كذا في شرح الشمسية في بحث النوع •

المقولة هي عند الحكماء يطلق على الجوهر والاعراض في العلمي حاشية شرح هداية الحكمة في بحث الحركة ومن اصطلاحات القوم اطلاق المقولة على الجوهر والاعراض التسعة فيقاون المقولات عشرة وجه الاطلاق كونها محمولات اذا كانت المقولة بمعنى المحمول او كونها بحيث يتكلم فيها اذا كانت بمعنى الملفوظ والتاء للمبالغة او للنقل من الوصفية الى الاسمية •

الاقالة لغة الاسقاط والرفع و شرعا رفع الدبع السابق و قد يقال انها من القول والهمزة لازالة كاشيت ومعناها ازالة القول السابق وهي تثبت بلفظين احدهما يعبر به عن الماضي والاخر عن المستقبل كما اذا قال اذلني فقال اذلت و قال محمد رحمه الله تعالى لا يصح الا بلفظي ماض كذا في البرجندي شرح مختصر الوفاة •

فصل الميم • القدم بفتح القاف والدال المهملة في اللغة الرجل وعند الرياضيين عبارة عن سبع المقياس وقد سبق في لفظ الظل في فصل الام من باب الظاء المعجمة و قدم در اصطلاح صوفيه عبارست از سابقه كه حكم كرده است بآن حق بر بنده ازلا و كامل ميشود بنده بآن كذا في لطائف اللغات •

القدم بالكسر وفتح الدال ديرينه شدن كما في الصراح و بقباله الحدوث و هما صفتان لوجود و اما الماهية فانما توصف بهما باعتبار اتصاف وجودها بهما و قد يوصف بهما بعدم فيقال للعدم الغير المسبوق بالوجود قديم و للمسبوق به حادث ثم كل من القدم و الحدوث قد يوخذ حقيقيا و قد يوخذ اضافيا اما الحقيقي فنقد يراى بالقدم عدم المسبوقية بالغير سبقا ذاتيا ويسمى قدما ذاتيا و حاصله عدم احتياج الشيء في وجوده الى غيره في حال ما اصلا حتى يكون القديم ما لا يحتاج في وجوده في وقت ما الى غيره و هو يستلزم الوجوب و القديم بهذا المعنى يستلزم الواجب و يراى بالحدوث المسبوقية بالغير سبقا ذاتيا سواء كان هناك سبق زمني او لا و يسمى حدوثا ذاتيا و حاصله احتياج الشيء في وجوده الى غيره في وقت ما فيكون الحادث ما يحتاج في وجوده الى غيره في الجملة و على هذا فالزمان حادث و قد يختص الغير بعدم فيراى بالقدم عدم المسبوقية بالعدم سبقا زمانيا و يسمى قدما زمانيا و حاصله وجود الشيء على وجه لا يكون عديمه سابقا عليه بالزمان فالقديم بالزمان هو الذي لا اول لزمان وجوده و يراى بالحدوث المسبوقية بالعدم محقا زمانيا و يسمى حدوثا زمانيا و حاصله وجود الشيء بعد عدمه في زمان مضي فالحادث الزماني ما يكون عدمه

سابقا عليه بالزمان وعلى هذا فالزمان ليس بحدوث ان لا يتصور حدوثه الا اذا سبقه زمان ثارنه علامة وذلك محال لاستحالة ان يكون وجود الشيء وعدمه مقارنين واما الاضافي فيراد بالقدم كون ما مضى من زمان وجود الشيء اكثر مما مضى من زمان وجود شيء آخر فيقال للاول بالنسبة الى الثاني قديم وللثاني بالنسبة الى الاول حادث فالحديث كون ما مضى من زمان وجود الشيء اقل مما مضى من زمان وجود شيء آخر فاقديم الذاتى اخص من الزمانى والزمانى من الاضافى فان كلما ليس مسبوقا بالغير اصلا ليس مسبوقا بالعدم ولا عكس كما في صفات الواجب وكلما ليس مسبوقا بالعدم فما مضى من زمان وجوده يكون اكثر بالنسبة الى ما حدث بعده كالأب فانه قديم بالنسبة الى الابن وليس قديما بالزمان والحديث الاضافى اخص من الزمانى والزمانى من الذاتى فان كلما يكون زمان وجوده الماضى اقل فهو مسبوق بالعدم ولا عكس فان الاب مقيدسا الى ابنه نرد من افراد القديم الاضافى وايس فردا من افراد الحادث الاضافى مع انه حادث زمانى وبالجمله فالأب من حيث انه أب لابنه قديم اضافى وليس حادثا اضافيا فالأب الماخوذ بتلك الحينئية هو مادة امتزاج الحادث الزمانى من الحادث الاضافى وكلما هو مسبوق بالعدم فهو مسبوق بالغير ولا عكس قال بعض الفضلاء اختلفوا في تفسير الحديث الذاتى فمنهم من فسر تارة بالاحتياج فى الوجود الى الغير واخرى بمسبوقية (استحقاقية الوجود او العدم بحسب الغير واستحقاقية الاستحقاقية ولا استحقاقية الاستحقاقية الوجود او العدم بحسب الذات ومدهم من فسر بتقدم اقتضاء الوجود بالذات على اقتضاء الوجود بالغير والظاهر ان المراد بالاقترضاء واللاقتضاء معنى الاستحقاق والاستحقاق والاول من التفسير المذكورة للحديث يصدق على الموجود فقط ولا يعم الموجود والمعدوم ان لا يسمى الممكن حال عدمه حادثا وقيل بالحديث الذاتى هو مسبوقية الوجود بالعدم ايضا كالحديث الزمانى ان السابق فى الذاتى بالذات وفى الزمانى بالزمان وقيل هو مسبوقية استحقاقية الوجود بلا استحقاقية العلم ان القدم الذاتى والزمانى من مختبرات الفلاسفة المتفرعة على كونه تعالى موجبا بالذات واما عند المتكلمين فالقديم مطلقا مفسر بما لا يكون مسبوقا بالعدم فائدة القدم بوصف به ذات الله تعالى اتفاقا من الحكماء واهل الملة وصفاته ايضا عند الاشاعرة واما المعتزلة فانكروا لفظا وقالوا به معنى فانهم اثبتوا احوالا اربعة لا اول لها هي الوجود والحياة والعلم والقدرة وزاد ابو هاشم خامسة هي علة الاربعة مميزة للذات وهي الالهية كذا قال الامام الرزى وفيه نظر لان القديم موجود لا اول له وهذه احوال ليست موجودة ولا معدومة عندهم واما غير ذات الله تعالى فلا يوصف بالقدم باجماع المتكلمين وجرزه الحكماء ان قالوا بقدم العالم واثبت الحرفانيون من المجوس قدماء خمسة اثنان منها عالمان حيّان وهما البارى والنفس والمراد بالنفس ما يكون مبدأ للحياة وهي الارواح البشرية والسمارية وثلاثة لا عالمة ولا حية ولا فاعلة هي الهولوى والغضاء اى الخلاء والدهر اى الزمان هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف وحواشيه وحواشي شرح التجريد والخيالى وغيرها •

العلم الاقدم هو العلم الذي موضوعه اهم من موضوع علم آخر وقد سبق في المقدمة •
التقديم هو عند الحكماء يطلق على خمسة اشياء بالاشتراك اللفظي على ما ذهب اليه المحققون
و بالاشتراك المعنوي على ما ذهب اليه جم غفير كما في بعض حواشي شرح هداية الحكمة و قيل بالحقيقة
والمجاز الال التقديم بالزمان وهو كون المتقدم في زمان لا يكون المتأخر فيه كتقدم موسى على عيسى عليهما
السلام فانه ليس لذات موسى ولا لشيء من عوارضه الا الزمان فمعناه ان موسى وجد في زمان ثم انقضى ذلك
الزمان و جاء زمان آخر وجد فيه عيسى فالتقدم ههنا صفة للزمان اولاً بالذات الذاتي التقديم بالشرف وهو
ان يكون للسابق زيادة كمال من المسبوق كتقدم ابي بكر على عمر رضي الله عنهما ولا شك ان زيادة الكمال
هو السبب للتقدم في المجالس غالباً الثالث التقديم بالرتبة بان يكون المتقدم اقرب الى مبدأ معين وسماه
البعض بالتقدم بالمكان و الترتب اما عقلي كما في الاجناس المترتبة على سبيل التصاعد و الانواع الازدية
المترتبة على سبيل النازل فان كل واحد من هذه الامور المترتبة واقع في مرتبة يحكم العقل باستحالة
وقوعه في غيرها واما وضعي وهو ان يمكن وقوع المتقدم في مرتبة المتأخر كما في صفوف المسجد و يختلف
ذلك التقديم الرتبي بحيث يصير المتقدم متأخراً و المتأخر متقدماً بسبب اختلاف المبدأ فقد تبتدى
امت من المحراب فيكون الصف الاول متقدماً على الصف الاخير و قد تبتدى من الباب فيعكس
الحال و كذا الاجناس فذلك اذا جعلت الجوهر مبدأ كان الجسم متقدماً على الحيوان و ان جعلت
الانسان مبدأ انعكس الامر الرابع التقديم بالطبع وهو ان يكون المتقدم محتاجاً اليه المتأخر و لا يكون علته تامة
له كتقدم الواحد على الاثنين و تقدم سائر العلل الناقصة على معالولاتها وسماه صاحب المواقف بالتقدم
بالذات ايضاً و خصصه بجزء الشيعي مقيساً الى كله دون سائر عائله الناقصة فقد خالف المشهور الخامس
التقدم بالعلية و ربما يقال له التقديم بالذات ايضاً بان يكون المتقدم هو الفاعل المستقل بالتأثير  معنى
علة تامة لاستجماع شرائط التأثير و ارتفاع موانعه و ما سواه من العلل الناقصة متقدم بالطبع واما العلة
التامة بمعنى جميع ما يتوقف عليه وجود المعلول فهي قد تكون متقدمة على المعلول و ذلك اذا كانت
هي العلة الفاعلية وحدها كما في البسيط الصادر عن الموجب بلا اشتراط امر في تأثيره و لا تصور مانع
او مع اعتبار شيء معها من شرط او ارتفاع مانع او كانت هي الفاعلية مع الغائية كما في البسيط الصادر
من المختار سواء اعتبر هناك شرط اولاً او اذا كانت العلة التامة هي الفاعلية مع المادية و الصورية سواء
كان هناك علة غائية كما في المركب الصادر عن المختار اولاً كما في المركب الصادر عن الموجب لا يتصور
تقدمها على معلولها لان مجموع الاجزاء المادية و الصورية عين الماهية و الشيء لا يتقدم على نفسه فكيف
يتقدم عليهما مع انضمام امرين آخرين اليه و يمكن ان يقال المعتبر في العلة التامة الصورة و المادة بدون
انضمام احدهما الى الاخرى و المعلول هما مع الانضمام فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه و ما يدل ان ذلك الانضمام

اما ان يتوقف عليه وجود المعلول فيكون معتبرا في جانب العلة فيلزم المحال المذكور أولا فلا يعتبر في المعلول فليس بشيء لجواز ان يكون ذلك الانضمام لازما لوجود المعلول معتبرا فيه من غير ان يتوقف عليه وجوده ولا يلزم من عدم توقف الوجود عدم الاعتبار فتدبر هذا و المتقدم بالعلية عند صاحب المحاكمات هو القائل مطلقا سواء كان مستقلا بالتأثير أولا * أعلم ان المتقدم بالعلية و المتقدم بالطبع مشتركان في معنى واحد و هو الترتيب العقلي الموجب لامتناع وجود المتأخر بدون المتقدم فهذا المعنى المشترك يسمى التقدم بالذات ايضا وربما يقال للمعنى المشترك التقدم بالطبع و يخص التقدم بالعلية باسم التقدم بالذات و الشبه استعمالهما في فاطيغورياس الشفاء كذلك وفي شرح حكمة العين وربما يقال للمعنى المشترك التقدم الحقيقي فان ما سواه ليس بحقيقي بل اطلاق لفظ المتقدم عليه بالعرض و المجاز فان المتقدم بالزمان ليس التقدم له بالذات و الحقيقة بل لاجزاء الزمان فالتقدم الحقيقي بين الزمانين و هو بالطبع لا بين الشخصين وكذا الحال في التقدم بالشرف اذ صاحب الفضيحة ربما قدم في الشروع في الامور اذ في منتصب الجلوس فيرجع الى التقدم الزماني و الترتيب راجع الى الزماني ايضا فانه اذا قيل بغداد قبل البصرة فهو بالنسبة الى القاصد المنكسر ولا معنى لهذا التقدم الا ان زمان وصوله الى بغداد قبل زمان وصوله الى البصرة واما القاصد المتصعد فبالعكس وليس احدهما قبل الآخر بذاته ولا بحسب حيزه و مكانه بل بحسب الزمان على الوجه المذكور فعلم من هذا ان التقدم ليس مقولا على الخمسة بالتواطؤ ولا بالتشكيك بل بالحقيقة و المجاز كذا قيل انتهى * قال المتكلمون ههنا نوع آخر من التقدم و هو تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض كتقدم الالف على اليوم و اليوم على الغد فانه ليس تقدما بالعلية و بالذات لوجوب اجتماع المتقدم و المتأخر من هذين النوعين و لا يجوز الاجتماع في اجزاء الزمان و لا بالشرف و بالمتوسط هو ظاهر و لا بالزمان و الا لزم ان يكون الزمان زمانا واجاب الحكماء عنه بان ذلك هو التقدم الزماني و انه لا يعرض أولا و بالذات الا للزمان فاذا اطلقناه على غيره كان ذلك تقدما بالعرض كما ان القسمة تعرض للكم أولا و بالذات فاذا عرضت لغيره كان بواسطة الكم و ذلك لا يوجب للكم كما آخر فكذلك ههنا اذا قلنا لغير الزمان انه متقدم بالتقدم الزماني اردنا ان زمانه متقدم و لا يرجب ذلك ان يكون للزمان زمان و هذا مبني لباحث كثيرة بين الطائفتين منها ان الحكماء لما جعلوه راجعا الى التقدم الزماني ادعوا قدم الزمان المستلزم لقدم الحركة و المتحرك اذ لو كان حادثا لكان عدمه سابقا على وجوده سبقا زمانيا فيلزم وجود الزمان حال عدمه و المتكلمون لما جعلوه قسما بزمانه جروزا تقدم عدم الزمان على وجوده تقدما يستحيل معه اجتماع المتقدم مع المتأخر من غير ان يكون مع عدم الزمان زمان * تنبيه * التقدم ان اعتبر بين اجزاء الماضي فكما كان ابعد من الآن الحاضر فهو المتقدم و ان اعتبر فيما بين اجزاء المستقبل فكما هو اقربا الى الآن الحاضر فهو المتقدم و ان اعتبر فيما بين الماضي و المستقبل فقد قيل الماضي

مقدم على المستقبل ، هذا هو الصحيح عند الجمهور وهذا بالنظر الى ذاتهما ومنهم من عكس الامر نظرا الى عارضهما فان كل زمان يكون اولاً مستقبلاً ثم يصير حالاً ثم يصير ماضياً فكونه مستقبلاً يعرض له قبل كونه ماضياً * فائدة * جميع انواع التقدم مشترك في معنى واحد وهو ان المتقدم امراً زائداً ليس للتأخر ففي الذاتي كونه محتاجاً اليه المتأخر وفي الزماني كونه مضى له زمان اكثر اشرام يمض للتأخر وفي الشرف زيادة كمال وفي الرتبي وصول اليه من المبدأ اولاً * فائدة * اذا عرف اقسام التقدم عرف اقسام التأخر لكونه ضداً له و اذا عرف اقسامهما عرف اقسام المعية بالمقايسة فهي اما بالزمان فقط كالعالية مع المعلوم وذلك في غير المفارقات لانها غير زمانية و اما بالعالية كعثنين معلول واحد نوعي كالذار و الشعاع بالنسبة الى الحرارة النوعية او معلولين شخصيين من نوع واحد و اما بالطبع كجزئين مقومين لماهية واحدة في مرتبة واحدة و اما بالشرف كشخصين متساويين في الفضلية و اما بالرتبة كنوعين متقابلين تحت جنس واحد و شخصين متساويين في القرب الى المحراب هكذا كله خلاصة ما في شرح المواقف و شرح حكمة العين و شرح هداية الحكمة و غيرها *

المتقدم لغة بمعنى التقديم كما في الصباح و اما شرعاً فالتقدم لحد الشرب هو بزرال الريح من فم الشارب عند الشيخين و يمضي شهر عند محمد و رحمهم الله و اغير الشرب كالزنا و القذف و السرقة بمضي شهر اذا لم يكن بيده و بين القاضي هذه المسألة على ما روي عن الائمة الثلاثة و عنه بمضي شهر و عنه مفوض الى وامي امام كما في المضمرات و عنه سنة و عنه ايام كما في الخزائن و عن محمد ثلثة ايام كما في المحيط و ذكر في النظم ان التقدم قدر عشرين يوماً من وقت الوجوب الى وقت الامضاء و الاول اصح كما في المضمرات كذا في جامع الرموز في كذاب الحدرد *

المقدم بفتح الدال المشددة عند المحاسبين هو العدد المنسوب الى الآخر المنسوب اليه يسمى تالياً ويجيء في افظ النسبة في نصل البدء الموحدة من باب الذون * و عند المنطقيين هو الشرط في العضدي المقدمة المشتملة على الشرط تسمى شرطية و يسمى الشرط مقدماً و الجزاء تالياً *

المقدمة بكسر الدال المشددة و فتحها تطلق على معان منها ما يتوقف عليه الشيء سواء كان التوقف عقلياً او عادياً او جعلياً و هي في عرف اللغة صارت اسماً لطائفة متقدمة من الجيش و هي في الاصل صفة من التقديم بمعنى التقدم و لا يبعد ان يكون من التقديم المتعدي لانها تقدم انفسها بشجاعتها على اعدائها في الظفر ثم نقلت الى ما يتوقف عليه الشيء وهذا المعنى يعم جميع المعاني الآتية و منها ما يتوقف عليه الفعل يؤيد ذلك ما قال السيد السند في حاشية العضدي في مسائل الوجوب في بحث الحكم المقدمة عند الاصوليين على ثلثة اقسام ما يتوقف عليه الفعل عقلاً كترك الاضداد في فعل الواجب و نعل الضد في الحرمان و تسمى مقدمة عقلية و شرطاً عقلياً و ما يتوقف عليه الفعل عادة

كفصل جزء من الراس لفصل الوجه كله وتسمى مقدمة عادية وشرطا عادية وما لا يتوقف عليه الفعل باحد الوجهين لكن الشارع يجعل الفعل موقوفاً عليه وصيره شرطا له كالطهارة للصلاة وتسمى مقدمة شرعية وشرطا شرعيا انتهى وذلك لانه ان لم يرد السيد السند بالمقدمة ما ذكرنا لا يصح الحصر في الانقسام الثلاثة كما لا يخفى ومنها ما يتوقف عليه صحة الدليل اى بلا واسطة كما هو المتبادر فلا يرد الموضوعات والمحمولات واما المقدمات البعيدة للدلائل فانما هي مقدمات لدليل مقدمة الدليل ومنها قضية جعلت جزء قياس او حجة وهذان المعنيان مختصان بآرباب المنطق ومستعملان في مباحث القياس مخرج بذلك المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية ثم المراد بالقياس ما يتناول الاستقراء والتمثيل ايضا وادافه بقولهم او حجة لدفع قوهم اختصاص القياس بما يقابل الاستقراء والتمثيل ويؤيد هذا ما وقع في شرح المواقف من ان المقدمات هي القضايا التي تقع فيها النظر المتعلق بالدليل الذي هو الطريق الموصل الى التصديق مطلقا وهي على قسمين قطعية تستعمل في الادلة القطعية وظنية تستعمل في الامارة انتهى وميل كلمة او للتنبية على اختلاف الاصطلاح فتدل انها مختصة بالقياس اى الحجة وتدل انها غير مختصة به بل يشتمل لما جعلت جزء الاستقراء او التمثيل ايضا وهذا المعنى مبين للمعنى السابق وهو ما يتوقف عليه صحة الدلائل ان اريد بالدلائل ما هو مصطلح الاصول اعني ما يمكن التوصل فيه بصحيح النظر الى المطلوب الجزئي اذ الدليل عند الاصوليين مبين للقياس المصطلح للمنطقيين و اخص من السابق مطلقا ان اريد بالدلائل ما هو مصطلح المنطقيين لعدم تذاوله الشرائط بخلاف المعنى السابق فان الدليل عندهم قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر ولا شك ان الدليل بهذا المعنى يتوقف حصوله على مقدمات الاشكال و هو ظاهر وعلى شرايطها اذ لا يلزم منه قول الآخر الا بوجود جميع الشرائط وازوم القول الآخر معتبر في تعريفه وكذلك يتوقف على مناسبة تلك المقدمات للمطلوب والالم يلزم منه المطلوب فلم يكن بالنسبة اليه دليلا وقيل اخص من الاول من وجه فان مرادهم بصحة الدلائل هو الصحة صورة ومادة وهو كون الدلائل بحيث يستلزم ما اعتبر هو بالقياس اليه دليلا من حيث الصورة والمادة جميعا حتى يتوقف تلك الصحة على صدق المقدمات ومناسبتها للمطلوب ايضا فيخرج المقدمة الكاذبة مطلقا والصادقة الغير المناسبة التي جعلت جزء الدليل عن تعريف المقدمة بمعنى ما يتوقف عليه صحة الدلائل مع دخولها في المقدمة بمعنى جزء القياس او الحجة نعم عدم تعرضهم للمسائل المثبتة لصحة الدليل من حيث المادة وقصرهم النظر على المسائل المثبتة بصورة ربما يخيل ان بينهما عموما وخصوصا مطلقا هكذا يستفاد من بعض حواشي شرح المطالع وما ذكره من جند في حاشية القطبي ومنها قضية من شأنها ان تجعل جزء قياس او حجة مخرج بذلك المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية في تقسيم العلم الى النظري والبدهي وهي على قسمين قطعية تستعمل في الادلة القطعية وظنية تستعمل في الامارة فالمقدمات القطعية سبع الازدات والفطريات والمجاهدات والمجربات والمواترات

والحدسيات والوهديات في المحسوسات والظنية اربع المسلمات والمشهورات والمقبولات والمقرنة بالقرائن كنزول المطر بوجود السحاب الرطب كذا يستفاد من شرح المواقف ومنها ما يتوقف عليه المباحث الآتية فان كان تلك المباحث الآتية العلم بمرئته تسمى مقدمة العلم وان كانت بقية الباب او الفصل تسمى مقدمة الباب او الفصل وبالجملة تضاف الى الشيء الموقوف كما في الاطول اعلم انه قد اشتهر بينهم ان مقدمة العلم ما يتوقف عليه الشرع في ذلك العلم والشرع في العلم لا يتوقف على ما هو جزء منه والادار بل على ما يكون خارجا عنه ثم الضروري في الشرع الذي هو فعل اختياري توقفه على تصور العام بوجه ما وعلى التصديق بغائدة تترتب عليه سواء كان جازما او غير جازم مطابقا اولا لكن يذكر من جملة مقدمة العلم امور لا يتوقف الشرع عليها كرسم العلم وبيان موضوعه والتصديق بالفائدة المترتبة المعتد بها بالنسبة الى المشقة التي لا بد منها في تحصيل العلم وبيان مرتبته وشرفه ووجه تسميته باسمه الى غير ذلك فقد اشكل ذلك على بعض المتأخرين واستصعبوه بمنهم من غير تعريف المقدمة الى ما يتوقف عليه الشرع مطلقا او على وجه البصيرة او على وجه زيادة البصيرة ومنهم من قال الاولى ان يفسر مقدمة العلم بما يستعان به في الشرع وهو راجع الى ما سبق لان الاستعانة في الشرع انما تكون على احد الوجوه المذكورة ومنهم من قال لا يذكر في مقدمة العلم ما يتوقف عليه الشرع وانما يذكر في مقدمة الكتاب و فرق بينهما بان مقدمة العلم ما يتوقف عليه مسائله ومقدمة الكتاب طائفة من الالفاظ قدمت امام المقصود لدلالاتها على ما ينفع في تحصيل المقصود سواء كان مما يتوقف المقصود عليه فيكون مقدمة العلم اولا فيكون من معاني مقدمة الكتاب من غير ان يكون مقدمة العلم و ايد ذاك القول بانه يغذيك معرفة مقدمة الكتاب عن مظنة ان قولهم المقدمة في بيان حد العلم والغرض منه وموضوعه من قبيل جعل الشيء ظرفا لنفسه وعن تكلفات في دفعه فالنسبة بين المقدمتين هي المباينة الكلية والنسبة بين الفاظ مقدمة العلم ونفس مقدمة الكتاب عموم من وجه لانه اعتبر في مقدمة الكتاب التقدم ولم يعتبر التوقف واعتبر في مقدمة العلم التوقف ولم يعتبر التقدم وكذا بين مقدمة العلم ومعاني مقدمة الكتاب عموم من وجه ويرد عليه ان ما لم يقدم امام المقصود كيف يصح اطلاق مقدمة العلم عليه لان المقدمة اما منقولة من مقدمة الجيش لمنااسبة ظاهرة بينهما او مستعارة او حقيقة لغوية وعلى الوجوه الثلاثة لا بد من صفة التقدم لما يطلق عليه لفظ المقدمة فعلى هذا النسبة هي العموم مطلقا ولذا قد يقال مقدمة الكتاب اعم بمعنى ان مقدمة الكتاب تصدق على العبارات الدالة على مقدمة العلم من غير عكس انتهى والجواب بان التقدم الرتبى يكفي في المنااسبة فقيه نظرا في تصدير الاشياء المذكورة في اخر الكتاب بالمقدمة وان كانت مما يتوقف عليه الشرع خفاء وايضا قد علمت ان مذهب الاختلاف هو بيان وجه تصدير الكتب بامور لا يتوقف الشرع عليها وتسميتها بالمقدمة لا غير فلا بد من اعتبار التقدم المكاني وان كان تعريفا

المقدمة بما يتوقف عليه الشروع مقتضيا لاعتبار التقدم مطلقا سواء كان مكانيا او ترتيبيا و الجواب بان التقدم ولو على اكثر المقاصد او بعضها يكفي لصحة الاطلاق فغلبه ان المقدمة حينئذ لا تكون مقدمة العلم بل مقدمة الباب او الفصل مثلا وليس الكلام فيه هذا وقال صاحب الطول والحق انه لا حاجة الى التغيير فان كلا مما يذكر في المقدمة مما يتوقف عليه شروع في العلم هو اما اصل الشروع او شروع على وجه البصيرة او شروع على وجه زيادة البصيرة فيصدق على الكل ما يتوقف عليه شروع ولحمل الشروع على ما هو في معنى المنكر مسامحا ايضا كما في ادخل السوق انتهى وهذا بحث تركناها مختارة الاطنا ب فمن اراد فعله بالرجوع الى شروح التلخيص •

القسم بالفتح وسكون السين لغة قسمة المال بين الشركاء وتعيين انصباتهم و شرعا نسوية الزوج بين الزوجات في الماكول والمشروب والملبوس والبيتوتة لا في المحبة والوطي وهو واجب على الزوج كذا في جامع الرموز في فصل نكاح القن •

القسم بفتح الحين اسم من الاقسام وعرفنا جملة مؤكدة تحتاج الى ما يلصق بها من اسم دال على التعظيم وتسمى بالمقسم عليها وجواب القسم فهو اخص من اليمين والحلف الشاملين للشرطية كذا في جامع الرموز في كتاب الايمان قال في الاتقان القسم ان يريد المتكلم الحلف على شئ فيحلف بما يكون فيه فخره او تعظيم لشانه او تكثير لقدرة او ذم لغيره او جاريا مجرى الغزل والترفق او خارجا مخرج الموعظة والزهد والقصد بالقسم تحقيق الخبر وتوكيده حتى جعلوا مثل والله يشهد ان المنافقين لكاذبون قسما وان كان فيه اخبار بشهادة لانه لما جاء توكيدا للخبر سمي قسما قيل ما معنى القسم منه تعالى فانه ان كان لاجل المؤمن فالمؤمن يصدق بمجرد الاخبار من غير قسم وان كان لاجل الكافر فلا يفيد وجوب بان القرآن فزل بلغة العرب ومن عاداتها القسم اذا ارادت ان يؤكد امره اجاب ابو القاسم القشيري بان الله ذكر القسم لكمال الحجة وتاكيدها وذلك ان الحكم يفصل بين اثنين اما بالشهادة واما بالقسم فذكر تعالى في كتابه النوعين حتى لا يبقى لهم حجة فقال شهد الله انه لا اله الا هو آية وقال قل اي وربي انه لحق ان قيل كيف اقسام الله بالخلق وقد ورد النهي عن القسم لغير الله قلنا اجيب عنه بوجوه احدها انه على حذف مضاف فتقدير والتين ورب التين والذاني ان الاقسام انما تكون بما يعظم المقسم او يحمله وهو فوقه والله تعالى ليس فوقه شئ فاقسم تارة بنفسه وتارة بمصنوعاته لانها تدل على باري ومانع لان ذكر المفعول يستلزم ذكر الفاعل والثالث ان الله يقسم بما شاء من خلقه وليس لاحد ان يقسم الا بالله قال ابو القاسم القشيري القسم بالشئ لا يخرج عن وجهين اما لفضيلة كقوله تعالى وطور حينين او لمنفعة نحو والتين والزيتون وقال غيره اقسام الله تعالى بثلاثة اشياء بذاته نحو نورب السماء والارض انه لحق وبفعله نحو والسماء وما بنها وبمفعوله نحو والنجم اذا هوى والقسم اما ظاهرا كالآيات السابقة واما مضمر وهو قسمان قسم دللت عليه الام نحو

لتقبلون في اموالكم و قسم دل عليه المعنى نحو و ان منكم الا وادها تقديره و الله و قال ابو علي الانفاظ التجارية مجرى القسم ضربان احدهما ما يكون لغيرها من الاخبار التي ليست بقسم فلا يجاب بجوابه كقوله تعالى و قد اخذ ميثاقكم ان كنتم مومنين و نحو فيحلفون لهم كما يحلفون لكم فهذا و نحوه يجوز ان يكون قصدا و ان يكون حالا لخلوه من الجواب و الثاني ما يتلقى بجواب القسم كقوله تعالى و اذا اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبدينه و قال ابن القيم اعلم انه سبحانه يقسم بامور على امور و انما يقسم بنفسه المقدسة الموصوفة بصفاته او بآياته المستلزمة لذاته و صفاته و اقسامه ببعض الاخوات دلائل على انه من عظيم آياته فالقسم اما على جملة خبرية و هو الغالب و اما على جملة طلبية كقولك فوريك لنسألكم اجمعين عما كانوا يعملون مع ان هذا القسم قد يراد به تحقيق المقسم عليه فيكون من باب الخبر و قد يراد به تحقيق القسم فالقسم عليه يراد بالقسم توكيده و تحقيقه فلا بد ان يكون مما يحسن فيه و ذاك كالامور الغائبة و الخفية اذا قسم على ثبوتها فاما الامور المشهورة الظاهرة كالشمس والقمر والليل و النهار فيقسم بها و لا يقسم عليها و ما قسم عليه الرب فهو من آياته فنجوز ان يكون مقسما به و لا ينعكس •

القسامة بالفتح اسم من الانقسام بكسرة الهمزة بمعنى الحلف ثم قيل لايمان يقسم على اهل المحلة كما في الكفاية و غيره و قيل للذين يقسمون كما في الكرماي و غيره و قال انها في الاصل اسم ايمان يقسم على اولياء المقتول ثم يقال ذلك لكل يمين كذا في جامع الرموز •

القسمة بالكسر و السكون اسم من الاقسام و ليست مصدر قسم القسام المال بين الشركاء فان مصدره القسم بالفتح و اما القسم بالكسر فمعناه النصيب • و عند الفقهاء هي عبارة عن تعيين الحق الشائع ابي المشترك و الحق اعم من المنافع و الاعيان المنقولة كالحيوان و غير المنقولة كالعقار و العرض فيتناول قسمة الاعيان و قسمة المنافع المسماة بالمهاياة و لا تعري القسمة مطلقا عن معنى افراز هو اخذ عين حقه و معنى مبادلة هو اخذ عوض عنه ان ما من جزء معين الا و هو مشتمل على النصيبين فكان ما ياخذة كل واحد منهما بعضه ملكه و لم يستفد من صاحبه فكان افرازا و البعض كان لصاحبه فصار عوضا له عما في يد صاحبه فكان مبادلة و هذا معنى قوام القسمة جمع النصيب الشائع في معين لكن جعل الغالب في المثلي اي المكيل و الموزون و العددي المتقارب الافراز لعدم التفاوت و جعل الغالب في غير المثلي المبادلة للتفاوت فياخذ كل شريك حصته بغية صاحبه في المثلي لافي غير المثلي ثم ركن القسمة فعل يحصل به التمييز والافراز كالوزن و الكيل و العدد و الذرع و شرطها ان لا يفوت المنفعة بالقسمة فان كانت يفوت بها المنفعة لا يقسم جبرا كالبئر و الحمام و سببها طلب الشركاء او بعضهم الانتفاع بملكه و حكمها تعيين نصيب كل واحد منهم حتى لا يكون لكا واحد منهم تعلق بنصيب صاحبه هكذا في البرجندي و الدرر و مجمع البركات و يطلق القسمة عندهم ايضا على النواثب مطلقا و قيل على النواثب الموظفة و قيل غير ذاك و يجيء في فصل البناء الموحدة من باب الذون •

و اما المحاسبون فقالوا قسمة عدد على عدد تحصيل عدد ثالث اذا ضرب في العدد الثاني عاد العدد الاول و يسمى العدد الاول مقسوما والثاني مقسوما عليه والثالث خارج القسمة فاذا اردنا قسمة عشرة على خمسة مثلا طلبنا عددا اذا ضربناه في الخمسة حصل عشرة فوجدناه اثنين فهو خارج القسمة و العدد الاول ابي العشرة المقسوم والثاني ابي الخمسة المقسوم عليه ثم القسمة اما قسمة الصحاح على الصحاح او الكصور او قسمة الكصور على الكصور او الصحاح وطرق اعمال تلك الاقسام مع البراهين تطلب من شرحنا على ضابط قواعد الحساب و تسمى بالتقسيم ايضا و القسمة المنكطة عند المنجمين من المحاسبين عبارة عن ضرب الخارج من قسمة جنس على جنس على ما مر في لفظ الضرب في فصل الباء الموحدة من باب الضاد المعجمة و حاصله ان ينكط المقسوم عليه بمرتبة جنانكه در برجندي شرح زليخ الغ بيكي ميكويد اگر گویند این عدد را بران عدد منکط قسمت کنند مراد آن باشد که مقسوم علیه را بیکمرتبه منکط گیرند انتهى بدانکه موضع تسيير بعد هر کوكب که رسد انرا درجه قسمت نامند و صاحب حد آن درجه را قاسم گویند و اما احكامه و المتكلمون فقالوا القسمة و تسمى بالتقسيم ايضا اما قسمة الكل الى الاجزاء و هى تجزئة الكل وتحليله اليها و اما قسمة الكل الى جزئياته و هى ضم قيود متخالفة اليه ليحصل بانضمام كل قيد اليه اى الى ذلك الكل مفهوم يسمى ذلك المفهوم المقيد قسما بكسر القاف بالنسبة الى هذا الكل كما يسمى هذا الكل ابي مقسما و مقسوما و مورد القسمة بالنسبة الى ذلك المفهوم المقيد و كما يسمى كل قسم بالنسبة الى قسم آخر قسيما على وزن فعيل ثم ان قسمة الكل الى الاجزاء اما ان يوجب الانفصال فى الخارج اولا فالاولى هى القسمة الخارجية و تسمى ايضا بالقسمة الانفكاكية و الفكية و الفعلية و هى الفصل و الفك سواء كان بالقطع و تسمى قطعية او بالكسر و تسمى كسرية و الفرق بينهما ان القطع يحتاج الى آلة توجب الانفصال بالنفوذ فيه و الكسر لا يحتاج اليها اى الى تلك الآلة و الثانية اعنى القسمة التي لا توجب انفصالا فى الخارج هى القسمة الذهنية و تسمى ايضا بالقسمة الفرضية و القسمة الوهمية و هى فرض شئ غير شئى ربما يفرق بينهما بان الفرضية ما يكون بفرض العقل كليا و الوهمية ماهو بحسب التوهم جزئيا فللفرضية معنيان احدهما اعم من الآخر ثم الفرضية بالمعنى الاعم اى المقابلة للخارجية اما ان يكون بمجرد الفرض من غير سبب حامل عليه او يكون بسبب حامل عليه كاختلاف عرضين قارين اى متقربين في محليهما لا بالقياس الى غير كالمسود و البياض فى الجسم البلق او غير قارين اى غير متقربين في محليهما باعتبار نفسه بل بالاضافة الى غيره كماسيتين او محاذاتين و توهم البعض ان القسمة الواقعة بسبب اختلاف عرضين من القسمة الخارجية لان محل المسود يجب ان يكون مغايرا لمحل البياض فى الخارج و كذا ما بين و ما يحاذي من جسم جسما يجب ان يغاير بما بين او بما يحاذي منه جسما آخر و قال القسمة منحصرة في ثلاثة اقسام لانها اما مودية الى الاتراق و هى الفكية اولا و حينئذ اما ان تكون موحدة للانفصال فى

الخارج وهي التي باختلاف عرضين أو في الذهن وهي الوهمية والحق أن اختلاف الأعراض لا يوجب انفصالاً في الخارج لأن الجسم إذا كان متصلاً واحداً في نفسه ثم وقع ضوء على بعضه أو لانه جسم آخر أو حاداه فانا نعلم ضرورة أنه لا يصير بذلك جزئين منفصلاً أحدهما عن الآخر في الخارج حتى إذا زال عنه تلك الأعراض عاد إلى الحالة الأولى فصار متصلاً واحداً بل هذا الاختلاف باعث للوهم على فرض الأجزاء وحينئذ يقال الانفصال إما في الخارج كما بالقطع والكسر وإما في الوهم فاما بتوسط أمر باعث كما باختلاف الأعراض أو لا بتوسط كما بالوهم والفرض فيظهر أن القسمين اثنتان انفكاكية وهي قسم خارجة منقسمة إلى قسميها وغير انفكاكية وهي قسم ذهنية وتسمى وهمية وفرضية أيضاً وتقسّم إلى القسمين المذكورين هذا هو الضبط وقد يفرق بين الفرضية والوهمية بما مر ويجعل ما باختلاف الأعراض قسمين للوهمية المجردة وإن كان قسمين من الوهمية بالمعنى العام فحينئذ وجه الانحصار في الثلاثة أن يقال الانفصال إما في الخارج وهي الفكية وإما في الوهم والذهن فاما بتوسط أمر باعث وهي التي باختلاف الأعراض أولاً وهي المسماة بالوهمية المحضة فظهر أن الوهمية والفرضية يطلقان على المعنى الخاص بالتقسيم ثلاثة وعلى المعنى العام فالقسم ثنائية أعلم أن القسم الوهمية من خواص الكم وعروضه للجسم وسائر الأعراض بواسطة اقتران الكمية والقسم الفكية لا يقبله الكم المتصل * ثم أعلم أن قسم الكلي إلى جزئياته نوعان حقيقية واعتبارية لأن القيود المتخالفة المنضمة إليه أن كانت متباينة تسمى قسم حقيقية كقسم العدد إلى الزوج والفرد وأن كانت متغايرة تسمى قسم اعتبارية كتقسيم الإنسان إلى الضاحك والكاتب والمقسم أبداً يكون مفهوماً كلياً صادقاً على جميع أفرادها والأقسام تكون مفهومات كلية كل منها صادق على بعض أفراد المقسم فقسمة المفهوم الذي هو المقسم إلى المفهومات التي هي الأقسام مستلزمة لقسمه أفراد المفهوم الأول إلى أفراد المفهومات الأخرى وما قيل من أن قسم الشيء قد يكون عام منه فكلام ظاهري وليس بتحقيقي بخلاف التردد فإنه لا يقتضي ذلك إذ الفرق بين التقسيم والترديد إنما هو بوجود القدر المشترك في التقسيم دون التردد * تنبيه * في الجعميذي كل قسم ترد على كل كلي فوردوها بالحقيقة إنما يكون على أفرادها إذ معناه بالحقيقة أن أفرادها بعضها كذلك وبعضها كذلك فالقسم في الحقيقة عبارة عن قسم الكل إلى أجزائه التي تحليله وتجزيته إليها دون الكلي إلى جزئياته وبضم قيده متخلفة ليحصل بانضمام كل قيد قسم إذ هي في اللغة تدبى عن التجزئة وهي في الأولى دون الثانية لأنهم يستعملون الثانية أكثر حتى قال العلامة الغفازاني أن التقسيم إنما يكون للمفهوم لئلا يلزم تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى مبادئه ويؤيده ما قال المولوي عبد الحكيم في حاشية القطبي أن كل تقسيم بالنظر إلى مفهوم القسم قسم الكلي إلى الجزئيات وبالنظر إلى الحاصل من القسم قسم الكل إلى الأجزاء تقسيم آخر لقسم الكلي إلى جزئياته قال مرزا زاهد في شرح حاشية المواقف في مقصد أن الوجود مشترك التقسيم يتصور على أربعة أوجه

الأول ان يلاحظ المقسم و الأقسام على التفصيل كما ينقسم الوجود الى وجود الواجب والممكن ووجود الممكن الى وجود الجوهر والعرض والثاني ان يلاحظ المقسم و الأقسام على الاجتماع كما يقسم وجود كل نوع الى وجودات افرادة والثالث ان يلاحظ الأقسام على الأجمال دون المقسم كما يقسم الوجود الى وجودات الأشخاص ووجود الجوهر والعرض الى وجودات انواعهما والرابع عكس الثالث كما يقسم وجود كل نوع الى وجود الصنف والشخص انتهى • أعلم ان القسمة العقلية قد تطلق على مقابل الاستقرائية التي تحصل بالاستقراء وقد تطلق على مقابل اللفظية التي تترتف على الوضع والعلم به والاشتراك المعنوي واجب في العقلية دون اللفظية كما في تقسيم العين فانه موقوف على الوضع والعلم به ويختلف بحسب اختلاف اللغات ولا يمكن فيه الحصر العفلي • وقيل التقسيم في مثل العين ايضا يستدعي الاشتراك المعنوي فانه متنازل باعتبار تاربله بالمسمى بافظ العين اذ لو لا ذلك لكان ترديدا •

القاسم ودرجة القسمة وشريك القاسم قد مر ذكرها في لفظ الأحد في فصل الدال من باب

الحاء المهملتين •

التقسيم يطلق على معان منها مرادف القسمة سواء كانت قسمة الكل الى الأجزاء أو قسمة الكلي الى جزئياته حقيقة أو اعتبارية قال مرزا زاهد التقسيم عبارة عن أحداث الكثرة في المقسوم فهو يتحقق حقيقة اذا كان المقسوم متحدا مع الأقسام قبل القسمة وهو بالذات ينحصر في تقسيم الكلي الذاتي الى جزئياته وتقسيم المتصل الواحد الى اجزائه التحليلية واما تقسيم الكلي الى جزئياته وتقسيم المنفصل الى اجزائه فتقسيم بالعرض لا بالذات انتهى ومنها ما يسمى تركيب القديس وقد سبق في المقدمة في بيان الرؤس الثمانية ومنها ما هو مصطلح اهل الأصول والمناظرة وهو ان يكون اللفظ مترددا بين امرين احدهما ممنوع فيمنعه امام مع السكوت عن الآخر لانه لا يضرة او مع التعرض لتسليمه وهذا السؤال يجري في الاصل وجميع المقدمات العابلة للمنع ومنع قوم قبول هذا السؤال والمختار قبوله كذا في العضدي وقد يطلق عندهم ايضا على السير كما مر في فصل الراد من باب السين المهملتين ومنها ما هو مصطلح اهل البديع فانهم يطلقونه على معان الأول ذكر متعدد ثم اضافة ما لكل اليه على التعيين وبهذا القيد الأخير يخرج عنه اللف والنشر وقد اهمله السكاكي فتوهم البعض ان التقسيم عنده اعم من اللف والنشر الحق ان يقال ان ذكر الاضافة مغن عن هذا القيد اذ ليس في اللف والنشر اضافة ما لكل اليه بل يذكر فيه ما لكل حتى يضيفه (السامع اليه) ويرد عليه فليتنامل فانه دقيق كقول الشاعر • شعر • ولا يقيم على ضيم يراد به • الا الاذن غير الحي والتد • هذا على الخسف مربوط برمته • وذات شج فلا يرثي له احد • اي لا ينم احد على ضيم اي ظلم يراد بذلك الظلم بذلك الأحد الا الاذن احد هما الحمار الوحشي والاهلي والآخر التود هذا اي غير الحي على الخسف اي الذل مربوط برمته اي بقطعة حبل بالية وذا اي التود يشج اي بدق ويشق راسه فلا يرثي اي

لا یرق ولا یرهم له احد ذکر العیر و التود ثم اضاف الى الاول الربط مع الخسف والى الثانى الشج على التعین و الثانى ان یذكر احوال الشیخ مضافا الى كل من تلك الاحوال ما یلحق به كقولك لقيت قوما نقلا على الاعداء اذا حاربوا خفافا اذا دعوا الى كفاية مهم و الثالث استيفاء اقسام الشیخ الموجودة لا الممكنة عقلا كما فی الانتقان و ترك قيد الموجود صاحب التلخیص حيث قال هو استيفاء اقسام الشیخ كقوله تعالى یهب لمن یشاء انا انما فیهب لمن یشاء الذکور او یزوجهم ذکرا و انا انما یجعل من یشاء عقیما فان الانسان اما ان یكون له ولد اول و اذا كان فاما ان یكون ذكرا او انثى او ذكرا و انثى و قد استوفی جميع اقسام الشیخ و ذكرها کذا فی المطول و الرابع ما وقع فی جامع الصنائع قال تقسیم آنست كه عرض را بچند قسم كند و این بر سه نوع است والا و خلط و نكس والا آنست كه ترتیب را نگاهدارد در عدد و غیر او مثال عدد * شعر * زبذل و گنج * دل تو همین برد غیرت * یكى سحاب دوم معدن و سیوم دریا * مثال بی ذکر عدد * شعر * زان رخ و زلف تو نیامیزد * رز و شب آشكار میبینم * و خلط آنست كه ترتیب را نگاهدارد و آمیخته آرد مثاله * شعر * قد و خد و خط تو هر يك بحسن * آفتاب و مشك و سرور راستین * و نكس آنست كه موصوفات را بترتیبی كه ذكر کرده باشد ایشان را برعكس ترتیب آرد مثاله * شعر * قد و خط و رخت نیامیزد * مه و مشکست و سرور بستانى * انتهى *

تقسیم مسلسل نزد شعرا آنست كه در مصراع اول سه چیز بدارد و در مصراع دوم مطلع ایشانرا سه صفت كند و در بیت دوم در مصراع اول آن هر سه صفت را باز گرداند و در مصراع دوم بیت دوم قسم آن سه چیز دیگر آرد و همدرین نمط شعرا تمام كند مثاله

سه چیز داد رخ و زلف و خط یار مرا * یكى فریب دوم عشوه و سوم سودا

فریب و عشوه و سودای او مرا کردند * یكى اسیر دوم عاجز و سوم شیدا

اسیر و عاجز و شیدای او كزون بیغی * یكى پری و دوم مردم و سوم هورا

القصم بفتح القاف و الصاد المهملة عند اهل العروض اجتماع العصب و الخرم كذا فی عنوان الشرف و جامع الصنائع *

القلم بفتح القاف و اللام خامه و نصیب كه در قمار فرض كنند و آنچه بآن چیزی را می برند كما فی كنز اللغات و القلم الاعلى عند الصوفیه هو العقل الاول و قد سبق فی فصل اللام من باب العين المهملة و یجئ فی لفظ اللوح ایضا فی مصل الحاء المهملة من باب اللام و در لطائف اللغات می گوید كه قلم در اصطلاح صوفیه عبارت است از حضرت تفصیل كه كذاست از واحدیت باشد * و قیل قلم عبارت است از نفس كل و بطور بعضی از لوح *

الاقليم بكسر الهمزة كشور الاقاليم الجمع كما فی المذهب و در كنز اللغات میگوید اقليم بخشی از زمین *

أعلم أن أهل الهيئة قسموا الأرض إلى أربعة أقسام متساوية وسموا واحداً من تلك الأقسام بالربع المسكون والربع المعمور وذلك أنهم فرضوا على سطح الأرض دائرتين أحدهما هي المصممة بخط الاستواء وهي تقطع الأرض بنصفين شمالي وجنوبي فالشمالي ما كان في جهة القطب الذي يلي بنات النعش والجنوبي ما يقابله وثانيتها هي التي تمر بقطبي خط الاستواء وهي تنصف كل واحد من نصفيه المذكورين فتصير كرة الأرض بنقاطعي الدائرتين المذكورتين أربعة أرباعاً شماليان ورباعان جنوبيان والمعمور منها أحد الربعين الشماليين وهو المسمى بالربع المسكون والعمارة ليست واقعة في تمامه بل في بعضه وسائر الأرباع الثلاثة لا يعلم حالها في العمارة على التحقيق قيل في تعيين الربع المعمور تعذر أو تعسر لأنه لو قيل هو الفوقاني من الشماليين كما قيل لورد أن كلا منهما فوقاني بالنسبة إلى من هو عليه ولو قيل هو الربع الذي كثرت فيه العمارات لكان دوراً مع أن قلة العمارة في الربع الآخر مشكوك فيه ثم إن عرض المعمور أي بعده عن خط الاستواء ست وستون درجة وطوله نصف الدور أي مائة وثمانون درجة وابتداء الطول عند اليونانيين من المغرب لأنه أقرب إليهم وعند أهل الهند من المشرق لذلك وقد سبق في لفظ الطول ثم أنهم قسموا المعمور سبع قطاعات دقيقة مستطيلة على موازاة خط الاستواء ليكون كل قسم منها تحت مدار واحد حكماً فيتشابه أحوال البقاع الواقعة في ذلك القسم وسموا تلك الأقسام بالأقاليم فابتداء الأقليم الأول من خط الاستواء لأنه متعين لذلك طبعاً والنهار هناك أبداً اثنتا عشرة ساعة ولا عرض هناك • وعند بعضهم ابتداء الأقليم الأول من حيث يكون النهار الأطول من السنة اثنتي عشرة ساعة وخمسة وأربعين دقيقة من دقائق الساعات ويكون العرض هناك اثنتي عشرة درجة وأربعين دقيقة وإنما جعلوه مبدئاً من هذا إلى خط الاستواء عمارات متفرقة لا اعتبار لها وسط الأقليم الأول باتفاق الطائفتين حيث يكون النهار الأطول من السنة ثلث عشر ساعة ويكون العرض ست عشرة درجة ونصف درجة وثمانها وابتداء الأقليم الثاني وهو آخر الأقليم الأول حيث يكون النهار الأطول ثلث عشرة وربع ساعة ويكون العرض عشرين درجة وسبعة وعشرين دقيقة ووسط الأقليم الثاني من خط الاستواء عمارات متفرقة لا اعتبار لها وسط الأقليم الثاني حيث يكون النهار الأطول ثلث عشرة ساعة ونصف درجة ووسطه حيث يكون النهار الأطول أربع عشرة ساعة ويكون العرض ثلثين درجة وثمانها وابتداء الأقليم الثالث حيث يكون النهار الأطول ثلث عشرة ساعة ويكون العرض سبعة وعشرين درجة ونصف درجة ووسطه حيث يكون النهار الأطول أربع عشرة ساعة ويكون العرض ثلثين درجة وثمانها وابتداء الأقليم الرابع حيث يكون النهار الأطول أربع عشرة ساعة ويكون العرض ثلثين درجة وثمانها ووسطه حيث يكون النهار الأطول أربع عشرة ساعة ويكون العرض ثلثين درجة وثمانها وابتداء الأقليم الخامس حيث يكون النهار الأطول أربع عشرة ساعة ويكون العرض إحدى وأربعين درجة وخمسة عشرة دقيقة ومبدأ الصلاحي حيث يكون النهار

الاطول خمس عشرة ساعة و ربعا و العرض ثلثا و اربعين درجة و ثلثا و عشرين دقيقة و وسطه حيث يكون النهار الاطول خمس عشرة ساعة و نصفًا و العرض خمسا و اربعين درجة و احدى و عشرين دقيقة و مبدأ السابح حيث يكون النهار الاطول خمس عشرة ساعة و ثلثة ارباع و العرض سبعا و اربعين درجة و اثنى عشرة دقيقة و وسطه حيث يكون النهار الاطول ست عشرة ساعة و العرض ثمانيا و اربعين درجة و اثنى عشر و خمسين دقيقة و آخرة عند البعض آخر العمارة و عند البعض حيث يكون النهار ست عشرة ساعة و ربعا و العرض ثلثا و خمسين درجة هكذا في الملخص و شروحه •

اقلیم الرؤیة هو فلک البروج و قد سبق في فصل الکاف من باب الفاء •

• **الاقنوم** بالذون في اللغة الاصل و جمعه اقانيم قال الجوهري و احسبه روسيا • و **الاقانيم** عند النصارى ثلث صفات من صفات الله و هي العلم و الوجود و الحيوة و عبروا عن الوجود بالاب و عن الحيوة بروج القدس و عن العلم بالکلمة و قالوا اقنوم الکلمة اتحدت بعيسى عليه السلام کذا في التفسير الكبير •

القيمة بالكسرة هي شرعا ما يدخل تحت تقويم مقوم و قد سبق في لفظ الثمن في فصل الذون من باب الثاء المثلثة •

القيمي شرعا هو غير المذلي و قد سبق في لفظ الاجارة في فصل الراء المهملة من باب الالف •

القيام بالكسرة لغة الانتصاب و شرعا استواء اتسق الاسفل و الاعلى کذا في جامع الرموز في فصل صفة الصلوة • اما القيام بالذات و بالغير فنقول قيام الممكن بذاته عند جمهور المتكلمين الذانين للجواهر المجردة هو التحيز بالذات اي كون الشيء مشارا اليه بالاشارة الحسية بالذات بانه هذا او هذاك و قيام الواجب بذاته عندهم هو الاستغناء عن محل يقومه و يحصله و القيام بالذات عند الحكماء مطلقا هو الاستغناء عن المحل و بالجملة فالقيام بالذات له معنيان عند المتكلمين و معنى واحد عند الحكماء و القيام بالغير يقابله على كلا المعنيين فالقيام بالغير على المعنى الاول هو التبعية في التحيز وهو ان يكون الشيء بحيث يكون تحيزه تابعا لتحيز شيء آخر و على المعنى الثاني هو الاختصاص الناعت اي اختصاص شيء بشيء بحيث يصير الاول نعتا و يسمى حالا و الثاني منعتا و يسمى محلا سواء كان متحيزا كما في سواد الجسم اولا كما في صفات المجردات و لهذا توضيح ما في لفظ الوصف في فصل الفاء من باب الواو فالمعنى الاول للقيام بالذات اخص مطلقا من المعنى الثاني لان كل ما يتحيز بالذات فهو مستغن عن محل يقومه و لعكس كليا لجواز ان يكون كالمقول و النفوس و الحال في القيام بالغير ايضا كذلك لان كلما يكون تحيزه تابعا لتحيز شيء آخر يكون نعتا و لا عكس كليا كما في صفات المجردات اعلم ان القيام بالغير لا يتصور في الواجب لذاته لا عند المتكلمين و لا عند الحكماء و هو ظاهر و لا في صفاته تعالى عند الحكماء و غيرهم القائلين بانها عين الذات و اما عند المتكلمين القائلين بانها ليست عين الذات فمتصور و اما في الممكن اذاته فمتصور ايضا

عند جميعهم وهو ظاهر واما القيام بالذات فعند الحكماء يتصور في الواجب والممكن جميعا اى يطلق بالاشتراك المعنوي عليهما وكذا عند المتكلمين الا ان الاشتراك عندهم لفظي هكذا يستفاد من شرح العقائد للمحقق التفتازاني وحواشيه كاحمد جند وغيره *

التقويم در لغت بمعنی راست داشتن و قیمت کردن است و در اصطلاح منجمان عبارتست از دفتريکه مينويسند در ان احوال ستارگان بعد از بر آوردن آنها از زيج پس مينويسند در ان دفتريک مواضع ستارگان را در رزهای یکسال در طول و عرض و اتصالات ايشانرا بايدکيکرا و طالعا و فصول و اجتماعات و استقبالات و قرانات و خسوف و کسوف و رؤيت اهله و مانند آن کذا في سراج الاستخراج وتقويم را نيز اطلاق کنند بر طول کوکب و آنرا بهت کوکب نيز گویند و قد سبق في لفظ الطول و بالجملة فتقويم الكوكب عندهم قوس من فلك البروج محصورة بين اول الحمل و مکان الكوكب على التوالي * و في التذكرة و تقويم الجواهر قوس من فلك البروج بين اول الحمل و نقطة الراس على التوالي * و في شرح التذكرة للعلي البرجندی كما يطلق التقويم على القوس المذكورة كذاک يطلق على الحركة فيها *

مقوم عدد در اصطلاح عبارتست از عددیکه بيکی کم باشد از ان عدد چون چهار که مقوم است پنج را و پنج که مقوم است شش را و على هذا فقس کذا في زيج شاه جهاني *

الإقامة عند اهل الشرع هي الاعلام بالشرع في الصلوة بالفاظ عينها الشارع و امتازات عن الاذان بلفظ الشرع كذا في الكرمانی شرح صحيح البخاري و في البرجندی الإقامة في الاصل مصدر سمي بها في الشرع الاذان الثاني لما انها سبب لقيام الناس الى الصلوة و الفاظه هي الفاظ الاذان بعينها الا انه يزداد فيها قد قامت الصلوة مرتين بعد الحيعلتين * و عند اهل الهيئة عبارة عن كون الكوكب في موضع من فلك البروج واقفا غير متحرك قالوا مما يعرض للكواكب المتحيرة الرجوع وهو حركتها الى خلاف التوالي و الاستقامة و هي حركتها الى التوالي و الاتامة و هي كونها اياما في موضع واحد من فلك البروج و في كفاية التعليم چون كوكب بآخر رجعت و يا استقامت رسد در حد اقامت افتد و حد اقامت را رباط كوكب خوانند انتهى كلامه بيان ذلك ان الكوكب اذا كان في اعلى التدوير اي فوق البعدين الاطمطين بحسب المعبر لا بحسب المساواة كانت حركة مركزه موافقة في الجهة لحركة مركز تدويره فيرى الكوكب مستقيما سربع الحركة الى التوالي لان مركز الكوكب يحرك حينئذ الى التوالي بمجموع حركتي الحامل و التدوير فاذا قرب الكوكب من اسفل التدوير اي من الحضيض و ما يقرب منه جعل يميل الى خلاف التوالي لما تقرر ان حركة التدوير على مركزه وان حركة اسفله تخالف في الجهة حركة اعلاه قطعا لعدم شموله للارض لكنه ما دام حركة مركز الكوكب على اسفل محيط التدوير الى خلاف التوالي يكون اقل من حركة التدوير الى التوالي يري الكوكب مستقيما لكن بطيئ السير في الاستقامة فاذا تعادلت الحركتان يري

الكوكب مقيداً في موضع معين إذ بمقدار ما يحركه الحامل الى التوالي يردّه التدوير الى خلافه فيرى في مقامه واقفاً ولا يحس بحركته فاذا زادت حركة مركز الكوكب على حركة مركز التدوير يرى الكوكب راجعاً متحركاً الى خلاف التوالي بمقدار فضل حركة التدوير على حركة الحامل ثم الكوكب بعد الرجعة بيقوم ثانياً في الجانب الآخر من التدوير اذا تساوت الحركتان ويستقيم بعد الوقوف اذا اتفقت الحركتان في الجهة فالكوكب في اعلى التدوير مستقيم وفي غاية سرعة الحركة الى التوالي ثم يبطىء في الاستقامة حتى يقيم ثم يرجع متدرجاً من البطوء الى الرجوع الى السرعة فيه و غاية سرعته في الرجوع في حضيض التدوير ومن هناك يتدرج من السرعة الى البطوء فيه حتى يقيم ثانياً ثم يستقيم متدرجاً من البطوء في الاستقامة الى السرعة فيها و غاية السرعة في الاستقامة في ذروة التدوير التي فرضناها مبدأً في حركة مركز الكوكب على محيط التدوير فظهر ان الكوكب يتم دورة في فلكه من غير اختلاف يقع له بالنسبة الى فلكه فليس له في الحركة اسراع ولا ابطاء ولا رجوع ولا وقوف في نفس الامر بل كل ذلك بحسب رؤيتنا لتركب في الحركات واختلاف الاوضاع ولما كانت حركة مركز القمر على منطقة التدوير اقل من حركة مركز تدويره على منطقة الحامل لا يرى القمر راجعاً ولا واقفاً ان لا تساري حركة التدوير حركة الحامل في الرؤية حتى يرى القمر واقفاً فضلاً عن ان تزيد على حركة الحامل حتى يرى راجعاً بل قد يرى بطيئاً السير اذا خالفت حركة مركز جرمه في الجهة حركة مركز تدويره وذلك اذا كان القمر في اعلى التدوير و اذا توافقت الحركتان في الجهة يرى سريعاً في الاستقامة وذلك اذا كان القمر في اسفل التدوير هكذا في شروح الملخص وتصانيف عبد العلي البرجندي *

الاستقامة هي عند اهل السلوك ان تجمع بين اداء الطاعة واجتناب المعاصي وقال السري الاستقامة ان لا تختار على الله شيئاً وقيل هي الخوف من العزيز الجبار والحب للذي المختار وقيل حقيقة الاستقامة لا يطبقها الا الانبياء و اكابر الاولياء لان الاستقامة اخروج عن المعهودات و مفارقة الرسوم والعادات والقيام في امر الله بالذواجل والمكتوبات وقال يحيى بن معاذ هي على ثلاثة اضرب استقامة اللسان على كلمة الشهادة واستقامة الجنان على صدق الرادة واستقامة الاركان على الجهد في العبادة كذا في خلاصة السلوك • وعند اهل الهدى و النجوم حركة الكوكب الى التوالي وقد عرفت تبديل هذا • وعند المحاسبين كون الخط مستقيماً وقد مر في فصل الطاء المهمة من باب الخاء المعجمة والمستقيم كما يطلق على الكوكب المتحرك الى التوالي وعلى الخط كذلك يستعمل في القياس فيقال القياس مستقيم وغير مستقيم مسمى بالخلف وقد سبق في فصل الغاء من باب الخاء المعجمة •

المقام على صيغة اسم الظرف عند السالكين هو الوصف الذي يثبت على العبد يقيم نان لم يثبت ممي حالاً وقد سبق في لفظ الحال و لفظ الرجاء والمقام المحمود مر ذكره في لفظ السكون في فصل الراد من باب العين

المهملتين واما عند اهل المعاني فقليل انه مرادف للحال وقيل هما متقاربا المفهوم وقد سبق في فصل اللام من باب الحاء المهمة * وعند اهل الهيئة يطلق على معنيين فانهم قالوا الموضع من التدوير الذي اذا وصل اليه الكوكب يرى مقبلا قبل الرجعة يسمى المقام الاول والذي اذا وصل اليه الكوكب يرى مقبلا بعد الرجعة يسمى المقام الثاني فالمقام بمعنى موضع الاقامة وهذا هو الاشهر وقيل اقامة الكوكب قبل الرجعة تسمى المقام الاول واقامته بعد الرجعة تسمى المقام الثاني فعلى هذا يكون لفظ المقام مصدرا ميميا هكذا ذكر العلي البرجندي في حاشية الجفميني *

فصل النون * القران بالكسر لغة مصدر قرن بين الحج والعمرة اي جمع بينهما كما في الاساس وغيره كذا في جامع الرموز * وفي البرجندي هو الجمع بين الحج والعمرة باحرام واحد * وعند المنجمين هو من انواع النظر ويسمى مقارنة ايضا ويجيء في فصل الراء المهمة من باب النون ودركشف اللغات ميگوید كه قران بدوستان دو ستاره به برجی وآنكه گویند فلان صاحب قران است آنكه ولادت او زحل و مشتري را قران بوده باشد *

القرينة بالفتح عند اهل العربية هي الامر الدال على شيء لا بالوضع كذا في الفوائد الضيائية في بحث النافع قال المولوي عصام الدين ان اراد بالوضع له يلزم ان يكون اللفظ المستعمل في المعنى المجزى قرينة على المعنى المراد ولم يعهد اطلاق القرينة عليه وان اراد لا بالوضع له او لما يلزمه هو لازم ان لا يكون القرينة دالة على الشيء بالتضمن والالتزام اصلا وهو ظاهر البطلان فالصواب ان يقال هي الامر الدال على الشيء من غير الاستعمال فيه انتهى وهي قسمان حالية ومقالية وقد يقال افظية ومعنوية وقد تطلق القرينة على الفقرة كما يدل عليه تقسيمهم السجع الى المطرف والترصيع والمتوزي على ما سبق وقد تطلق على اخير كلمات السجع كما يدل عليه قراهم الفاصلة كلمة آخر الآية كفاية الشعر وقرينة السجع * وعند المنطقيين اقتران الصغرى بالكبرى بحسب الانجاب والسلب والكلية والجزئية في القياس الحكمي ويسمى ضربا واقترانا ايضا هذا والحق عدم اختصاصها بالقياس الحكمي كعدم اختصاص الصغرى والكبرى به كما مر في لفظ الحد قال نصير الدين في حاشية القطبي وقد يقال التحديق ان القياس باعتبار انجاب المقدمتين وطلبهما و كليتهما وجزئتهما يسمى قرينة وضربا اذا الظاهران القرينة كما تطلق على الاقتران كذلك تطلق على القياس بالاعتبار المذكور وكذا الحال في الشكل فان الشكل كما يطلق على الهيئة الحاصلة من كيفية وضع الحد الاوسط عند الحدين الآخرين كذلك يطلق على القياس باعتبار تلك الهيئة ثم ان وجه تسميته بالقرينة والاقتران ظاهر واما وجه تسميته بالضرب فهو انه نوع من انواع الضرب *

الأقران بفتح الهمزة عند المحدثين هم الرواة المتشاركة الى الموافقة في السن واللقبي اي الاسناد واخذ عن المشايخ في شرح النخبة وشرحه ان تشارك الراوي ومن روى عنه في امر من الامور المتعلقة

بالرواية مثل الحسن واللقبي فهو النوع الذي يقال له رواية الاقتران لانه حينئذ يكون راويا عن قريبه وهذا باعتبار الغالب و الا فقد يكتفى باللقبي قال ابن الصلاح وربما يكتفى بالتقارب في الاسناد اي اخذ عن المشايخ وان لم يوجد التقارب في السن والمراد بالمشاركة التقارب *

المقرونة بالقرائن هي قسم من المقدمات الظنية وهو كنزول المطر بوجود السحاب كذا في

شرح المواقف *

الاقتران عند المنطقيين هو القرينة في الاشارات تاليف الصغرى والكبرى يسمى اقترانا و الاقتراني

عندهم قسم من القياس كما سبق *

الفن بالكسر لغة عبد ملك هو او ابواه وعن ابن الاعرابي انه خالص العبودية ويستوي فيه المذكر والمؤنث ويقال هما قنان وهم اقدان اي لا يستوي فيه الواحد والتثنية والجمع وقال غيره انه لا يثنى ولا يجمع ولا يؤنث فيستوي فيه الواحد والتثنية والجمع والمذكر والمؤنث كما في الاساس وشريعة علي ما في المغرب عبد لا يكون مكاتبا ولا مدبرا وفيه اشارة الى ان الفن لا يشتمل الامة عند الفقهاء ولذا كثر في كلامهم قن وقنة كذا في جامع الرموز في كتاب الصوم وكتاب النكاح وفي الشمني في كتاب النكاح في باب النفقة الفن في الفقه العبد الذي لا حرية فيه بوجه انتهى والمآل واحد كما لا يخفى *

فصل الراو • الاستقراء لغة التبع من استقرت الشيء اذا تتبعته • وعند المنطقيين قول مؤلف

من قضايا تشتمل على الحكم على الجزئيات لاثبات الحكم الكلي وقولهم الاستقراء هو الحكم على كلي لوجوده في اكثر جزئياته وكذا قولهم هو تصفح الجزئيات لاثبات حكم كلي لا يخلو عن التسامح لان الاستقراء قسم من الدليل فيكون مركبا من مقدمات تشتمل على ذلك الحكم والتصفح فالاول تعريف بالغاية المترتبة عليه والثاني تعريف بالسبب والمراد بالجزئي الجزئي الاضافي ثم الاستقراء قسمان تام ويسمى قياسا مقسما بتشديد السين المكسورة وهوان يستدل بجميع الجزئيات ويحكم على الكل وهو قليل الاستعمال كما يقال كل جسم اما حيوان او نبات او جماد وكلاهما منها متحيز ينتج كل جسم متحيز وهو يفيد اليقين و نافع وهوان يستدل باكثر الجزئيات فقط ويحكم على الكل وهو تهيم القياس ولذا عدوه من لواحق القياس وتوابعه وهو يفيد الظن كقولنا كل حيوان يتحرك فانه لا يمتنع عند المضغ لان الانسان والفرس والحصان والبقر وغير ذلك مما تتبعناه كذلك فانه يفيد الظن لجواز التخلف كما في التماسح قال السيد السند في حاشية شرح التجريد لا بد في الاستقراء من حصر الكلي في جزئياته ثم اجراء حكم واحد على تلك الجزئيات ليتعدى ذلك الحكم الى ذلك الكلي فان كان ذلك الحصر قطعيا بان يتحقق ان ليس له جزئي آخر كان ذلك الاستقراء تاما و قياسا مقسما فان كان ثبوت ذلك الحكم لتلك الجزئيات قطعيا ايضا اناد الجزم بالقضية الكلية وان كان ظنيا اناد الظن بها

وإن كان ذاك الحصر ادعائيا بان يكون هناك جزئي آخر لم يذكر ولم يستفرد حاله لكنه ادعى بحسب الظاهر ان جزئياته ما ذكر فقط اذ ان ظنا بالقضية الكلية ان الفرد الواحد ملحق بالامم لاغلب في غالب الظن ولم يقد يقينا لجواز المخالفة انتهى قال المولوي عبد الحكيم هذا تحقيق نفيس يفيد الفرق الهلي بين القياس المقسم والاستقراء الناقص و اشك الذي عرض لبعض الناظرين من انه لا يجب ادعاء الحصر في الاستقراء الناقص كما يشهد به الرجوع الى الوجدان فمدنوع بانه ان اراد به عدم التصريح به فمسلّم وان اراد عدمه صريحا وضمنا فممنوع فانه كيف يتعدى الحكم الى الكلي بدون الحصر •

القنطرة بالفتح والنون هي مجرى الماء تحت الارض ويقال بالفارسية كاربز كما في النهاية كذا في جامع الرموز في كتاب احياء الموت و قوة تحت الارض احتراز من النهر فانه مجرى الماء فوق الارض •

القوة بالضم يطلق على معان منها مبدأ الفعل مطلقا سواء كان الفعل مختلفا او غير مختلف بشعور و ارادة اولا متناول القوة الفلكية و العنصرية و النباتية و الحيوانية فالقوة بهذا المعنى اربعة اقسام لان المصادر من القوة اما فعل واحد او افعال مختلفة وعلى التقديرين اما ان يكون لها شعور بما يصدر عنها اولا فالاول النفس الفلكية و الذاتي الطبيعية العنصرية و ما في معناها و تسمى بالقوة السخرية ايضا كما في شرح حكمة العين و الثالث القوة الحيوانية و الرابع النفس النباتية و قد تفسر بمبدأ التغير في شئ آخر من حيث هو آخر و المراد بالمبدأ السبب فاعليا كان اولا لا الفاعلي فقط ان القوة قد تكون فاعلية الفعلية المعدة لموضوعها نحو الفعل و قد تكون انفعالية المعدة لموضوعها نحو الانفعال و ايضا قد تكون مبدأ للتغير في محلها فقط كالصورة الهوائية المفتضية للرطوبة في مادتها و قد تكون مبدأ للتغير في غير المحل اانيا كالصورة النارية المحدنة للحرارة و اليدوسة في مادتها اولا و في مجاورها ثانيا و قد تكون مبدأ للتغير في غير المحل ابتداء كالنفس الخاطئة المفتضية في البدن التغير و المراد بالتغير اعم من ان يكون دفعا و تدريجيا و القيد الاخير للتنبيه على ان المراد بالمغايرة اعم من المغايرة الذاتية و الاعتبارية فمدخل فيه معالجة الانسان نفسه فانه من حيث علمه بكيفية الازالة و ارادته لها مستلجم معالج بالكسر و من حيث اتصافه بذلك المرض و ارادة زواله مستلجم معالج بالفتح قال الامام الرازي بعض اقسام القوة بهذا المعنى صور جوهرية و بعضها اعراض فلا تكون القوة مقولا عليها قول الجنس بل قول العرض العام لا متذاع اشتراك الجواهر و الاعراض في وصف جنسي و قد مر ما يناسب هذا في لفظ الطبيعة اعلم ان هذا التقسيم عند الحكماء و اما عند الاطباء فهي اى القوة ثلثة اقسام طبيعية و حيوانية و نفسانية لانها اما ان يكون فعلها مع شعور فهي النفسانية اولا فان كان مختصا بالحيوان فهي الحيوانية او اعم منه فهي الطبيعية و القوى الطبيعية اربع مخدومة تخدّمها اربع اخرى و المخدومة هي التي يكون فعلها مقصودا لذاته اثنان منها يحتاج اليهما لبقاء الشخص و تكميله في ذاته و هما الغاذية و الفامية فالغاذية هي التي لا بد منها في بقاء الشخص مدة حيوته و هي تهبة الغذاء

بالمفتدي اي تحيل جسما آخر الى مشاكلة الجسم الذي يغذوه بدلا لما يتحلل عنه و النامية هي التي لابد منها في وصول الشخص الى كماله و هي تداخل الغذاء بدن الاجزاء فتضمه اليها في الانظار الثلاثة بنسبة طبيعية الى غاية ما ثم تقف و انقذان منها يحتاج اليهما لبقاء النوع و هما المولدة و المصورة فالمولدة و تسمى بالمغيرة الاولى ايضا تفصل من الغذاء بعد الهضم الاخير ما يصلح ان يكون مادة للمثل اي لمثل ذلك الشخص الذي فصلت منه المني تهيب كل جزء منها بعضو مخصوص و المصورة و تسمى بالمغيرة الثانية ايضا تشكل كل جزء بالمثل الذي يقتضيه نوع المنفصل عنه او ما يقاربه من التخطيط و التجويف و غيرهما و التحاممة و هي التي يكون فعلها لفعل قوة اخرى و هي الجاذبة التي تجذب المحتاج اليه من الغذاء و الماسكة التي تمسكه مدة طبع الهاضمة و الهاضمة التي تعد الغذاء لان يصير جزء بالفعل و الدافعة التي تدفع الفضلة و هذه الاربعة تخدها الحرارة و البرودة و الرطوبة و اليبوسة و العمى النفسانية اما مدركة او محركة و المدركة اما ظاهرة و هي الحواس الظاهرة و اما باطنة و هي الحواس الباطنة و المحركة و تسمى بالفاعلة ايضا تنقسم الى باعثة على الحركة و محركة مباشرة للتحريل و اما الباعثة و تسمى شوقية و نزوعية فاما لجلب النفع و تسمى شهوية و شهوانية و بيهيمية و نفسا اماراة و اما لدفع الضرر و تسمى غضبية و قوة سبعية و نفسا لواماة و الفاعلة اي المحركة و هي التي تمدد الاعصاب بتشنج العضلات فتقرب الاعضاء الى مباديها كما في قبض اليد مثلا و ترخيها اي ترخي الاعصاب بارخاء العضلات فتبعد الاعضاء الى مباديها كما في بسط اليد و هذه القوة المذبذبة في العضلات هي المبدأ القريب للحركة و المبدأ البعيد هو التصور و بذنهما الشوق و الارادة فهذه مباد اربع مترتبة للافعال الاختيارية الصادرة عن الحيوان فان النفس تتصور الحركة اولا فتشتاق اليها ثانيا فتريدها ثالثا ارادة قصد و ايجاد فتحصل الحركة بتمدد الاعصاب و ارخائها رابعا و بعض الحكماء قال بوجود قوة اخرى متوسطة بين القوة الشوقية و الفاعلية و سماها الاجتماع و هو الجزم الذي ينجز بعد التردد في الفعل و التردد و عذ وجوده يترجم احد طرفي الفعل و الفكر الذي يتساوى نسبتهما الى القادر عليهما قال و يدل على مغاييرته للشوقية انه قد يكون شوق و لا اجتماع و الاشبه انه لا يغابر الشوق الا بالشدّة و الضعف فان الشوق قد يكون ضعيفا ثم يقوى فيصير اجتماعا فالاجتماع كمال الشوق قال السيد السند في حاشية شرح حكمة العبد و الحق ان الاجتماع مغاير لها لان الاجتماع هو الارادة كما ذكره شارح الاشارات و الفرق بين الشوقية و الارادية ظاهر و يدل على مغايرة الفاعل لسائر المبادي كون الانسان المشتاق العازم غير قادر على تحريك اعضائه و كون القادر على ذلك غير مشتاق و لا عازم له • و القوة العاقلة و العاملة و القدسية من قوى النفس الناطقة و قد سبقت في لفظ العقل في فصل الام من باب العين المهمة في بيان مراتب النفس و منها مرادف القدرة و هذا المعنى اخص من الاول و منها ما به القدرة على الانفعال الشائفة و هذه العبارة توهم ان القوة بهذا المعنى سبب للقدرة و ليس كذلك بل الامر بالعكس

نفى المباحث المشرقية ان القوة بهذا المعنى كانت زيادة وشدة في المعنى الذي هو القدرة وقد قيل المصاد بالقدرة على الاعمال الشاقة التمكن منها والقوة بهذين المعنيين من الكيفيات النفسانية اذا خصت بالامراض ومنها عدم الانفعال ومنها عدم الانفعال بسهولة ومنها الامكان المقابل للفعل وهو الامكان الاستعدادي وهذه القوة قد تكون تهيئاً لشيء واحد دون مقابلة كقوة الفلك على الحركة فقط وقد تكون تهيئاً للشيء وضده جميعاً وقد تكون قوة في شيء لقبول آخر دون حفظه كالماء وقد يكون فيه قوة للقبول والحفظ جميعاً كالارض وفي الهيدولي الذي قوة قبول سائر الاشياء لان تخصيص قوتها لبعض الاشياء دون بعض بتوسط امر حاصل فيها كما يعتمد بواسطة الرطوبة لسهولة الانفصال والفرق بين القوة بهذا المعنى وبين الاستعداد ان القوة تكون قوة الشيء وضده بخلاف الاستعداد وهي تكون بعيدة وقريبة دون الاستعداد كذا في شرح هداية الحكمة الصمدى وقد عرفت في لفظ العقل ان الاستعداد يكون قرباً وبعيداً ومتوسطاً وقد سبق في لفظ القبول ما ينافيه ايضاً ومنها الامكان الذاتي صرح به الشارح العبري وهو الموافق لكلام الامام ويدل عليه كلام شارح الطوالع من ان القوة التي هي قسمة الفعل امكان الشيء مع عدم حصوله بالفعل والامكان جزء معناها فيقال القوة لامكان الشيء مجازاً تسمية للجزء باسم الكل ومما يوجب ذلك ما قال الصادق الكلواني في حاشية بديع الميزان في بحث الخاصة من ان للقوة معنيين احدهما صلاحية الحصول مع عدم الحصول بالفعل فاذا حصل بالفعل لا يبقى صالحاً بالقوة فهو بهذا المعنى قسيم الفعل والثاني الامكان وهو احتواء طرفي الوجود والعدم وهو بهذا المعنى اعم منه بالمعنى الاول والممكن اذا كان حاملاً بالفعل لا يخرج عن الامكان الذاتي ومنها مربع الخط قال شارح المواقف لفظ القوة معناها المشهور عند الجمهور هو تمكن الحيوان من الانفعال الشاقة من باب الحركات ليست باكثر الوجود عن الخاص وهذا المعنى يقابل الضعف ثم ان لها مبدءاً لازماً اما المبدء فهو القدرة اي كون الحيوان اذا شاء فعل و اذا لم يشأ لم يفعل و اما اللازم فهو عدم انفعال الحيوان بسهولة وذلك لان اول التحركات الشاقة اذا انفعل عنها مدة ذلك عن اتمام فعله فنصار الانفعال دليلاً على الشدة ثم انهم نقلوه اي اسم القوة الى ذلك المبدء وهو القدرة و الى ذلك اللازم وهو عدم انفعال الحيوان بسهولة ثم عمم فاستعمل في كون الشيء مطلقاً حيواناً كان او غيره بهذه الحيثية ثم عمم من الحيثية ايضاً فاطلق على عدم الانفعال ثم ان القدرة لازماً وهو الامكان الذاتي لان القادر لما صح منه الفعل وتركه كان امكان الفعل لازماً للقدرة فنقل اسم القوة اليه ونقل ايضاً من القدرة الى سببها وهو امكان الحصول مع عدمه اي القوة الانفعالية التي لا تجامع الفعل وهو الذي يتوقف عليه وجود الحوادث وذلك لان القدرة انما تؤثر ونق الواحدة التي يجب مقارنتها لعدم المراد فلولا الامكان المقارن للعدم لم تؤثر القدرة في ذلك المراد فهذا الامكان سبب القدرة بحسب الظاهر وايضاً للقدرة صفة هي كالجنس لها اعمى الصفة المؤثرة في الغير فنقل فقول هي الصفة المؤثرة في الغير اي مبدء الفعل مطلقاً سواء كان بالاجاب او بالاختيار والمهندسين

يعملون مربع الخط قوة له كانه امر ممكن في ذلك الخط خصوصا اذا اعتقد ما ذهب اليه بعضهم من ان حدوث ذلك المربع بحركة ذلك الخط على مثله ولذلك قالوا وتر القائمة قوي على ضلعها اي مربعه يساوي مربعيهما •
القوى على منطق و متوسط عند المهندسين اسم لجذر ذي الاسمين الخامس سمي به لان سطحه الذي يقوي عليه هذا الخط هو سطح مركب من سطح منطق و سطح متوسط • والقوي على المتوسطين عندهم اسم لجذر ذي الاسمين السادس سمي به لان سطحه الذي يقوي عليه هذا الخط ينقسم بسطحين متوسطين كذا في حواشي تحرير اقليدس •

القوة العاقلة هي قوة من قوى النفس الناطقة و تعسمى قوة ملكية ايضا وقد تطلق على النفس الناطقة ايضا كما في شرح هداية الحكمة في فصل الحيوان • والقوى الداركة هي النفس والآلات والقوى العالية والسائلة قد مر ذكرها في لفظ الذهن في فصل الذن من باب الدال المعجمة والقوة القديمة قد ذكرت في لفظ العقل في بيان العقل بالملكة •

المقوي على ميغة اسم الفاعل من التقوية عند الاطباء دراء يعدل مزاج العضو حتى لا يقبل الفضول كدهن الورد كذا في الموجز •

الاقواء بكسر الهمزة نزد شعرا عبارت است از تبديل توجيه و حذو غير حذريكه حركت ما قبل قيد است در قافيه كه روي آن متحرك باشد چه تغير اين حذو مانند آهسته و بسته نزد بيشتر شعرا جائز است و اختلاف حذريكه حركت ما قبل ردف است بدو طريق ميشود اول آنكه در هر دو قافيه آن حذو باشد و مختلف باشد مانند داد و ديد و اين هنگام ردف نيز مختلف خواهد بود دوم آنكه در يك قافيه آن حذو باشد و در ديگري نباشد مانند دَر و دَوَر و از اين قبيل است تبديل بطريق معروف و مجهول چون شير و شير كذا في منتخب تكميل الصناعة و در كشف اللغات ميگويد اقواء مختلف گردانيدن قافيهها بر نع و نصب و جر و نقصان كردن حرفي از عروض بيت •

فصل الياء التكنانية • المقتدي اسم فاعل من الاقتداء و هو شعرا من يصلي خلف الامام

و عند الصوفية قد سبق في لفظ المرید في فصل الدال من باب الراء المهملتين •

الاستقصاء بالصاد المهملة عند اهل المعاني هو من انواع اطناب الزيادة و هو ان يتناول المتكلم معنى فيستقصيه نيأتي بجميع عوارضه و لوازمه بعد ان يستقصي جميع اوصافه الذاتية بحيث لا يترك لمن يتناوله بعده فيه مقالا قال ابن ابي الاميع و الفرق بين الاستقصاء و التتميم و التكميل ان التتميم يرد على المعنى الناقص فيتممه و التكميل يرد على المعنى التام فيكمل اوصافه و الاستقصاء يرد على المعنى التام فيستقصي لوازمه و عوارضه و اوصافه و احبابه حتى يستوعب جميع ما تقع الخواطر عليه فلا يبقى لاحد فيه مسأغ مثله قوله تعالى ايود احد ان تكون له الجنة آية فانه لو اقتصر على جنة لكفى

ولم يقتصر حتى قال في تفسيرها من نخيل و اعذاب فان مصابب صاحبها بها اعظم ثم زاد تجري من تحتها الأنهار متما لوصفها بذاك ثم كمل وصفها بعد التتميم فقال له فيها من كل الثمرات فأتى بكل ما يكون في الجنان ثم قال في وصف صاحبها واصابه الكبر ثم استقصى المعنى في ذلك بما يوجب تعظيم المصاب بقلبه بعد وصفه ~~بأنه~~ واه ذرية و لم يقتصر حتى وصفها بالضعفاء ثم ذكر استيصال الجنة التي ليس بهذا المصاب غيرها بالهلاك في امرع وقت حيث قال فاصابها اعصار و لم يقتصر على ذكره للعلم بانه لا يحصل به سرعة الهلاك فقال فيه نار ثم لم يقف عند ذلك حتى اخبر باحترقات الاحتمال ان يكون النار ضعيفة لانفي احترقاتها لما فيها من الانهار و رطوبة الاشجار فاحترس عن هذا الاحتمال بقوله فاحترست فهذا احسن استقصاء وقع في القرآن و اتمه و اكمله كذا في الاتقان في نزع الاطناب .

القضاء بالفتح و تخفيف الضاد المعجمة في اللغة يستعمل لمعان الامر قال الله تعالى و قضى ربك ان لا تعبدوا الاياه - و الحكم قال الله تعالى فافض ما انت قاض - و الفعل مع الاحكام قال الله تعالى و قضاهن سبع سموات اي خلقهن مع الاحكام - و الاعلام و التبليين قال تعالى و قضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لنفسدن - و اقامة السدي مقام غيره - و اداء الواجب - و التقدير - و الاتمام - و القتل و غيرها و الاصوليون يستعملونه في الاتيان بمثل الواجب و يفاوله الاداء و قد سبق في فصل الواو من باب الالف و الفقهاء يستعملونه في الارام كذا ذكر في الكافي و في الخزنة ان القضاء في اللغة بمعنى الالتزام و في الشرع قول ملزم يصدر عن ولاية عامة و قيل هو في الشرع فصل الخصومات و قطع المنازعات و لا يخفى ان هذا صادق على الفصل و القطع الصادرين عن الخليفة و كذا المذكور في الخزنة يصدق على القول الملزم الصادر عن الخليفة كذا في البرجندي و قد مر ايضا في لفظ الديانة في فصل النون من باب الدال المهمة و من له القضاء يسمى قاضيا و فاضى القضاة هو المتصرف في القضاء تقليدا و عزلا كذا في جامع الرموز و فيه في كتاب الدعوى ان القضاء على نوعين قضاء الزام و يسمى بقضاء الملك و الاستحقاق ايضا قضاء ترك و الفرق بينهما من وجهين الاول انه لو صار احد مقضيا عليه في حادثة بهذا القضاء لا يصير مقضيا له في تلك الحادثة ابدا بخلاف قضاء الترك فانه يصير المتقضي عليه مقضيا له بعد اقامة البينة و الثاني انه لو ادعى ثالث و اقام البينة قبلت في قضاء الترك و اما في قضاء الملك فلا الا اذا ادعى تلقي الملك من جهة المقضي له مثلا دار في يد رجلين ادعى احدهما الكل و الآخر النصف و برهنا جميعا فالدار لمدعى الكل النصف بقضاء الالتزام لانه خارج بالنسبة الى النصف الذي هو في يد مدعي النصف و بينة الخارج ترجع على بينة ذى اليد و النصف الآخر بقضاء الترك اذ لا يدعي هذا النصف مدعى النصف انتهى و اما القضاء عند المتكلمين و الحكماء فقال السيد الحسن في شرح المواثق قضاء الله تعالى عند الاشاعة هو ارادته الازمية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزول و قدره الاجادة ايها على قدر مخصصه و تقدير معين معتبر في ذاتها و احوالها

واما عند الغلافة بالقضاء عبارة عن علمه بما ينبغي ان يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام واكمل الانظام وهو المسمى عندهم بالعناية الازلية التي هي مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جملتها على احسن الوجوه و اكملها و القدر عبارة عن خروجها الى الوجود العيني بامبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء انتهى قيل هذا يخالف ما في مشاهير الكتب الحكمية قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات اتم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع و القدر عبارة عن وجودها الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد وقال في المحاكمات اما العناية فهو عام الله تعالى بالموجودات على احسن النظام والترتيب وعلى ما يجب ان يكون لكل موجود من الآلات بحيث يترتب الكمالات المطلوبة منه عليها والفرق بينها وبين القضاء ان في مفهوم العناية تفصيلا اذ هو تعاقب العلم بالوجه الصالح و النظام الاكمل الالهي بخلاف القضاء فانه العلم بوجود الموجودات جملة انتهى وفي التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى وكان امر الله مفعولا في سورة الاحزاب القضاء ما كان مقصودا في الاصل و القدر ما يكون تابعا له مثاله من كان يقصد مدينة فينزل في طريق تلك المدينة قرية يصح منه ان يقول ما جئت الى هذه القرية واما قصدي الى المدينة و ان كان جاءها ودخلها فاخبر كله بقضاء وما في العالم من الضر فهو بقدر وهذا ظاهر على قول المعتزلة القائلين بالتوיד والفلسفة الفائلين بوجوب كون الاشياء على وجوه قالوا النار خلق للذفع فوقع اتفاق اسباب توجب احتراق دار زيد واما اهل السنة فيقولون اجرى الله عادته بكذا اي له ان يحرق النار بحيث عند انضاج اللحم تنضج وعند مساس الثوب لا تحرق الا ترى انها لم تحرق ابراهيم مع قوتها وكثرتها لكن خلقت على غير ذلك الوجه لارادته ولحكمه خفية ولا يصلح عما يفعل فنقول ما كان في مجرى عادته تعالى على وجه يدركه العقول البشرية فنقول بقضاء و ما يكون على وجه يقع لعقل قاصر ان يقول لم كان ولما ذا لم يكن على خلافه فنقول بقدر انتهى كلامه وفي التلويح القضاء من الله تعالى هو الامر اولا و القدر التفصيل بالظهار والانباء وفي كلام الحكماء ان القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في الكتاب المبين واللوح المحفوظ على سبيل الابداع و القدر عبارة عن وجودها مفصلة منفردة في الاعيان بعد حصول الشرائط كما قال عز وجل و ان من شئنا الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم وقريب منه ما يقال القضاء ما في العلم و القدر ما في الارادة وقد يقال ان الله اذا اراد شيئا قال له كن فيكون فهناك شيان الارادة و القول فالارادة قضاء و القول قدر * ثم القضاء قسمان قضاء محكم وقضاء مبهم و يجيب في لفظ اللوح في فصل الحاء المهمة من باب اللام وقد مر بيان القضاء و القدر في لفظ الحكم ايضا في فصل الميم من باب الحاء المهمة *

القضية بالفتح عند المنطقيين و يسمى خبرا و تصديقا ايضا كما وقع في شرح المطالع و المضدي وهو قول يصح ان يقال لقائله انه صادق فيه او كاذب فالقول اعم من الملفوظ والعقول وهو جنس

يشتمل الاقوال التامة والناقصة واما اعتبار صحة ان يقال لقائله الخ ان لا يلزم ان يقال بالفعل لقائله انه صادق فيه او كاذب ولا يرد قول المجنون والذائم زيد قائم لان كلا منهما في نفس الامر وان كان صادقا او كاذبا في كلامه الا انه لا يقال لهما انه صادق او كاذب في العرف لان كلا منهما مطلق بالاحسان الطيور ليس بخبر ولا انشاء نص عليه في التلويح وقد سبق تحقيق التعريف ايضا في لفظ الخبر والصدق ايضا وتحقيق اجزاء القضية بانها ثلثة اربعة قد مر في لفظ الحكم في فصل الميم من باب الحاء المهمة • التقسيم • القضية اما حملية او شرطية قالوا ان كان المحكوم عليه والمحكوم به قضيتين عند التحليل اي عند حذف ما يدل على العلاقة بينهما من النسبة الحكمية سميت شرطية والاميت حملية واما قيد بالتحليل لان طرفي الشرطية ليسا قضيتين عند التركيب لانتفاء احتمال الصدق والكذب عنهما حينئذ بل عند التحليل لانا اذا قلنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وحذفنا ان والفاء الموجبتين للربط بقي الشمس طالعة والنهار موجود وهما قضيتان وفيه انهما لا يصيران قضيتين عند التحليل ما لم يتحقق الحكم فيهما ولا يدفعه ان يراد بالقضيتين القضيتان بالقوة اذ حينئذ يانم استدراك قيد التحليل واجيب بان المراد قضيتان بالقوة القريبة من الفعل واورد عليه ان قولنا زيد عالم نقيضه زيد ليس بعالم حملية مع ان طرفيها قضيتان واجيب بان المراد بالقضية ههنا ما ليس بمفرد ولا في قوة المفرد وهو ما يمكن ان يعبر عنه بمفرد واقلا ان يقال هذا ذاك او هو هو او الموضوع المحمول ونحو ذلك بخلاف الشرطية اذ لا يقال فيها ان هذه القضية تلك القضية بل يقال ان تحققت هذه القضية تحققت تلك او يقال اما ان يتحقق هذه القضية او تلك القضية وفيه انه يمكن ان يعبر فيها ايضا بالمفرد واقله ان هذا ملزوم لذلك او معاند له والتحقيق الذي لا يحوم حوله اشتباه هو ان يقال القضية ان لم يوجد في شئ من طرفيها نسبة فهي حملية كقولك الانسان حيوان وان وجدت فان كانت مما لا يصلح ان تكون تامة كان تكون النسبة التقييدية كقولنا الحيوان الناطق جسم ضاحك او امتزاجية ونحو ذلك فهي ايضا حملية وان كانت مما يصلح ان تكون تامة فاما ان يوجد في احد طرفيها فهي ايضا حملية كقولنا زيد ابوه قائم لانه لابد من ملاحظة النسبة اجمالا يمكن الحكم بالاتحاد والمراد بالملاحظة الاجمالية ان لا يلتفت الى النسبة قصدا بل الى المجموع من حيث المجموع واما ان يوجد فيهما معا فاما ان تكون ملحوظة اجمالا فهي ايضا حملية كقولنا زيد قائم يفاضة زيد ليس بقائم واما ان تكون ملحوظة تفصيلا فيكون القضية حينئذ شرطية لان النسبة ملتفت اليها قصدا وذلك يستدعي ملاحظة طرفيها مفصلا فلا يمكن الحكم بالاتحاد كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود نظرا ان اطراف الحملية اما مفردة بالفعل او بالقوة فان المشتمل على النسبة التقييدية مطلقا او الخبرية اذا كانت ملحوظة اجمالا يمكن ان يوضع موضعه مفرد لان دلالة اجمالية وان اطراف الشرطية لا يمكن ان يوضع المفردات في موضعها اذ لا يمكن ان يستفاد من المفردات ملاحظة المحكوم عليه وبه والنسبة على التفصيل فان شئت قلت في

التقسيم طرفاها ان كانا مفردين بالفعل او بالقوة فعلية والا فشرطية وان شئت قلت كل واحد من طرفيها ان كان مشتملا على نسبة تامة ملحوظة تفصيلا بشرطية و الانحتمالية مكان قولهم ان كان المحكوم عليه و به قضيتين عند التحليل الى آخره اراد به ان كل واحد من طرفيها قضية بالقوة ملحوظة تفصيلا فتكون قضبة بالقوة القربية من الفعل اذ لا يحتاج فيها بعد حذف الرابط الى شيى سوى الاذعان لتلك النسبة بخلاف ما اذا لوحظ النسبة اجمالا ماذة قضبة بالقوة البعيدة لاحتياجها الى ملاحظة النسبة تفصيلا ايضا هكذا في شرح الشمسية و حواشيه •

قضايا قياساتها معها وهى ما يحكم العقل فيه بواسطة امر لا يغيب عن الذهن عند تصور الطرفين كقولنا الزوجة زوج بسبب وسط حاضر فى الذهن وهو الانقسام بمتساويين فان الذهن يرتب فى الحال ان الاربعة منقسمة بمتساويين وكلما كان كذاك فانه زوج فالاربعة زوج وتسمى فطرات ايضا وقد سبق فى فصل الرأ المهمة من باب الفاء •

المقنضي على صيغة اسم الفاعل عند النحاة هو ما يكون به الكامة صالحة للاعراب فالمقنضي على صيغة اسم المفعول هو الاعراب هكذا فى بعض حواشي الوافي وسمى الباب المقنضي للاعراب هو توارد المعانى المختلفة على الكلم فانها تستدعى ما ينتصب دليلا على ثبوتها والحرز بمعزل عنها وكذا الاعمال لدلالة صيغها على معانيها وانما محل المعاني المقنضية للاعراب هو الاسم ومن ثم حكم له باصالة الاعراب واصول تلك المعاني بحكم الاستقرار ثابته الفاعلية وهى المقنضية للرفع والمفعولية وهى المقنضية للنصب والاضامة وهى المقنضية للجور ذاك الاقتضاء اما بحكم التناسب لقوة الفاعلية لان الفاعل مما لا يستغنى عنه وضعف المفعولية وكون الاضامة بين بين وقد يقع المضام اليه فاعلا نحو ضرب زيد عمرا وقد يقع مفعولا نحو ضرب عمرو زيد وعلى هذا شان دلائل الاعراب من الحركات والحروف واما بطريق التعادل لاختصاص الادل وهو الفاعل بالاقوى والاكثر بالاضعف وبهذا تبين ان الاصل فى المرفوع هو الفاعل وما سواه ملحق به فالمبتدأ بالمعنى الاول ملحق به لكونه مسندا اليه وبالمعنى الثانى لكونه احد جزئي الجملة والخبر لكونه جزءا ثانيا من الجملة وخبر ان واخواتها لكون عامله مشابها بالفعل فالحق به والتزم تاخيره عن المنصوب فيما التزم تاخيره ايقاما للمخالفة بينهما ابي بين عامله وبين الفعل وخبر لا التى لطفى الجنس لكون عامله مقابلا لان لاقتسامهما الذاتي والاثبات على سبيل التوكيد ولا تقديم هذك بحال خطأ له عن رتبة ان واسم ما ولا لما بينهما وبين ليس من التشارك فى المعنى وان الاصل فى المنصوب المفعول وما عداه متفرع عليه فالحال لسببه بالظنر والتهديد لوقوعه فى الامثلة موقع المفعول فان نحو طاب زيد نفسا مثل ضرب زيد عمروا ونحو ما فى السماء موضع راحة سحابا مثل عجبت من ضرب زيد عمروا والمستثنى لكونه فضلا وكون العامل فيه بوسط الحروف كالمفعول معه والاسم والخبر ي بابي كان و ابى لها ان عاملها لاقتضائه شيئين معا اعطى الفعل المتعدي والمنصوب بلا التى لطفى الجنس لما

انها محمولة على ان وان الأصل في المجزور المضاف اليه ولا فروع له واما التوابع فهي داخلة تحت اصنام المتبوعات وانما بني من الاسماء ما بني اما لفقد المقتضى و اما لوجود المانع وهو مناجبته امينى الأصل واما المقتضى لاعراب المضارع فمما يشبهه لاسم الفاعل لفظا ومعنى واستعمالا ثم ان وقوعه موقع الاسم في اقوى المراتب من المشابهة وهو وقوعه بنفسه من غير حرف يردده الى تقدير الاسمية اقتضى له استحفاق اقوى وجوه الاعراب وهو الرفع و وقوعه موقعه لا يصلح للاسم املا وذلك عند وجود ما يمنعه عن تقدير الاسم كالمشروطية اقتضى له اعرابا لا يكون في الاسم واسا وهو الجزم وسائر الجوارم محمولة على ان الشرطية ووقوعه موقعه لا يصلح للاسم الا بانضمام ما ينقله الى تقدير الاسم و ما اشبهه اقتضى له رجها من الاعراب بين الاول والثاني وهو اما النصب او الجر فانثر النصب لخفته ولما ان عوامله اشبهت نواصب الاسم وبهذا تدبر وجه اختصاص الجر بالاسم والجزم بالفعل انتهى *

المقتضى على صيغة اسم المفعول عند اهل المعاني سبق تفسيره في لفظ الحال ومقتضى الظاهر اخص من مقتضى الحال لان معناه مقتضى ظاهر الحال كمثل مقتضى الظاهر مقتضى الحال من غير عكس وعند الأصوليين هو ما اضر في الكلام ضرورة صدق المتكلم و نحوه وقيل هو الذي لا يدل عليه اللفظ ولا يكون منظوما لكن يكون من ضرورة اللفظ ومال القاضى الامام هو زيادة على النص لم يتحقق معنى النص بدونها فقتضاها النص ليتحقق معناه ولا يلغو • وقيل هو جعل غير المنطوق منظوما لتصحيح المنطوق شرعا او عقلا او لغة وهذه العبارات تؤدي معنى واحدا وكذا ما قيل هو خارج يتوقف عليه صحة الكلام شرعا او عقلا او صدقه ويجبى توضيح هذا في لفظ المنطوق في فصل القاف من باب النون وهذه التعريفات على راي من لا يفرق بين المقتضى وبين المحذوف والمضمر وهو مذهب عامة الحنفية وجميع اصحاب السامعي وجميع المعتزلة ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى القول بجواز العموم في الاسماء الثلاثة اي ما اضر في الكلام لتصحيحه شرعا او عقلا او لضرورة صدق المتكلم وهو مذهب الشافعي وبعضهم الى القول بعدم جوازه في جميعها وهو مذهب القاضى الامام وخالفهم فخر الاسلام وشمس الأئمة ومدير الاسلام وصاحب الميزان في ذلك فاطلقوا اسم المقتضى على ما اضر لصحة الكلام شرعا فقط وجعلوا ما رزاه قسما واحدا وسموه محذونا او مضمرًا وقالوا بجواز العموم في المحذوف دون المقتضى الا ابا اليسر فانه لم يعمل بعموم المحذوف ايضا لذا عرفوا المقتضى بانه زيادة ثبت شرطا لصحة المنصوص عليه شرعا وقوام شرطا حال من المستكن في ثبت وبهذا الاعتبار جاز تذكيره مع كونه عائدا الى الزيادة وولهم شرعا احتراز عن المضمر والمحذوف سواء قلنا بانترافهما او قلنا بان المضمر مائه اثر في الكلام نحو والقمر قدرناه والمحذوف ماله اثر له مثل قوله تعالى واسأل القرية اي اهلها كما هو مذهب بعض الأصوليين وحاصل الفرق ان المحذوف امر لغوي اي ثابت لغة كالفاعل والمصدر والمحذوف من الكلام اختصارا واعطى

اعرابه الذي اقيم مقامه و المقتضى امر شرعي اي ثابت شرعا كالمكان و الزمان و المفعول به لانها فضلة و قيد المقتضى مالم يكن ثابتا لغة سواء كان ثابتا شرعا او ضرورة - و قيل لا يفرق العقل بين الكل فالفرق يجعل بعضها شرعا وبعضها لغويا مشكلا - و قيل ان المقتضى و المقتضى كلاهما مرادان في الاقتضاء كما في قولك اعتق عبدك عتي بالف درهم فان الاعتاق و التملك كلاهما مرادان للمتكلم و في المحذوف المراد هو المحذوف دون المصرح و بالجملة فالمحذوف في حكم المقدور لا يخلو عن العبارة و الاشارة و الدلالة و الاقتضاء ليس قسما خارجا عن الاربعة - و قيل ليس من شرط المحذوف انحطاط رتبته عن المظهر لانه ليس تابعا له فان الامل ليس يتبع للقرية و شرط في المقتضى ذلك لانه تبع - و قيل ان المحذوف مفهوم بغير اثباته المنطوق و المقتضى مفهوم لا بغير اثباته المنطوق و فيه انه ان اريد بوجه الفرق بين المحذوف و المنقضى وجود التغير في المحذوف و عدمه في المقتضى فلا تغير في مثل قوله تعالى فانفجرت اي فضربه فانفجرت و قوله تعالى حكاية عن فارسلون يوسف ايها الصديق اي ارسلوه فاتاه و قال له يا يوسف ايها الصديق و مثل هذا كثير في المحذوف و ان اريد ان عدم التغير لازم في المقتضى دون المحذوف لم يتميز المحذوف الذي لا تغير فيه عن المقتضى و اجيب باختيار الشق الاول ان الاتيان من قبيل المقتضى دون المحذوف نص عليه العلامة النسفي و قيل ان دلالة اللفظ على المحذوف من باب دلالة اللفظ على اللفظ على المقتضى من باب دلالة اللفظ على المعنى فالمحذوف هو اللفظ و المقتضى هو المعنى و قال الفاضل الشريف الفرق الصحيح بينهما ان المقصود في المحذوف المعاني المفيدة التي تستفاد من المقدور و في المقتضى المعاني الضرورية المطلقة اعلم ان الشرع منى دل على زيادة شئ في الكلام لصيانيته عن اللغو و نحوه فالعامل على الزيادة و هو ميانة الكلام هو المقتضي بالكسر و المزيد هو المقتضى بالفتح و دلالة الشرع على ان هذا الكلام لا يصح الا بالزيادة هو الاقتضاء كذا ذكر بعض المحققين • و قيل ان الكلام الذي لا يصح شرعا الا بالزيادة هو المقتضي بالكسر و طلبه الزيادة هو الاقتضاء و المزيد هو المقتضى بالفتح و ما ثبت به هو حكم المقتضى هكذا يستفاد من التوضيح و حواشيه و كشف البزودي و غيرها و يجي ما يتعلق بهذا في لفظ النص في فصل الصاد من باب الغون •

القافية بالفاء هي عند الشعراء الكلمة الاخيرة من البيت كلفظة حومل في قول الشاعر • شمر • قفا نبك من ذكرى حبيب و منزل • بسقط اللوى بين الدخول فحومل • هذا عند الاخفش و عند غيره من آخر البيت الى اقرب ما كن يليه مع الحركة السابقة عليه • و قيل بل مع المتحرك الذي قبله فعلى الاول القافية في البيت المذكور من حركة الحاء الى آخر البيت و على الثاني من الحاء الى آخر البيت هكذا ذكر السيد السند في حواشي العسدي قال المولي • جد الحكيم القافية مشتقة من الغفور هو التبعية لان القوافي تجيء بعضها اثر بعض قال في المطول القافية الكلمة الاخيرة من البيت و التقفية هي التوافق على الحرف الاخير و في بعض الرسائل حروف الروي ان كان متحركا فالقافية مطلقة و الا فالقافية مقيدة و المقيدة تجيء مرتبة

و مجردة و موسسة و المطلقة على ستة اقسام مطلقة مجردة و مطلقة مرفوعة و مطلقة موسسة و مطلقة بخروج و مطلقة بردف و مطلقة بتأسيس و خروج انتهى و در رساله منتخب تکميل الصناعة می آرد قافیه نزد شعراي عجم عبارتست از مجموع آنچه تکرار یابد در الفاظ مختلفه بحسب لفظ و معنی یا بحسب لفظ فقط و یا بحسب معنی فقط که آن الفاظ واقع شده باشد در اواخر مصرعها و یا بیتها و یا در چیزی که بمنزله آنها باشد بشرط آنکه مجموع از حروف و حرکاتی معین باشد مثل روی و تاسیس و اشباع و آنکه بعضی تمام کلامه را قابله گویند و بعضی دیگر مجرد حرف روی را بطریق مجاز است بظاهر قول جمهور و ذکر قید مختلفه برای احتراز است از ردیف و ذکر قید مصرعها و بیتها برای شمول تعریف مطلعها را و قطعها را و غزلها را؛ غیر ذلک و ذکر قید یا در چیزی که بمنزله آنها باشد برای شمول تعریف قوافی را که بعد آنها ردیف آید چه این قوافی اگرچه در اوائل مصرعها واقع شوند اما حکم آخر دارند چراکه ردیف چون یک معنی مکرر شود بمنزله معدوم است و اطلاق قافیه بر قافیه اول از شعر ذوالقافیین و ذوالقوافی بطریق مجاز است و قید و بشرط آنکه مجموع الی آخره بجهت احتراز است از حروف و حرکات که بطریق صنعت لردم مالا یانزم شاعر تکرار آنها در اواخر ابیات التزام کرده * النقسیم * انواع قافیه باعتبار تقطیع پنج است باجماع اهل عرب و فارس مترادف و متدارک و متکوس و متواتر و متراکب و بعضی این الفاظ را القاب قوافی گویند و بعضی حدود قافیه گویند گفته اند مترادف قافیه یست که بحسب تقطیع در آخر او دو حرف ساکن پیدایی باشند مثاله این معما باسم شهاب * شعر * هست پیش مالبت آب حیات دلنواز * آمده همچون حباب از دی بیرون تبحاله باز * و متواتر قافیه یست که بحسب تقطیع از ساکن که در آخر اوست تا اول ساکن که پیش ازین ساکن است از یک حرف متحرک زیاده و اعطه نباشد مثاله * شعر * شکر دهذا فمی نداري * دیر آ می مغانه در کش * و متدارک قافیه یست که بحسب تقطیع از ساکنی که در آخر اوست تا اول ساکن که پیش ازین ساکن است از یک حرف متحرک واسطه باشند مثاله این معما باسم یوسف * شعر * شمع جان چون سوخت در نابوس تن * شد ازان صورت پریشان حال من * و متراکب آنکه بحسب تقطیع از ساکنی که در آخر اوست تا اول ساکنی که پیش ازین ساکن است سه متحرک واسطه باشند مثاله این معما باسم بها * شعر * ای عطائي دل و دین رفت ز ماسومی عدم * در دل ما هر دم بستم سر زلف منم * و متکوس آنکه بحسب تقطیع از ساکنی که در آخر اوست تا اول ساکنی که پیش ازین ساکن است چهار متحرک واسطه باشند و این سبب غایت ثقلش در اشعار فارسی بغایت اندک است انتهى * و در جامع الصنائع میگوید قافیه مطابق آنست که قافیه بی ردف و تاسیس و دخیل و وصل و خروج بود و قافیه مقید آنست که قافیه بعد از ردف اما می افتد و قافیه در تلفظ بود بحسب تبعیت و اشباع ظاهر گردد و در تقطیع حذف شود مثاله شعر * دل ز من بردي کنونش خون کني * گریه جبار نادانم چون کنی *

نور خون و چون ازین قبیلست و قافیة پیوندی آنست که بیت را چنان انشا کند که معنی بی آوردن قافیة تمام شود فاما چون آوردن قافیة شرط است بضرورت بیارد مثاله * شعر * ای لبث شکر و سخن شیرین * چه کنی هیش بنده تلخ به بدن * لفظ به بین قافیة پیوندیست که اتمام معنی بدان احتیاج ندارد و قافیة ملک آنست که قافیة در مصراع اول مطلع است در آخر دوم بیت همان لفظ را قافیة سازد و اگر در ابیات دیگر آرد هم روا باشد لیکن استعمال فصحا در بیت دوم است و این از قبیل ابطا نیست و قافیة متولده آنست که آخر بیت الفاظی متصل الفاظ قافیة آرد که بنداشده آید که الفاظ قافیة ازین الفاظ متصل زیاده شده است مثاله * شعر *

بست چون بر روی من دلدار در * شد ز اشکم طره دستار تر

دل ز من بر روی و جان آواره شد * جان آواره کون یکبار تر انقی *

ذو القافیة عند البلغاء و التشریع و هو ان یبنی الشاعر بیتة ذاقایتین علی بحرین او ضربین من بحر واحد و قد سبق فی فصل العین المهملة من باب الشین المعجمة لیکن در جامع الصنائع و مجمع الصنائع میگوید که ذو القافیة آنست که شاعر در بدیتی رعایت دو قافیة کند و هر دورا در پهلوی یک دیگر بیارد مثاله * شعر * دل در سر زلف یار بستم * وز نرگس آن نگار رستم * قافیة اول یار و نگار و قافیة دوم بستم و رستم و اگر در شعری رعایت زیاده از دو قافیة کند آنرا ذو القوافی گویند و معطل نیز مثال آنچه بر سه قافیة باشد * شعر *

گر سعد بود طالع اختر یارت * دارا شودت تابع پر زر دارت

ورز آنکه نداری چو عظامی طالع * رنج تو بود ضائع ابتر کارت

قافیة اول بر عین دوم بر را میوم برتا مثال آنچه معنی است بر چهار قافیة * شعر *

نوبهار آمد زکیهان صورت خود را دمید * باه نو روزی به بستان طلعت دیبا کشید

زینت خود را ندیدستی بیابانرا ببین * این شگفت اندر بیابان صورت خود را که دید

قافیة اول بر نون دوم بر تا موم بر الف چهارم بر دال پس قافیها اگر پیوسته بود آنرا مقرون خوانند و اگر

کلمه در میان قوافی واسطه شود آنرا متوسط گویند چنانچه * شعر *

رخ نگارم چو ارغوان بر قمر است * بر نگارم چو بر نیدان بر حمر است

بر انگهی که بخندد لبان شیرینش * درست کوی چون ناربان بر گهر است

کلمه بر میان دو قافیة که ارغوان و قمر باشد واسطه شده تا آخر مکرر گردیده در پارسی اینست ذو القافیة

که مذکور شد فاما در تازی دیگر است که معنی است بتشریع انقی پس تخالف معنیین

بمعنی تخالف اصطلاحین است *

القينة بالنون عند الكفاء هي الملك كما يجيى في فصل الكاف من باب الميم *

* باب الكاف *

فصل الالف • لاكفاء بالفاء عند الشعراء ان يخالف الشاعر بين نفس الردي كالذال مع الظاء والحاء مع الخاء ونحوهما * وقيل بين حركات الردي كقافية المرفوع مع المكسور والاكفاء من العيوب كذا في الصحاح والصراح واز قبيل اكفاء است جمع ميان حرف عجمي وعربي متقارب بوي چنانكه چپ را باطرب قايده سازند و سرچه را با سرچه و سگ را با شك و اين بغايت ناپسندیده است و تبديل ردي بحرفي كه در مخرج بار نزديك نباشد از درجه اعتبار ساقط است كما في منتخب تكميل الصناعة *

الكافؤ عند اهل البديع هو الطباق كما مر في فصل القاف من باب الطاء المهمة *

فصل الباء • الكتاب بالكسر وتخفيف المثناة الفوقانية لغة اسم للمكتوب والفرق بينه وبين الرسالة بالكمال فيه وعدمه في الرسالة كما سبق في فصل الهم من باب الراء المهمة ثم غلب في عرف الشرع على القرآن كما غلب في عرف اهل العربية وهو كما يطلق في الشرع على مجموع القرآن كذلك يطلق على كل جزء منه كما ان لفظ القرآن ايضا كذلك و بالنظر الى الاطلاق الثاني فالوا دلة الشرع اربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس هكذا يستفاد من التلويح والعصدي وفي اصطلاح المصنفين يطلق على طائفة من الفاظ دالة على مسائل مخصوصة من جنس واحد تحته في الغالب اما الابواب الدالة على الانواع منها و اما الفصول الدالة على الاصناف و اما غيرها وقد يستعمل كل من الابواب والفصول مكان الآخر هكذا في جامع الرموز و شرح المنهاج * وفي اصطلاح الصوفية يطلق على الوجود المطلق الذي لاعدم فيه كما سبق في ام الكتاب في فصل الميم من باب الالف *

كتاب مبين در اصطلاح صوفيه عبارتست از لوح محفوظ قدری كه آن نفس كل يا عقل كل است بلکه عبارتست از علم الهی و لا رطب و لا يابس الا في كتاب مبين مفسر از همين حضرت علم است كه رطب عبارتست از وجود و يابس كناية از عدم و احاطة اين در مرتبه متصور نيست مگر در همين حضرت كذا في لطائف اللغات *

الكتاب الحكمي عند الفقهاء و يسمي بكتاب القاضي الى القاضي ايضا هو ما يكتب فيه شهادة الشهود على غائب بلا حكم ليحكم المكتوب اليه كذا في جامع الرموز في كتاب القضاء *

الكتابي بياء النسبة شعرا هو الكافر الذي تدن ببعض الاديان المنسوخة و الكتب المنسوخة و يجيى

في لفظ الكفر في فصل الراء المهمة *

الكتابة هي عند الفقهاء عقد بين المولى ومملوكه على ان يؤدي ذلك المملوك ما لا معلوما بمقابلة

عنى يحصل له عند ادائه فخرج العتق على ماله لانه ليس بعنق بل هو في معنى اليمين سمي هذا العقد بها لان الغالب ان العبد يكتب لمولاه وثيقة في ذلك والحولى يكتب لعبده وثيقة بالكتابة اعتناق المملوك يدا حالا ورقبة مالا ويسمى ذاك المملوك مكاتباً كذا في البرجندي •

المكاتب هي عند المحندين ان يكتب الشيخ مسموعة لغائب او حاضر بخطه او بخط غيره باذنه فهي كالمناولة اما مقترنة بالاجازة كان يكتب اليه اجزت لك ما كتبته اليك او محررة عنها كان يكتب حدثنا فلان بهذا والصحيح جوار الرواية بهما جميعا وهي في الصحة والقوة كالمناولة و يكفي معرفة خط الكاتب كذا في خلاصة الخلاصة وفي شرح النخبة اطلق المتأخرون المكاتب في الاجازة المكتوب بها بخلاف المتقدمين فانهم انما يطلقونها فيما كتبه الشيخ من الحديث الى الطالب سواء اذن له في رايته ام لا •

الكذب بالكسر وسكون الذال المعجمة خلاف الصدق وقد سبق مستوفى في فصل القاف من باب الصاد المهملة والكذب قبيح لعينه و الصدق حسن لعينه وهو مذهب كثير من المتكلمين وقال كثير من الحكماء والمتصوفة ان الكذب يقبح اما يتعلق به من المضار الخاصة و الصدق يحسن لما يتعلق به من المذاهب الخاصة لان شيئا من الاقوال و الاعمال لا يقيح ولا يحسن لدائه كذا ذكر الخفاجي في تفسير قوله تعالى و لهم عذاب اليم بما كانوا يكذبون •

الكسب بالفتح وسكون السين المهملة عند الاشاعرة من المتكلمين عبارة عن تتعلق تدرة العبد و ارادته بالفعل المقدر قالوا افعال العباد واقعة بقدرته الله تعالى وحدها و ليس لقدرتهم تاثير فدها دل الله سبحانه اجري العادة بانه يوجد في العبد قدرة و اختيارا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله المقدر مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى ابداعا و احداثا و مكسوبا للعدد و المراد بكسبه اياه بمقارنته بقدرته و ارادته من غير ان يكون هناك منه تاثير او مدخل في وجوده سوى كونه محلا له و بالجملة نصرف العبد قدرته و ارادته نحو الفعل كسب و انجام الله الفعل عقيب ذلك خلق و معنى صرف القدرة جعلها متعلقة بالفعل و ذلك الصرف يحصل بسبب تعلق الارادة بالفعل لا بمعنى انه سبب مؤثر في حصول ذلك الصرف اذ لا مؤثر الا الله تعالى بل بمعنى ان تعلق الارادة يصير سببا عاديا لان يخلق الله تعالى في العبد قدرة متعلقة بالفعل بحيث لو كانت مستقلة في التأثير لوجد الفعل بالفعل الواحد مقدر لله تعالى بجهة الابدان و للعبد بجهة الكسب و المقدر الواحد يجوز دخوله تحت قدرتين بجهتين مختلفتين و لهم في الفرق بين الكسب و الخلق عبارات مثل قولهم ان الكسب واقع بالآلة و الخلق لا بالآلة و الكسب مقدر وقع في محل قدرته و الخلق لا في محل قدرته مثلا حركة زيد وقعت بخلق الله تعالى في غير من قامت به القدرة و هو زيد و وقعت بكسب زيد في المحل الذي قامت به قدرة زيد و هو نفس زيد و الحاصل ان اثر الخلق انجام الفعل في امر

خارج من ذاته وأثر الكسب صفة في فعل قائم به والكسب لا يصح أنفراد القادر به. والخلق يصح يعلم أن المتكلمين اختلفوا في أن المؤثر في فعل العبد ما هو فقالت الجبرية المؤثر في فعل العبد قدرة الله تعالى ولا قدرة للعبد أصلا لا مؤثرة ولا كاسبة بل هو بمنزلة الجمادات فيما يوجد منها وقال الأشعري المؤثر فيه قدرة الله تعالى ولكن للعبد كسبا في الفعل بلا تأثير فيه وقال أكثر المعتزلة هي واقعة بقدرة العبد وحدها بالاستقلال بلا إيجاب بل باختيار وقالت طائفة هي واقعة بالقدرتين معا ثم اختلفوا فقال الاستاذ بمجموع القدرتين على أن تتعلقا جميعا بالفعل نفسه وقال القاطبي على أن يتعلق قدرة الله بأصل الفعل وقدرة العبد بصفته أعني كونه طاعة ومعصية ونحو ذلك وقالت الحكماء وإمام الحرمين هي واقعة على سبيل الوجوب وامتناع التخلف بقدرة خلقها الله في العبد إذا قارنت حصول الشرائط وارتفاع الموانع هذا خلاصة ما في شرح المواقف وشرح العقائد وحواشيه ويطلق الكسب أيضا على طريق يعلم منه السجوه وقد اختلف في جواز الكسب بغير النظر فمن جرزة جعل الكسبي أم من النظري ومن لم يجززه فقال النظري والكسبي متلازمان وقد سبق تحقيقه في لفظ الضروري في فصل الرأء المهمة من باب الضاد المعجمة • وفي شرح العقائد الذسقية الاكتسابي علم يحصل بالكسب وهو مباشرة الأسباب بالاختيار كصرف العقل والنظر في المقدمات في الاستدلالات والأصماء وتقليد الحدقة ونحو ذلك في الحسيات فالإكتسابي أعم من الاستدلالي لأن الاستدلالي هو الذي يحصل بالنظر في الدليل فكل استدلال اكتسابي ولا عكس كالأبصار الحاصل بالقصد والاختيار وإما الضروري فقد يقال في مقابلة الإكتسابي ويفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا مخلوق وقد يقال في مقابلة الاستدلالي ويفسر بما يحصل بدون نظر وفكر في دليل فمن ههنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا أي حاصلا بمباشرة الأسباب بالاختيار وبعضهم ضروريا أي حاصلا بدون الاستدلال انتهى كلامه وفيه مخالفة صاحب المواقف وإن شئت التوضيح فارجع إلى ما حققه مولانا عصام الدين في حاشيته •

الكعبة بالفتح وسكون العين نزل صوفيه مقام وصلت را گویند كما وقع في بعض الرسائل و نزل سبعيه نبي عليه السلام را گویند •

المكعب بفتح العين المهمة المشددة في اصطلاح اهل المساحة هو جسم تعليمي يحيط به ستة مربعات وهو جسم يتوهم حدونه من حركة مربع قائم على طرف مربع آخر يساريه إلى أن يقوم على طرفه الآخر وهو في الحقيقة نوع من انواع الاسطوانة المضلعة القائمة وقد يطلق على ضلع المكعب أيضا مجازا وفي اصطلاح اهل الجبر والمقابلة هو الحاصل من ضرب الشئ في المال ويسمى بالمكعب أيضا أعلم أن اصطحاب الجبر والمقابلة يسمون العدد المجهول شيئا ومضروب ذلك العدد المجهول في نفسه مالا وحاصله في المال كعبا ومكعبا وحاصله في الجمع يسمى مال مال وحاصله في مال المال يسمى مال كعب وحاصله في مال

الكعب يسمى كعب كعب وقس على هذا والضابطة فيه انه يبدل كعب بمالين احدهما مضاف الى الآخر ثم يبدل احد مالين بكعب واحد ثم يبدل مال آخر ايضا ويضاف الكعب ثم يبدل كعب منهما بمالين ثم احد مالين بكعب ثم مال آخر ايضا بكعب وهكذا الى غير النهاية فعاشرة المراتب مال مال كعب الكعب وحادية عشرتها مال كعب كعب الكعب وثانية عشرتها كعب كعب كعب الكعب فظهر ان عدد المال لا يتجاوز اثنين و عدد الكعب يذهب الى غير النهاية و ان شئت التوضيح فارجع الى شرحنا على ضابط قواعد الحساب المسمى بموضح البراهدين •

الكعبة هم فرقة من المعتزلة اصحاب ابي القاسم بن محمد الكعبي كان من معتزلة بغداد وتلميذ الخياط قالوا فعل الرب واقع بغير ارادته ماذا قيل انه تعالى يريد لاماله اريد انه خالق لها و اذا قيل يريد لافعال غيره اريد انه آمر بها ولا يرى نفسه ولا غيره الا بمعنى انه يعلمه كما ذهب اليه الخياطية كذا في شرح المواقف •

الكوكب لغة ستاره وعرفه اهل الهيئة بانه جرم كروي مركوز في الفلك منير في الجملة واحترز بقيد المركوز عن كرة الارض فان نصف سطحها منير ابدًا كما في القمر وبقيد المنير عن التداوير والحوامل وقولهم في الجملة يعنى اعم من ان يكون الانارة بالعرض كما في القمر او بالذات كما في سائر الكواكب او اعم من ان يكون بعضه منيرا كالقمر او كله كغيره من الكواكب قالوا الكواكب كلها شفافة للون لها مضيئة بذواتها الا القمر فانه كمد في نفسه تظهر كمونته اعني قتمته القريبة من السواد عند الخسوف والقمر ليس منيرا بذاته بل نوره مستفاد من نور الشمس لاختلاف اشكاله النورية بحسب قرنه وبعده منها فليل هو على سبيل الانعكاس من غير ان يصير جوهر القمر مستنيرا كما في المرأة وقيل يستنير جوهره قال الامام الرازي و الاشبه هو الاخير ان على الوجه الاول لا يكون جميع اجزائه مستنيرا لكنه كذلك كما يظهر من اعتبار حاله عند الطلوع والغروب ومنهم من قال كسف بعض الكواكب لبعضها يدل على ان لها لونا وان كان ضعيفا لمعطارد صغرة و المزهرة بياض صاف و للمريخ حمرة و للمشتري بياض غير خالص و للزحل قتمة مع كدورة و للقمر كمودة ثم الكواكب على قسمين سيارة وهى سبع الشمس والقمر ويصميان بالنيريين ويقال للشمس نير اعظم و للقمر نير اصغر والزحل و المشتري و المريخ و الزهرة و عطارد وتسمى هذه خمسة متحيرة تحيرها في السير رجعة واحتقاة ونحوهما ويسمى الزحل و المشتري و المريخ بالعلوية والاولان اى الزحل و المشتري بالعلويين والاول اى الزحل بالناقب لان نوره يثقب سبع سموات الى ان يبلغ ابصارنا ويصمى الزهرة و عطارد بالسفليين وقد يسمى الزهرة و عطارد والقمر بالسفلية ايضا كما في شرح التذكرة للعلي البرجندي وثوابت وهى ماعدا هذه السبع سمي بها اما لثبات اوضاع بعضها مع بعض ومع منطقة البروج و اما لعدم احساس القدماء لحركاتها الخاصة البطيئة جدا وتسمى بالبيا بانية ايضا لانها تهتدى بها في الفلاة وهى البيا بان بالعجمية اعلم انهم رتبوا الكواكب الثوابت على سبع مراتب و سموها اقدارا متزايدة لكونها على تزايد هدى حتى كان ما في القدر

الاول مئة امثال ما في القدر السادس وجعلوا كل قدر على ثلث مراتب لنظم وكوخط واصغر فتكون المراتب ثمانية عشر لكل مرتبة تسمى قدرا كما تسمى شرا وعظما ايضا كما في شرح بيست يابد و ما دور السادس من المرصودة لم ينبتوه في مراتب الاعداد بل اكان كقطعة سحاب سموه سحابيا والامظلم ان في شمال ذنب الاعد جملته من الكواكب الصفرة المجتمع و يسميها العرب بالهابة وهي في الاميل الشعرات التي تكون على طرف ذنب اليربوع زعما منهم ابا راس ذنب الاسد فانه يخرج من الكواكب الصفرة التي على ذنب الاسد سطر مقوس من كواكب تتصل بالهابة فشبعت العرب هذا السطر بذنب الاسد والكواكب المجتمع بالشعرات التي تكون على طرف الذنب يسمونها بالسنبلة ومن كواكب الهابة ثلث كواكب مرصودة مظلمة عند بطليموس ومن القدر الخامس عند ابن الصوفي و يسمى الكواكب الهابة بالصغيرة ولم يعدها بطليموس في المرصودة ولذا قال المرصودة من الثوابت الف واثان وعسرون واما ابن الصوفي فاما رأى انها مرصودة ولم يرفي اخراجها من المرصودة رجها فال انها الف وخمسة وعشرون وهو الصواب • فائدة • في ظهور الكواكب وخفائها وجد حدود ظهور السيارات الستة وخفائها حيث يكون الارتفاع عند طلوع الشمس او غروبها للنزحل احد عشر جزوا وللمشتري عشرة اجزاء وللمريخ احد عشر جزوا ونصفا وللزهرة خمسة اجزاء و لعطارد عشرة اجزاء وحدود ظهور الثوابت القريبة من المنطقة وخفائها حيث يكون ارتفاعها عند وصول الشمس الى الامق لما في القدر الاول منها اثنا عشر جزوا ولما في الثاني بزيادة درجتين وهكذا حتى يكون لما في القدر السادس اثنان وعشرون جزوا ولما بعد منها عن المدفعة ينقص لكل عشرين درجة من العرض جزء واحد من الارتفاع •

كوكب الصبح در اصطلاح صوفيه اول چديکه ظاهر ميشود از تجليات الهي و کاه اطلاق کرده ميشود بر سالكي که متحقق شود بمظهريت نفس کلي کذا في اطائف اللغات هكذا يستفاد منها شرح المواصف و تصايف عبد العلي البرجندي •

المكلب سبق ذكره في لفظ السبعية في فصل العين من باب السين المهملة •

فصل الدال المهملة • الكماد بالكسر وتخفيف الميم عند الاطباء هو ان يوضع الزئبق على العضو بشرط ان تكون يابسة كما يوضع الملح المسخن او الخخالة المسخنة في القولنج وقيل ييسه ليمس بشرط بل قد يكون رطبا وجمعه كمادات كذا في سحر الجواهر والاقسرائي •

الكنود بالفتح وضم النون ناسبا و زميني که در گياه زيديد و در شريعت عبارات است از مشارک مرائض و واجبات الهي و در طريقت از تارک مضائل و در حقيقت كما يتست از کسی که او را کلام چيزي را که اراده نکرده است او را حق تعالى و اين هر دو معني از اين آيت متخذ است که ان الانسان الهيبه کنود کذا في لطائف اللغات •

فصل الراء المهملة • الكبر بالكسر يكون الموصوف به ذو دانستى خود است از ديگرى چنانكه صنعت كمتر گردانیدن خود است از ديگرى در محلي كه تسخير كوده شود دران محل واضاعت حقى شود وتواضع ميان اين هر دو است والتواضع محمود والصنعة مذمومة والكبر مذموم والعزة محمودة روى العوارف ولا يصل للمؤمن ان يذل نفسه فى الطبع على الخلق فالعزة معرفة الانسان بحقيقة نفسه و اكرامها ان لا يصنعها لاقسام عاجلة دنياوية كما ان الكبر جهل الانسان بنفسه وانزالها فوق منزلتها پس اگر تكبر بحق ميكنند عزت است و عزت محمود است و لذا قيل المتكبر ان تكبر بحق فهو محمود وهو تكبر الفقراء على الاغنياء استفزاز بالله مما في ايديهم وان تكبر بغير حق فهو مذموم • و تكبر الاغنياء على الفقراء ولهذا بمعنى گفته اند كه كبر آن است كه خود را از ديگرى بناحق و بى سزايى بزرگ و بلند داند و درين قول مخلص تمام است هكذا في مجمع السلوك *

الكبير لغة بمعنى بزرگ و عند اهل العربية يطاق على قسم من الاشتقاق و على قسم من الادعام وقد سبق • و عند اهل الجفر على قسم من الباب و على قسم من المخرج و قد مر ايضا •

الاكبر عند اهل العربية يطاق على قسم من الاشتقاق كما مر و عند المنطقيين يطلق على محمول المطلوب فى القياس الاقتراعى و قد سبق فى لفظ الحد فى فصل الدال من باب اتحاد المهملتين •

الكبرى بالضم مؤنث الاكبر و هو عند المنطقيين الفضية التي فيها الاكبر و عند اهل العربية يطلق على قسم من الجملة و على قسم من الفاعلة و قد سبق •

المكبر على صيغة اسم المفعول من باب التفعيل عند الصريين خلاف المصغر و قد سبق فى فصل الراء من باب الصاد المهملتين •

المكبرة عند اهل المذاطرة هى المدازة لاظهار الصواب و لا لازام الخصم و هى ضد المناظرة كذا فى الرشدية •

الكثرة بالفتح و يكون المثلثة ضد الوحدة و يجيى فى فصل الدال المهمة من باب الواو •

التكدر بالدال عند الاطباء هو رمد خفيف كما فى بحر الجواهر • و فى الانسراي هو تسفن و ترتب يمرض للعين فيشبه الرمد و هو ليس بمرم كالرمد بل هو شئ يشبهه فى اعراضه و يكون من اسباب خارجية كضربة او سحطة او غمس صخرة و مسخنة او برد مكثف و لا يلبث زمانا يعتد به •

التكبر بالراء هو ذكر القبيح مرة فصادا بعد اخرى و كذا التكرار كما يستفاد من المطول فى تعريف الفصاحة و فى الاتقان التكبر من انواع اطناب الريادة و هو ابلغ من التاكيد و هو من محاسن الفصاحة حقا لبعض من غلط و له فوائد صفاً التقرير و قد قيل الكلام اذا تكرر تقرر و منها التاكيد و منها زيادة التلذذ على ما ينفى التهمة ليكمل تلقى الكلام بالقبول و منه و قال الذى آمن يا قوم اتبعوني اهدكم سبيل الرشاد

يا قوم انما هذه السجدة الدنيا الآية فانه كرر فيه النداء لذلك ومنها اذا طال الكلام وخشي تنامي الاول
 اعيد ثانيا توطئة له وتجييدا لعهده ومنه قوله تعالى ولما جاءهم كتاب من عند الله الى قوله فلما جاءهم
 ما صرفوا الآية ومنها التعظيم والتهويل نحو السجدة ما السجدة واصحاب اليمين ما اصحاب اليمين فان قلت هذا
 للنوع احد اقسام التاكيد الصناعي فان منها التوكيد بتكرار اللفظ فلا يحسن هذه نوعا مستقلا قلت هو بحاصله
 ويفارقه ويزيد عليه وينقص عنه فصار اصلا براسه فانه قد يكون التاكيد تكرارا وقد لا يكون تكرارا وقد يكون
 التكرير غير تاكيد صراحة وان كان مفيدا للتاكيد محلى ومنه ما وقع فيه الفصل بين المكررين فان التاكيد
 لا يفصل بينه وبين موكده نحو اتقوا الله ولتنظر نفس ما قدمت لغد واتقوا الله فالآية من باب التكرير
 لا التاكيد الصناعي ومن التكرير نوع يسمى بالترديد وهو ما كان لتعدد المتعلق بان يكون المكرر ثانيا
 متعلقا بغير ما تعلق به الاول كقوله الله نور السموات الآية ومنه قوله ويل يومئذ المبكذبين لتعلق كلواحدة بما
 قبلها قال في عروس الامراح فان قلت اذا كان المراد بكل ما قبله فليس ذلك باطناب بل هي الفاظ بكل
 اريد به غير ما اريد بالآخر قلت اذا قلنا العبرة لعموم اللفظ فكلواحد اريد به ما اريد بالآخر ولكن كرر ليكون
 نصا فيما يليه وظاهرا في غيره فان قلت يلزم التاكيد قلت والامر كذلك ولا يرد عليه ان التاكيد لا يزيد
 على ثلثة لان ذلك في التاكيد الذي هو تابع اما ذكر الشيء في مقامات متعددة اكثر من ثلثة فلا يمنع
 ومن امثلة ما يظن تكرارا وليس منه فاذكروا الله عند المشعر الحرام واذكروه كما هذا كم ثم قال فاذا
 قضيت مناسكتكم فاذكروا الله كذاكم آباءكم اراشد ذكرا ثم قال واذكروا الله في ايام معدودات فان المراد بكل
 واحد من هذه الاذكار غير المراد بالآخر فالاول الذكر في المزدلفة عند الوقوف بقصر وقوله واذكروه كما
 هديتم اشارة الى تكرره ثانيا وثالثا ويحتمل ان يراد به طواف الافاضة منه بدليل تعقيده بقوله فاذا
 قضيت والذكر الثالث اشارة الى وصي جمرة العقبة والذكر الاخير لرمي ايام التشريق ومن ذلك تكرير
 الامثال الواقعة في القرآن كقوله وما يستوى الاممى والبصير والظلمات والنور والظلي ولا الضمير
 وما يستوى الاحياء والاموات وكذلك ضرب مثل المنافقين اول البقرة بالمستوفد نارا ثم ضربه بالصحاب
 الصليب ومن ذلك تكرير القصص الواقعة في القرآن كقصة آدم وموسى ونوح وغيرهم من الانبياء
 عليهم السلام وفي تكرير القصص فوائد منها ان في كل موضع زيادة شيق لم يذكر في الذي قبله او
 ابدال كلمة باخرى لكثرة هي عادة البلغاء ومنها ان في ابراز الكلام الواحد في فصول كثيرة واحاليل
 مختلفة ما لا يخفى من الفصاحة ومنها ان الدواعي لا تتوقف على نقلها لتوفرها على نقل الاحكام فلذا كررت
 القصص هي الاحكام ومنها انه تعالى انزل هذا القرآن وعجز القوم عن الاتيان بمثله ثم اوضح الامر
 في مجزئهم بان كرر ذكر القصة في مواضع لعلها بانهم عاجزون عن الاتيان بمثله باني نظم جامعا وباني
 عبارة عيروا ومنها انه لما تحدثهم قال فأتوا بصورة من مثله فلو ذكرت القصة في موضع واحد فقط لكان العربي

ايتونا لثتم بصورا من مثله فانزلها سبحانه في تعداد السور ندعا ليجتهد من كل وجه انتهى ما في الاتقان •
المكرر نزل مرنيان اسم حرفى است از حروف نهجى و آن راه مهمله است و نزل شعرا لفظ مكرر را
 گویند که در شعری بوجهی لطیف و طرزی نظیف آید مثاله • شعر • چه پرسی از من و حال من زار • دل
 انگارم دل انگارم دل انگار • رشید و طواط گفته مكرر شعر آن است که در يك بيت لفظی گوید و در بيت
 دیگر آن لفظ مكرر بیآرد مثاله • شعر •

روى تو صفحه صفحه هر صفحه آفتاب • موى تو حلقه حلقه هر حلقه از ظناب

زان صفحه صفحه صفحه گل شد ورق ورق • زان حلقه حلقه حلقه سنبل به پدج ر تاب

کذا في مجمع الصنائع و نزد محاسبین قسمی است از کسر •

الكسر بالفتح و سکون السین لغة فصل الجسم الصلب بمصادمة قوية من غیر نفوذ جسم فيه و يطلق
 ايضا على نوع من الحركة و عند الاطباء تفرق اتصال فی العظم بشرط ان يكون التفرق الى جرتين او اجزاء کنار
 و يسمى کاسرا ايضا لانه اذا كان التفرق الى اجزاء مغاير يسمى تفتتا متفتتا هكذا يستفاد من بحر الجواهر
 و الاقسائي و ذکر فی شرح القانونيچ انه يشترط ايضا ان يكون ذلك التفرق في عرض العظم اذ لو كان في
 الطول يسمى صدعا و صادعا و عند القراء الامالة المحضة و يجئ في فصل اللام من باب الميم و عند المحاسبين
 العدد الذي يكون اقل من واحد كالنصف و الثالث و يقابله الصحيح و هو اما منطلق و هو الكسر الذي يمكن
 ان ينطق به بغير الجرئة اي بغير الالفاظ الدالة على الجزء مفردا كن كالنصف و الثالث او مكررا كالثلثين
 او مضانا كنصف الثلث او معطوفا كالنصف و الثالث و اما اسم و هو ما لا يمكن التعبير عنه الا بجزء من
 كذا مفردا كن كجزء من احد عشر او مكررا كجزئين من احد عشر او مضادا كجزء من احد عشر من جزء من ثلثة
 عشر او معطوفا كجزء من احد عشر و جزء من ثلثة عشر و بالجملة فالکسر سواء كان منطلقا او اسم منحصر في المفرد
 و المكرر و المضاف و المعطوف لان العدد المنسوب اليه اما أن يعتبر بنسبة نفسه الى المنسوب اليه او بنسبة
 مجتمعة من نسب اقسامه اليه و الاول اما ان تعتبر نسبتته الى المنسوب اليه بلا ملاحظة و احطة و تسمى نسبة
 بسيطة و هي نسبة الكسر المفرد كالثلث او ملاحظة واسطة و تسمى نسبة مؤلفة و هي نسبة الكسر المضاف
 كذلك النصف و ليس المراد بالمضاف المضاف النحوي بل اسم منه و الثاني اي الذي يعتبر بنسبة
 مجتمعة من نسب اقسامه اما ان تكون نسب الاقسام متماثلة و هي نسبة الكسر المكرر المذكور كالثلثين او مختلفة
 اي غير متحدة و هي نسبة الكسر المعطوف كالنصف و الثالث هكذا في شرح خلاصة الحساب • و عند اهل
 الاوقاف عبارة ما بقي من قسمة اعداد ضلع واحد منه وبق على عدد بدوت ذلك الضلع و ذلك التقسيم يكون
 بعد نقصان العدد الطبعي من اعداد ضلع واحد كما تقرر عندهم مثلا مجموع اعداد ضلع واحد من المربع ٥٤
 فقصنا منه العدد الطبعي للمربع و هو ٣٤ يبقى ١١ قسمناه على عدد بدوت ضلع واحد من المربع و هو

اربعة اخرج من القسمة اثنان وبقي ثلاثة فالثلاثة كسره وعند الاصوليين واهل النظر هو ان توجد حكمه العلة بدون العلة ولا يوجد الحكم وحاصله وجود الحكمة المقصودة من الوصف مع عدم الحكم مثاله ان يقول الحنفي في المسافرين العامي بسفرو مسافر فيترخص لسفرو كثير العاصي فاذا قيل له و لم قلت ان السفر علة الترخص قال بالمذاهبية اما فيه من المشقة المقتضية للترخص لانه تخفيف وهو يقع للمرخص فيمترض عليه بصفة شاقة في الحضر كحمل الانقال ونحوه فقال البعض الكسر يبطل العلية والمختار انه لا يبطلها فان العلة في المثال المذكور هو السفر و لم يرد النقض عليه فوجب العمل به ببيان ذلك اي ان العلة هو السفر هو انه وان كان المقصود المشقة لكنها يعتبر ضبطها لاختلاف مراتبها بحسب الاشخاص والاحوال و ليس كل قدر منها يوجب الترخص والاسقطت العبادات وتعيين القدر منها الذي يوجب متعذر فضببط بوصف ظاهر منضبط هو السفر فجعل آثاره لها ولا معنى للعلية الا ذلك قالوا الحكمة هي المعتبرة قطعاً والوصف معتبر تبعاً لها فالنقض وارد على العلة لانها اذا وجدت الحكمة المعينة و لم يوجد الحكم دل ذلك على ان تلك الحكمة غير معتبرة فكذا الوصف المعتبر بتبعيتها فان المقصود اذا لم يعتبر فالوسيلة اجدر والجواب ان تدر الحكمة كالمشقة في مثالها يختلف ولا بد في ورود النقض من وجود حكمة في محل النقض مساوية لما يرد نقضه فان عدم اعتبار الاضعف لا يوجب عدم اعتبار الاقوى وذلك اي وجود الحكمة المساوية غير متيقن فلعله اي ما وجد في صورة النقض اقل حكمة او لعل التخلف لمعارض يجعل قدر الحكمة ناقصا عديم المساواة او باطلا بالكفاية فلذلك لم يعتبره الشارع وجود العلة في الاصل قطعي واذا ثبت ذلك وجب اعتبار العلة القطعية ولا يصح التخلف الظني معارضا له اذ الظن لا يعارض القطع فان قلت انا نفرض النقض في صورة يعلم قطعاً وجود قدر الحكمة او اكثر فيتعارض قطعياً اي وجود العلة قطعاً وانتقاضها تبعاً لانتقاص حكمتها المساوية او الزائدة قطعاً فيتهاطان فيبطل العلية قلت ان هذا المفروض بعيد التحقيق ولتحقق وجب ان يبطل العلية لكن لا في كل صورة بل في صورة لم يثبت حكم اخر اليق بتحصيل تلك الحكمة من ذلك الحكم وبالجمله والكسر على المختار انما يبطل العلية اذا علم وجود قدر الحكمة او اكثر ولم يثبت حكم اخر اليق بتحصيل تلك الحكمة منه وحينئذ هو اي الكسر كالنقض فجوابه كجوابه .

اعلم انه قال في المحصول الكسر في الحقيقة قدح في تمام العلة بعدم التأثير وفي جزئها بالنقض قال القاضي هو عدم تاثير احد الجزئين ونقض الآخر والاكثر على انه اسقاط وصف من اوصاف العلة المركبة من درجة الاعتبار ونقض الباقي فلم يفرقوا بينه وبين النقض المكسور وذلك لانهم قالوا اذا نقض العلة بترك بعض الصفات سمي نقضاً مكسوراً وهو بالحقيقة نقض بعض الصفات وانه بين المقض والكسر كانه قال الحكمة المعتبرة تحصل باعتبار هذا البعض وقد وجد في الكل و لم يوجد الحكم فيه فهو نقض لما ادعى علة باعتبار الحكمة وقد اختلف في انه يبطل العلية والمختار انه لا يبطل مثاله ان يقول اشافعي في من يبيع

الخائب انه مبيع مجهول الصفة عند العائد حال العقد في يصح بيعه فيقول المعتز هذا منقوض بما اذا تزوج امرأة لم يرها فانها مجهول الصفة عند العائد حال العقد و الحال انه صحيح فقد حذف قيد كونه مبيعا ونقض الباقي وهو كونه مجهول الصفة عند العائد حال العقد ودليل المذهب الاختيار ان العلة المجموع فلانقض عليه ان لا يلزم من عدم علية البعض عدم علية الكل هذا ان اقتصر على نقص البعض و اما اذا اضاف اليه الغاء الوصف المترك و كونه وصفا طرديا لا مدخل له في العلية بان يدين عدم تأثير كونه مبيعا و ان العلة كونه مجهول الصفة الى آخرة لانه مستقل بالمناصفة فحينئذ يكون وصف كونه مبيعا كاعدم فيصح النقض لوروده على ما يصلح علية و لا يكون مجرد ذكره رافعا للنقض خلافا لشرذمة لانه بمجرد ذكره لا يصير جزء من العلة اذا قام الدليل على انه ليس جزءا و يتعين الباني لصلوح العلية فتبطل بالنقض و يصير حاصله سوال ترديد و هو ان العلة اما المجموع او الباني وكلاهما باطل اما المجموع فبالغاء الملغى و اما الباقي فللنقض هكذا في المضدي و حاشيته للمحقق التفازاني في مبحث القياس *

التكسر عند الاطباء حالة يجد الانسان فيها اختلافا في البرد ونحسا في الجلد والعسل كذا في البحر الجواهر * **التكسير** كالتصريف عند المهندسين يستعمل بمعنى المساحة * وعند اهل الجفر هو نوع من البسط وقد سبق في فصل الطاء المهمة من باب الباء الموحدة و يطلق على التحريف ايضا وقد سبق في فصل الغاء من باب الحاء المهمة * و علم التكسير هو علم الجفر *

الكفر بالضم و سكون الغاء شرعا خلاف الايمان عند كل طائفة فعند الاشاعرة عدم تصديق الرسول في بعض ما علم مجيئه به من عند الله ضرورة قلت فساد الزنار و لبس الغيار بالاختيار لا يكون كافرا اذا كان مصدقا له في الكل و هو باطل اجماعا قلنا جعلنا الشيء الصادر بالاختيار علامة للتكذيب فحكمنا بكفره كامرا غير مصدق ولو علم انه شد الزنار لا تعظيم دين النصارى واعتقاد حقيقته لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله و من قال ان الايمان هو المعرفة بالله قال الكفر هو الجهل بالله و بطلانه ظاهر و من قال ان الايمان هو الطاعة قال الكفر هو المعصية فقالت الخوارج كل معصية كفر و قالت المعتزلة المعاصي ثلثة اقسام ان منها ما يدل على الجهل بالله و وحدته و ما لا يجوز عليه و الجهل برسالة رسوله كالفاء المصحف في الفاذورات و التلفظ بعلامات دالة على ذلك كسب الرموز والاستخفاف فهو كفر ومنها ما لا يدل على ذلك وهو فسمان فسم يخرج منه مرتكبه الى منزلة بدن المنزلتين بمعنى لا يحكم على صاحبها بالكفر ولا بالايمان و يعبر عن تلك المعاصي بالكبائر كقتل العمد وقسم لا يخرج منه مرتكبه اليها ككشف العورة والسفه و يسمى بالصغائر وعلى هذا نفس الحال في الطوائف الباقية * **التقسيم** * في شرح المقاصد ان الكافر ان اظهر الايمان فهو المنافق و ان اظهر كفره بعد الايمان فهو المرتد و ان قال بالشريك في الالهية فهو المشرك و ان تدوين ببعض الاديان والكتب المنسوخة فهو الكتابي و ان ذهب الى قدم الدهر واستناده الحوادث اليه فهو الدهري

وان كان لا يثبت الباري فهو المعطل وان كان مع اعترافه بنبوة النبي صلى الله عليه وآله وسلم ينطق بعقائد هي كفر بالاتفاق فهو الزنديق كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية الخبالي في بحث ان الله تعالى لا يفر ان يشرك به شيئا وفي شرح المواقف اعلم ان الانسان اما معترف بنبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم او لا والثاني اما معترف بالنبوة في الجملة كاليهود والنصارى والمجوس واما غير معترف بها اصلا وهو اما معترف بالقادر المختار وهم البراهمة او لا وهم الدهرية على اختلاف اصداهم ثم انكارهم لنبوته صلى الله عليه وآله وسلم اما من عذاب وعذابه مخلد اجماعا او عن اجتهاد بلا تقصير فالجاحظ والغربي على انه معذور وعذابه غير مخلد وهذا مخالف لاجماع من قبلهما فلا يعبا به والمعترف بنبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم اما مخطئ في اصل من الاصول الدينية وقد اختلف فيه جمهور المتكلمين والفقهاء على انه لا يكفر احد من اهل القبلة والمعتزلة الذين قبل ابي الحسين تجمعا وكفروا الاصحاب في امور فعارضة بعضها بالمثل فكفرهم في امور اخرى وقد كفر المجسمة مخالفوهم من الاشاعرة والمعتزلة وقال الاستاذ ابو اسحق اذا وجد مخالف يكفرنا فلنكن نكفرا والا فلا يكون مخطئا في الاصول الدينية وهو اما ان يكون اعتقاده من برهان وهو ناج باتفاق او عن تقاليد وقد اختلف فيه فالاكثرون على انه ناج لان النبي صلى الله عليه وآله وسلم حكم باسلام من لم يعلم منه ذلك وقيل بعدم نجاته انتهى كلامه * وكفر نرد صوفيه بمعنى ايمان حقيقي مآيد وكفر ظلمت نرد شان عالم تفرقه راگويند كما في بعض الرسائل ودر كشف اللغات ميگرند كفر در اصطلاح صوفيه پوشيدن كثرت است در وحدت كه تعينات وكثرات موجودات را در بحر احديت فاني هازد بلکه هستی خود را در ذات الهی محو سازد و ببقای حق تعالی باقي گشته عين وحدت شود ودر اصطلاح عبد الرزاق كاشي برين عبارت امتصار کرده كه كفر از مقتضيات اسمای جلالي است و نیز در كشف اللغات گفته كه كفر حقيقي عبارت از فنا است و نیز گفته كه كفر در اصطلاح صوفيه آرا گویند كه از مرتبه صفات و اسما و اعمال در نگذشته بود وحق تعالی را هستی و تعينات و كثرات می پوشد * شعر *

زری ذات بر افكن ذعاب اسما را * نهان باسم مكن چهره مسمارا *

الكفارة بالفتح وتشديد الفاء من الكفر وهو النغطية يعنى التي تنطى اثم الكذب وغيره وفي

اصطلاح اهل الشرع هو ما كفر به من صدقة ونحوها كذا في الترمذى شرح صحيح البخارى *

الكفور در اصلاح صوفيه همان كنود است كذا في لطائف اللغات *

فصل السمين المهملة • الكأس بالفتح وسكون الهمزة قدح با شراب وآوند شراب ودر اصطلاح

صوفيه روى محبوب مران دارند و گاه بمعني نيفض آيد كذا في لطائف اللغات *

الكابوس بالمرحدة عند الأطباء مرض يحس الإنسان عند دخوله في النوم خيالا ثقيلا يقع عليه و

• يعصره ويضيق نفسه فيقطع صوته وحرركته يسمى به لان البخارات الغليظة تجس جرم الدماغ ويحمي هذا

المرض بالكائنات والجائون واليدون •

الكبائس من السنة والشهر واليوم قد سبق ذكرها في فصل الواو من باب السين المهمة وهي

أي الكبائس جمع كبيسة •

التكليس باللام نزد اطبا آنست كه چيزی را در آتش نهند و بدرجه رسانند كه همچو آهك شود

كذا في بحر الجواهر •

فصل الغاء • الكفاءة بالفتح وتخفيف الذاء المثناة تطلق على اربعة معان على غلط القوام اعني

معوبة قبول الاشكال الغريبة وتركها أي كيدية تقتضي الصعوبة وعلى هذا التفسير فهي نفس اليبوسة وعلى

عدم قبول الانقسام الى اجزاء صغار جدا وعلى بطوئ التأثير من الملقى وعلى عدم الشفافية وهي على

هذه التفسير لا تكون من الملموسات كذا في شرح حكمة العين و يعلم من هذا معنى الكثيف ايضا ويجيء

ايضا في لفظ اللطافة في فصل الغاء من باب اللام •

التكاثف يطلق على معان منها الاندماج ومنها غلط القوام وقد سبق في لفظ القوم وفي لفظ التخلخل

ومنها انتقاص حجم الجسم من غير ان ينفصل عنه جزء فبقيد الانتقاص خرج التخلخل الحقيقي والذمو

والسن والزادة الصناعية والورم ان الجميع ازدياد وبقيد من غير ان ينفصل عنه جزء خرج الذبول والهزال

والنقصان الصناعي وفيه بحث لان رفع الورم عن الاجزاء الزائدة اما ان يكون بالانفصال جزء عنه اولا فعلى

الاول ينتقص حد الهزال وعلى الثاني حد التكاثف كذا ذكر العلمي في حاشية هداية الحكمة •

الكسوف بالسين المهمة كوفتن آفتاب وگرفتگی ماه را خسوف نامند فال الجوهري هو اجود الكلام

وقال ابن الاثير ان هذا هو الكثير المعروف في اللغة وان ما وقع في الحديث من كسوفهما وخسوفهما فللتغليب

وقيل بالكاف في الابتداء وبالحاء في الانتهاء وقيل بالكاف لذهاب جميع الضوء وبالحاء لذهاب بعضه وقيل

بالحاء لذهاب كل اللون والكاف لتغيره وقالت الفلاسفة الكسوف الذي هو من صفات الشمس هو استتار

وجهها المواجه للارض كلا او بعضا بسبب حيلولة القمر بينها وبين وجه الارض وهذا شامل للكسوف

الواقع فوق الارض وتحتها وللکسوف الكلي والجزئي بخلاف ما ذكره العلامة في التمهيد من انه عدم اضاءة

الشمس ما يلينا من كرة البخار في الوقت الذي من شأنها ان تضئ في تروسط القمر بينها وبين

البصر فانه لايشتمل الكسوف الجزئي الا ان يقيد الاضاءة بالكامل منها وكذا لايشتمل الكسوف الواقع تحت

الارض الا بتكلف والكسوف الذي هو من صفات القمر هو استتار وجه القمر المواجه للارض كلا او بعضا بسبب

حيلولة الارض بينه وبين الشمس ويسمى خسوفا ايضا فما ذكر العلامة من ان الخسوف عدم اضاءة القمر

ما يلينا من كرة البخار في الوقت الذي من شأنه ان يضئ في تروقوطه في ظل الارض ففيه ما مر وقد

يعتبر الكسوف بالنسبة الى الكواكب الاخرى ايضا فان بعض الكواكب يكسف بعضا كذا ذكر هيد العلمي

البرجندي في هاشية الجفیني •

الكشف بالفتح وسكون الشين المعجمة وقيل بالمهملة عند اهل العروض حذف حرف سابع متحرك و الجزء الذي فيه الكشف يسمى مكشونا كحذف التاء من مفعولات بضم التاء كذا في عنوان الشرف و في بعض الرسائل هو اسقاط آخر مفعولات انتهى و المال واحد * و في رسالة قطب الدين المرخسي الكشف حذف المتحرك الثاني من الوند المفروق انتهى و لا يخفى ان هذا يصدق على حذف عين ناع لا تن بخلاف التعريف الاول * و الكشف بالشين المعجمة عند اهل السلوك هو المكاشفة و مكشفه رفع حجاب را گویند که میان روح جسمانی است که ادراک آن بحواس ظاهر نتوان کرد و قد يطلق المكاشفة على المشاهدة ايضا على ما يجيء في لفظ الوصال في فصل اللام من باب الوار گفته اند که سالک چون بچند ارادت از طبیعت سفلی قدم بعلین حقیقت نهد باطن خویش را از ریاضت صاف گرداند هرائه دیده او کشاده گردد و بقدر آن رفع حجاب و صفای عقل معانی معقولات زیاده شود زاین را کشف نظری گویند باید که سالک ازین بگذرد و قدم پیشتر نهد و در طریق فلسفه و حکما نماند کار دل بیشتر کند تا بذور دل بیوند که آنرا کشف نوری گویند اینجا نیز سالک قدم پیشتر نهد تا مکاشفات سری پدید آید که آنرا کشف الهی گویند اسرار آریزش و حکمت وجود آنجا ظاهر گردد از اینجا نیز بگذرد تا مکشفه روحانی پدید آید که آنرا کشف روحانی گویند و نعیم و جحیم و رویت ملائکه و عوالم نامتناهی مکشوف شود ولایت دست مقام پدید آید باید که از اینجا نیز بگذرد تا مکاشفات خفی پدید آید تا بواسطه آن بعالم صفات خداوندی راه یابد و این را مکشفه صفاتی گویند درین حال اگر بصفت علمی مکشفه شود از جنس علم من لدنی پدید آید چنانچه خواجه خضر را علیه السلام و اگر بصفت مستمعی مکشفه شود استماع کلام و صفات پدید آید چنانکه مرمی را علیه السلام و اگر بصفت بصری مکشفه شود رویت و مشاهده پدید آید و اگر بصفت جلال مکشفه شود بقای حقیقی پدید آید و اگر بصفت وحدانیت شود وحدت پدید آید باقی صفات را هم برین فیاس کنند اما کشف ذاتی بس مرتبه بلند است عبارت و اشارت از این بیان قاهر است کذا في مجمع السلوك * و در کشف اللغات گوید مکشفه آنرا گویند که اشکارا شود ناسوت و ملکوت و جبروت و لهوت یعنی از نفس و دل و روح و سراقف حال شود *

الكف بالفتح وتشديد الفاء عند اهل العروض حذف الحرف السابع الساكن كحذف نون مغايلين فيبقى مغايل بضم اللام و الركن الذي فيه الكف يسمى مكفوما كما في عنوان الشرف و عروض سيفي و في بعض الرسائل العربية هو اسقاط السابع الساكن من السبب *

الكلف بفتح الكاف و اللام عند الاطباء هو تغيير لون الجلد الى السواد وحدوث آذار كمدة واكثره يكون في الوجه الفرق بيذه و بين البهق الاحود ان الكلف يكون ملبسا بخلاف البهق فان فيه خشونة كذا في بحر الجواهر *

التكليف كالنصرف عند جمهور الاصوليين هو الزام فعل فيه مشقة وكافة من قولهم كلفتك عظيما اي حملتك على ما فيه كلفة ومشقة فعلى هذا المندوب والمكروه والمباح ليس من الاحكام التكليفية ان الزام في كل منها • وعند البعض ايجاب اعتقاد كون الفعل حكما من الاحكام الشرعية فعلى هذا المندوب والمكروه والمباح من الاحكام التكليفية فان المندوب يجب اعتقاد كونه مندوبا وكذا المكروه والمباح يجب اعتقاد كونه مكروها او مباحا والواجب والحرام من الاحكام التكليفية على كلا التفسيرين هكذا يستفاد من المضدي وحواشيه وغيرها في بيان انواع الحكم وفي فتح المبين شرح الاربعين في الخطبة والمكلف هو العاقل البالغ من الانس وكذا من الجن بالنسبة لنبيينا عليه الصلوة والسلام اذ هو مرسل اليهم اجماعا خلافا لمن وهم فيه كما بينه السبكي في فتاواه واما بقبة الرسل فلم يرسل احد منهم اليهم وكذا من الملائكة بالنسبة لنبيينا عليه الصلوة والسلام لانه مرسل اليهم كما هو مذهب جماعة من ائمتنا المحققين بل اخذ بعض المحققين من ائمتنا بعمومه حتى للجمانات بان ركب فيهم عقل حتى آمنت به واما غير نبيينا عليه الصلوة والسلام فغير مرسل اليهم قطعا ثم تكليف الملائكة من اصلا مختلف فيه قلت الحق تكليفهم بالطاعات العملية قال تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤسرون بخلاف نحو الايمان لانه ضروري فيهم فالتكليف به تحصيل الحاصل وهو محال والتكليف الزام ما فيه كلفة ومشقة وهو الواجب والحرام دون المندوب والمكروه ان لا تكليف فيهما حقيقة انتهى كلامه •

المكافئة بالانون عند اهل العرض هي ان يثبت احد الطرفين او كلاهما من الجزء او يذهب احدهما او كلاهما كذا في عنوان الشرف •

الكيف بالفتح وسكون المثناة التختانية عند الحكماء من انواع العرض رسمه القدماء بانه هيئة قارة لا تقتضي قسمة ولا نسبة لذاته والهيئة بمعنى العرض والمراد بالقارة الدائبة في المحل فخرج بقولهم هيئة قارة الحركة والزمان والفعل والانفعال بقولهم لا تقتضي قسمة الكم وبقولهم ولا نسبة بانفي الاعراض النسبية وقولهم لذاته ليدخل فيه الكيفيات المقترضة للقسمة او النسبة بواسطة اقتضاء محلها لذلك كقياس السطح وفيه ضعف لان في كل من قيدي الهيئة والقارة من الخفاء وان طرد الرسم منقوض بالنقطة والوحدة اللهم الا ان يقال انهما عدميان فلا يندرجان في العرض الذي هو من اقسام الموجود نعم من يجعلها من الموجودات يذكر قيد عدم اقتضاء الاقسمة احترازا عنهما لان الزمان خارج بقيد عدم اقتضاء القسمة لانه نوع من الكم المقتضي للقسمة وكذا الحركة خارجة بقيد عدم اقتضاء النسبة ان جعلت من الاين وان جعلت من الكيف فلا وجه لخراجها وكذا الفعل والانفعال خارجان بقيد عدم اقتضاء النسبة فذكر قيد القارة مستغنى عنه فالمختار ما رسم به المتأخرون وهو انه عرض لا يقتضي القسمة والاقسمة في محله اقتضاء اوبا اي بالذات من غير واسطة ولا يكون معناه معقولا بالقياس الى الغير نقولنا عرض بمنزلة جنس وقولنا لا يقتضي القسمة يخرج الكم وقولنا الاقسمة يخرج الوحدة والنقطة على القول بانهما من الاعراض واما عند من يجعلهما

من الأمور الاعتبارية فلا حاجة الى هذا القيد لعدم دخولها في العرض وقولنا اقتضاء اوليا لكلا يخرج ما يقتضي القسمة او اللقسمة باعتبار عارضه او معروضه وقيل لكلا يخرج العلم بالمركب والبسيط فان الاول يقتضي القسمة والثاني اللقسمة لكن لا اقتضاء اوليا بل بواجبة اقتضاء متعلقه والظاهر ان العلم المتعلق بالمركب او البسيط يخرج بقيد في محله وكذا العلمان المنقسمان باعتبار ماضييهما والبياض المنقسم باعتبار انقسام محله فانه لا يقتضي انقسام محله بل يقتضي انقسام محله انقسامه والوحدة والنقطة لا يخرج شي من التعريف لانهما لا يقتضيان اللقسمة في محلهما اللهم الا ان يقال المراد انه لا يقتضي القسمة حال كونه في محله وعلى هذا فلا حاجة الى قيد في محله فانه قيد لا طائل تحته حينئذ وقيل قولنا اقتضاء اوليا في التحقيق متعلق باقتضاء اللقسمة ليندرج الكيفيات التي اقتضت اللقسمة بالواسطة والقول بتعاقبه بالاقتضاء مطلقا وجعل فائدته في اقتضاء القسمة الاحتراز عن خروج الكيفيات المنقسمة بسبب حلولها في الكميات او في محالها كما سبق توهم ان لا اقتضاء هناك املا فلا حاجة الى التقييد قطعا كما سبقت الاشارة اليه ايضا وقيل الصواب ان يقال بدل لا يقتضي لا يقبل فان الكيف كاللون مثلا لا يقتضي القسمة املا لا بالذات ولا بالواسطة نعم يقبلها بواسطة الكم و اين القبول من الاقتضاء فانه ليس عين الاقتضاء ولا مستلزمه فلا حاجة الى قيد اقتضاء اوليا وايضا يخرج عن التعريف حينئذ الكم لانه لا يقتضي القسمة ايضا وان كان يقبلها فتدبر اهل ان ادخال العلم في الكيف انما يصح على مذهب القائلين بالشبح والمثال واما عند القائلين بان الحاصل في العقل هو ماهيات الاشياء لا الاشباح والصور فلا يصح قولنا لا يكون معناه معقولا الى آخره يخرج الاعراض النسبية فانها معقولة بالقياس الى غيرها كما يجيء في لفظ الذهبة وذكر بعضهم موضع هذا القيد قوله ولا يتوقف تصوره على تصور غيره والمراد عدم توقف تصور العرض بخصوصه واحتراز به عن الاعراض النسبية فان تصوراتها بخصوصياتها تتوقف على ما يتوقف عليه النسبة ولا يرد خروج العلم والقدرة والشهوة والغضب ونظائرها من الكيف فانها لا تصور بدون متعلقاتها لان ذلك ليس بتوقف بل هو استلزام واستمقاب وكذا لا يرد خروج الكيفيات المختصة بالكميات كالاستقامة والانحاء لذلك وكذا لا يرد خروج الكيفيات المركبة لان تصوراتها بخصوصها لا تتوقف على تصورات اجزائها ولا يرد خروج الكيفيات المكتسبة بالحد وغيره كما توهم لان اشخاص الكيف لا تكون نظرية هذا خلاصة ما في الاطول في تعريف فصاحة المتكلم لكن بقي ان يخرج الاعراض النسبية من التعريف اما يتم على المذهب الغير المشهور وهو ان النسبة ذاتية لتلك الاعراض اما على المذهب المشهور وهو ان النسبة لازمة لتلك الاعراض لا ذاتية لها فلا يتم اذ يقال حينئذ تصور تلك الاعراض بعنازم تصور غيرها ولا يتوقف عليه صرح بذلك الفاضل السجستاني في حاشية المطول ثم قال صاحب الاطول لا يخفى انه كما يحتاج اقتضاء القسمة والقسمة الى التقييد بالولي يحتاج عدم توقف التصور على تصور الغير بالتقييد

بالتقيّد الأولي أيضا لأنه قد يعرض الكيف الذنبية فيتوقف باعتبارها على الغير • **التقسيم** • اتسامه أربعة بالاستقراء الكيفيات المحسوسة سواء كانت انفعالات أو انفعاليات كما سبق في لفظ المحسوسات والكيفيات المختصة بالكيفيات أي العارضة للكلمة أما وحدها فمتمنصل كالزوجية والفردية والمتمنصل كالثنائية والتربيع وأما مع غيرها كالحلقة فانها مجموع شكل وهو عارض للكلمة مع اعتبار لون والكيفيات الاستعدادية وقد مر ذكرها في فصل الدال من باب العين المهملتين والكيفيات النفسانية وهي المختصة بذوات الانفس من الاجسام العنصرية فقليل المراد الانفس الحيوانية ومعنى الاختصاص بها ان تلك الكيفيات توجد في الحيوان دون النبات والجماد ولا يرد ان بعضها كالحيوة والعلم والقدرة والارادة ثابتة للواجب والمجردات فلا تكون مختصة بها على ان القائل بنبوتها للواجب والمجردات لم يجعلها مندرجة في جنس الكيف ولا في الاعراض • وقيل المراد ما يتناول النفوس الحيوانية والنباتية ايضا فان الصحة والمرض من هذه الكيفيات يوجدان في النبات بحسب قوة التغذية والتنمية ثم اعلم ان الكيفيات النفسانية ان كانت راسخة في موضوعها أي مستحكمة فيه بحيث لاتزول عنه اصلا او يعسر زوالها سميت ملكة وان لم تكن راسخة فيه سميت حالا لقبوله التغيير والزوال بسهولة والاختلاف بينهما بعارض مفارق لا يفصل فان الحال بعينها تصير ملكة بالتدريج فان الكتابة مثلا في ابتداء حصولها تكون حالا و اذا ثبتت زمانا واستحكمت صارت بعينها ملكة كما ان الشخص الواحد كان صبيا ثم يصير رجلا قالوا فكل ملكة فانها قبل استحكامها كانت حالا وليس كل حال يصير ملكة وانت تعلم ان الكيفية النفسانية قد تتوارد افراد منها على موضوعها بان يزول عنه فرد ويعقبه فرد آخر فيتفاوت بذلك حال الموضوع في تمكن الكيفية فيه حتى ينتهي الامر الى فرد اذا حصل فيه كان متمكنا راسخا فهذا الفرد ملكة لم يكن حالا بشخصه بل بنوعه كذا في شرح المواقف •

فصل اللام * الكبل

قطب الدين السرخسي •

المتكاسلية ماخوذ من الكسل بالسين المهملة وآن فرقة يست از متصونة مبطله ايشان از مردم طعام خواهند و خورند و از زندگاني بهمين فراغت شكم اكتفا كنند و اين را توكل نامند و كسب نكنند و از صدقات خورند و از حكام كه غالب اموال ايشان حرامست فياز و هديه گيرند و از طعام حرام و مشتبه اجتناب نكنند و بتاويل و عذر آنرا حلال گویند و با وجود اين دعوى زهد و تقوى و شيخى نه ايند و اين همه خلاف مسلمانى است كذا في توضيح المذاهب •

الكفالة بالفتح وتخفيف الفاء لغة الضم وقيل الضمان مصدر كفل و يعدى الى المفعول الثاني بالياء فالمكفول به الدين ثم يعدى بعن للمدين وكلاهما أى المكفول به و المكفول عنه للمدينون في الكفالة بالنفس كما قال العلامة النسفي وقيل لا يطلق عليه إلا المكفول به وبالإلام للدائن ويقال له الطالب و

يقال للرجل والمرأة كلاهما كفيل كذا في جامع الرموز وفي التاج المكفول في الفقه اذا وصل بمن فهو الذي عليه الدين اى المديون واذا وصل باللام فهو الذي له الدين اى الدائن واذا وصل بالباء فهو الدين والكفيل هو الذي ثبت عليه الدين و في الشرع هى ضم ذمة الى ذمة لا في الدين هذا عند الحنفية وقال الشافعي رح هى ضم ذمة الى ذمة في الدين اذ المطالبة لا يتصور بدون ثبوت الدين واذا صح هبة الدين للكفيل مع انه لم تصح هبة الدين لغير من عليه الدين وقال مالك رح ان الاصيل يبرأ بالكفالة كالحالة والاول اصح لان جعل الدين الواحد دينين قلب الحقيقة فلا يصار اليه الا عند الضرورة كما في هبة الدين للكفيل ولا ضرورة ههنا ومطالبة الدين ليستدعى الدين على المطالب عند كيف والوكيل بالشراء مطالب مع ان الثمن في ذمة الموكل ثم المراد بالمطالبة اعم من المطالبة بالدين كما في الكفالة بالمال او باحضار المكفول عنه كما في الكفالة بالنفس فلا يرد ما قيل من ان الحد لا يصدق على الكفالة بالنفس ثم انه لا يخفى انه تعريف بالحكم فالاولى عقد يوجب ضم ذمة الخ * ثم الكفالة ثلثة اقسام كفالة بالنفس اى بنفس الاصيل فهى ضمان للاصيل وبالمال وبتسليم المال واهل الكفالة من هو اهل التبوع بان كان حراً مكلفاً لا تصح من العبد والصبي والكف عن الكفالة اولى اذ الاكثر ان يكون اوله ملامة و اوسطه ندامة و آخره غرامة هكذا يستفاد من شرح مختصر الوقاية *

الكل بالضم والتشديد عند المنطقيين وغيرهم يطلق بالاشتراك على ثلثة مفهومات الكلي اى ما لا يمتنع نفس تصوره من وقوع الشركة والكل من حيث هو كل اى الكل المجموعى وكل واحد واحد اى الكل الانفرادى والفرق بين هذه المفهومات من وجهين الاول ان الكل المجموعى ينقسم الى كل واحد واحد والكلي ينقسم اليه الا ان الانقسام الكل المجموعى انقسام الشدى الى اجزائه وانقسام الكلي انقسامه الى جزئياته والثاني انه يصدق على كل واحد منها ما لا يصدق على الآخرين فانه يصدق على الجدم الكلى انه لا يخلو عن احد الكليات الخمس وعلى كل واحد اى شخص وعلى الكل من حيث هو كل انه يتمكن من حمل الف عليه بان يقال كل الانسان الف ولا يصدق على الآخرين ثم المعتبر عندهم فى القياسات والعلوم هو المعنى الثالث اى الكل الانفرادى وان كان المعنيين الاولين مستعملين ايضا لانه لو كان المعتبر احد المعنيين الاولين لم ينتج الشكل الاول فانك اذا قلت كل الانسان حيوان وكل الحيوان الفوف لم يلزم ان يكون كل الانسان الفوفاً وكذا اذا قلت الانسان حيوان والحيوان جنس لا يلزم النتيجة كذا في شرح المطالع في تحقيق المحصورات * أعلم ان لفظ كل لا يرد فى التعريف اذ التعريف انما هو للحقيقة الا ان يرد به التسهيل على فهم المبتدئ لئلا يتوهم التخصيص بفرد دون فرد كما مر في لفظ الرسوب وكل در اصطلاح صوفيه واحد مطلق را گویند که کل اسم حق تعالی است باعتبار حضرت واحدیت و الهییت و جامع مجموع اسم است كذا في لطائف اللغات وباين معني گفته اند احد بالذات وكل بالسماء كذا في كشف اللغات *

الكلي عند المنطقيين يطلق بالاشتراك على معان الاول الكلي الحقيقي وهو المفهوم الذي لا يمنع

نفس تصوره من وقوع شركة كثيرين فيه ويقابله الجزئي الحقيقي تقابل العدم والملكة وهو المفهوم الذي يمنع نفس تصوره من وقوع شركة كثيرين فيه و لوضوح تعريف الجزئي لان مفهومه وجودي مستأنز التصور مفهوم الكلي فنقول قولهم يمنع نفس تصوره اي يمنع من حيث انه متصور فلا يرد ما يقال انا لانسلم ان المانع للعقل من وقوع الشركة نفس تصور المفهوم بل المفهوم نفسه بشرط تصوره وحصوله عنده لان المانع ما هو في نظره و هو المعلوم دور العلم و انما يدخل العام في نظره اذا التفت اليه كيف وان الجزئي بمجرد تصوره لا يمنع وقوع الشركة سواء التفت في تصوره اولا فدخل الجزئيات باسرها في تعريف الكلي و حاصل الرد ان المراد هذا لكن اسند المنع الى التصور مجازا اسناد الفعل الى الشرط ومعنى تصور المفهوم حصول المفهوم نفسه لا صورته فلا يرد ان التصور حصول صورة الشيء في العقل فصار معنى تصور المفهوم حصول صورة المفهوم فيلزم ان يكون للمفهوم مفهوم و قد يقال ان مفهوم المفهوم عينه كوجود الوجود و التقييد بالتصور يفيد قطع النظر عن الخارج و التقييد بالنفس يفيد قطع النظر عن البرهان فلم ينف احدهما عن الآخر فيجب التقييد بهما لكلا ينتقص التعريفان طردا وعكسا ان لو لم يعتبر في تعريفهما التصور لصارت الكليات الفرضية التي يمتنع صدقها على شئ من الاشياء بالنظر الى الخارج لا بالنظر الى مجرد تصورها مثل الاشياء و الا وجود جزئية و لو لم يعتبر النفس فيهما لدخل واجب الوجود في الجزئي لامتناع الشركة فيه بحسب الخارج بالبرهان ومعنى شركة كثيرين فيه مطابقتها لها ومعنى المطابقة لكثيرين انه لا يحصل من تعقل كل واحد منها اثر منجدي فانا اذا رأينا زيدا و جردناه عن مشخصاته حصل منه في اذهاننا الصورة الانسانية المعرأة عن اللواحق فاذا رأينا بعد ذلك خالدا و جردناه لم يحصل منه صورة اخرى في العقل و لو انكس الامر في الرؤية كان حصول تلك الصورة من خالد دون زيد و استوضح ما اشرنا اليه من خواتم منتقشة انتقاشا واحدا فانك اذا ضربت واحدا منها على الشمع انتقش بذلك النقش و لا ينتقش بعد ذاك ينقش آخر اذا ضربت عليه الخواتم الاخر و لو سبق ضرب المتأخر اكان الحاصل منه ايضا ذلك النقش بعينه فمستتبته الى تلك الخواتم نسبة الكلي الى جزئياته فان قيل الصورة الحاصلة من زيد في ذهن واحد من الطائفة الذين تصورة مطابقة لباقي الصور الحاصلة في اذهان غير ضرورة ان الاشياء المطابقة لشئ واحد متطابقة فيلزم ان تكون تلك الصورة كلية فالت الكلية مطابقة الحاصل في العقل لكثيرين هو ظل لها و مقتضى ارتباطها فان الصور الادراكية تكون اظلالا اما للامور الخارجية او لصور اخرى ذهنية و من الجبى ان الصورة الكاملة في اذهان تلك الطائفة ليس بعضها فرعا لبعضها بل كلها اظلال لامر واحد خارجي هرزدنان قيل الصورة العقلية مرتبمة في نفس شخصية و مشخصة بخصائص ذهنية فكيف تكون كلية فالت المصورة معنيين الاول كيفية تحصل في العقل هي آلة و مرآة لمشاهدة ذي الصورة و الثاني المعلوم التمييز بواحدة تلك الصورة في الذهن و لا شك ان الصورة بالمعنى الاول صورة شخصية في نفس شخصية و الكلية

ليست عارضة لها بل للصورة الحاصلة بالمعنى الثاني فان الكلية لاتعرض لصورة الحيوان التي هي عرض حال في العقل بل للحيوان المتميز بتلك الصورة وكما ان الصورة الحائلة مطابقة لامور كثيرة كذلك الماهية المتميزة بهامطابقة لتلك الامور ومن لوازم هذه المطابقة ان الصورة اذا وجدت في الخارج وتخصصت بتشخص فرد من افرادها كانت عينه و اذا وجد فرد منها في الذهن وتجرد عن مشخصاته كانت عين الصورة اعنى الماهية وليس هذا الكلام ثابتا للصورة الحائلة في القوة العاقلة لانها موجودة في الخارج و عرض و العرض يستحيل ان يكون عين الافراد الجوهرية و اختلاف الموازم يدل على اختلاف الملزومات فالمعنيين للصورة مختلفان بالماهية هذا الجواب عند من يقول بان المرتسم في العقل صور الاشياء و اشباحها المخالفة في الحقيقة لماهياتها و اما عند من يقول بان المرتسم فيها ماهياتها فجوابه ان الصورة الحاصلة في العقل اذا اخذت معرفة عن التخصصات العارضة بسبب حلولها في نفس شخصية كانت مطابقة للكثيرين بحيث لو وجدت في الخارج كانت عين الافراد و اذا حصلت الافراد في الذهن كانت عينها على الوجه الذي صورناه فان قلت التصور حصول صورة الشئ في العقل و الصورة العقلية كلية فاستعمال التصور في حد الجزئي غير مستقيم و ايضا المقسم اعنى المفهوم الذي هو ما حصل في العقل لا يتناول الجزئي قلت لانسلم ان الصورة العقاية كاية فان ما يحصل في النفس قد يكون بآلة و واسطة و هي الجزئيات و قد لا يكون بآلة و هي الكليات و المدرك لبس الا النفس الا انه قد يكون ادراكه بواسطة و ذاك لا ينافي حصول الصورة المدركة في النفس و هذا عند من يقول بان صور الجزئيات الجسمانية مرتسمة في النفس الناطقة ايضا و اما عند من يقول بانها مرتسمة في آلاتها من الحواس فالجواب عنه ان يقال ان التصور هو حصول صورة الشئ عند العقل لا في العقل و كذا المفهوم ما حصل عنده لا فيه فان كان كليا فصورته في العقل و ان كان جزئيا فصورته في آله * فائدة * المعتبر في الكلي امكان فرض صدقه على كثيرين سواء كان صادقا او لم يكن و سواء فرض العقل صدقه او لم يفرض قط لا يقال فلنفرض الجزئي صادقا على اشياء كما نفرض صدق الاشئع عليها لانا نقول فرض صدق الاشئع فرض ممتنع بالاضافة بالفرض ممكن و المقروض ممتنع و فرض الجزئي فرض ممتنع بالوصفة بالفرض ايضا ممتنع كالمفروض و الثاني الكلي الاضافي و هو ما اندرج تحته شئ آخر في نفس الامر و هو اخص من الكلي الحقيقي بدرجتين الاولى ان الكلي الحقيقي قد لا يمكن اندراج شئ تحته كما في الكليات الفرضية ولا يتصور ذاك في الاضافي و الثانية ان الكلي الحقيقي ربما يمكن اندراج شئ تحته و لم يندرج بالفعل لا هذا و لا خارجا و لا بد في الاضافي من الاندراج بالفعل و يقابله تقابل التضاييف الجزئي الاضافي فعلى هذا الجزئي الاضافي ما اندرج بالفعل تحت شئ ولو قلنا الجزئي الاضافي ما يمكن اندراجه تحت شئ كان الكلي الاضافي ما يمكن اندراج شئ تحته و يكون ايضا اخص من الكلي الحقيقي لكن بدرجة واحدة و هي الدرجة الاولى و لا يصح ان يقال الجزئي الاضافي ما يمكن فرض اندراجه تحت شئ

آخر حتى يلزم ان يكون الكلي الاضافي ما يمكن فرض اندراج شئيه آخر تحته فيرجع الى معنى الحقيقي لانه لا يقال للفرض انه جزئي اُضافي للانسان مع امكان فرض الاندراج • وقيل الكلي ليس له الا مفهوم واحد وهو الحقيقي والجزئي له مفهومان والحق هو الاول ثم اعلم ان البعض شرط في الجزئي الاضافي تحت اعم عموما من وجه مطلقا فاندراجها تحت اعم من وجه لا يسمى جزئيا اضافيا وبعضهم اطلق اعم وقال سواء كان اعم مطلقا او من وجه وكان المذهب الاول هو الحق * فائدة * النسبة بين الجزئي الحقيقي والكلي حقيقيا كان او اضافيا مبادئة كلية وهو ظاهر وبين الجزئي الحقيقي والجزئي الاضافي ان الاضافي اعم مطلقا من الحقيقي لصدقهما على زيد وصدق الاضافي فقط على كلي مندرج تحت كلي آخر كالحيوان بالنسبة الى الجسم وبين الكلي الحقيقي والكلي الاضافي على عكس هذا اي الحقيقي اعم من الاضافي وبين الكلي حقيقيا كان او اضافيا وبين الجزئي الاضافي ان الجزئي الاضافي اعم من الكليين من وجه لصدقهما في الانسان وصدق الجزئي الاضافي درنهما في زيد وبالعكس في الجنس العالي والذات اللفظ الدال على المفهوم الكلي فان الكلي والجزئي كما يطلقان على المفهوم فيقال المفهوم اما كلي او جزئي كذلك يطلقان على اللفظ الدال على المفهوم الكلي والجزئي بالتبعية والعرض تسمية الدال باسم المتداول * التقسيم * المكلي تقسيمات الاول الكلي الحقيقي اما ان يكون ممتنع الوجود في الخارج او ممكن الوجود والاول كشرىك الباربي والثاني اما ان لا يوجد منه شئ في الخارج او يوجد والاول كالعنقاء والثاني اما يكون الموجود منه واحدا او كثيرا والاول اما ان يكون غير ممتنع كواجب الوجود او ممكنا كالشمس عدد من يتجاوز وجود شمس اخرى والثاني اما ان يكون متناهيا كالكوكب السبعة او غير متناه كالنفوس الماطفة والمعتبر في حمل الكلي على جزئياته حمل المواطة الثاني الكلي اما جنس او نوع او فصل او خاصية او عرض عام وبيان كل منها في موضعه الثالث الكلي اما طبيعي او منطقي او عقلي فان مفهوم الحيوان مثلا غير كونه كليا والا فالفئة نفس المنتسب وغير المركب منهنما والاول هو الطبيعي والثاني المنطقي والثالث العقلي بيان ذلك ان مفهوم الحيوان مثلا هو الجوهر القابل للابعد الثلاثة الدامي الحساس المتحرك بالارادة معنى في نفسه ومفهوم الكلي المعنى بالكلي المنطقي وهو ما لا يمنع تصوره عن فرض الشركة فيه من غير اشارة الى شئ مخصوص معنى آخر بالضرورة وليس جزءا من المعنى الاول لامكان تعقله بالكنه مع الذهول عن الثاني ولا لازما له من حيث هو هو والا امتنع اتصافه بكونه جزئيا حقيقيا وكذا مفهوم الجزئي مفهوم خارج عن مفهوم الحيوان وغير لازم من حيث ذاته والا لم يوجد منه الاشخاص ثم ان معنى الحيوان لا يتصف في الخارج بانه كلي اي مشترك حتى يكون ذاتا واحدة بالحقيقة في الخارج موجودة في كثيرين لانه يلزم حينئذ اتصاف الامر الواحد الحقيقي بامراف متضادة ولا يتصف ايضا في الذهن بالكلية المفسرة بالشركة لان المرتسم في نفس شخصية يمتنع ان يكون هو بعينه مشتركا بين امور متعددة نعم الطبيعة الحيوانية اذا حصلت

في الدهن مرض لها نسبة واحدة متشابهة الى امور كثيرة بها يحملها العقل علي واحد واحد منها فهذا العارض هو الكلية ونسبة الحيوان اليه نسبة الثوب الى الابيض فكما ان الثوب له معنى و الابيض له معنى آخر فكذلك الحيوان كما عرفت فالمفهوم الذي يصدق عليه مفهوم الكلبي حتمي كايما طبيعيا لانه طبيعة ما من الطبايع ومفهوم الكلبي العارض له يسمى كليا منطقيا لان المنطقي انما يبحث عنه و المجموع المركب من المعروف والعارض يسمى كليا عقليا لعدم تحققه الا في الدهن و العقل و انما قلنا الحيوان مثلا لان هذه الاعتبارات الثلاثة لا تختص بالحيوان بل تعم سائر الطبايع ومفاهيم الكليات الخمس فنقول مفهوم الكلبي من حيث هو كلي طبيعي والكلبي العارض للمحمول عليه منطقي و المجموع المركب منهما عقلي و على هذا نفس الجنس الطبيعي و المنطقي و العقلي و النوع الطبيعي و المنطقي و العقلي الى غير ذلك و ههنا بحث وهو ان الحيوان من حيث هو لو كان كليا طبيعيا لكان كليته بطبيعة فيلزم كون الاشخاص كليات وايضا الكلبي الطبيعي ان اريد به طبيعة من الطبايع فلا امتياز بين الطبيعيات وان اريد به الطبيعة من حيث انها معروضة للكلية فلا يكون الحيوان من حيث هو كليا طبيعيا بل لابد من قيد العررض فالكلبي الطبيعي هو الحيوان لا باعتبار الطبيعة بل من حيث اذا حصل في العقل صالح لان يكون مقولا على كثيرين وقد نص عليه الشيخ في الشفاء والفرق حينئذ بين الطبيعي و العقلي ان هذا العارض في العقلي معتبر بحسب الجزئية وفي الطبيعي بحسب العررض والتحقق انا اذا قلنا الحيوان مثلا كلي ان يكون هناك اربع مفاهيم طبيعة الحيوان من حيث هي هي ومفهوم الكلبي و الحيوان من حيث انه يعرض له الكلية و المجموع المركب منهما فالحيوان من حيث هو ليس باحد الكليات وهو الذي يعطى ما تحته حده واسمه * اعلم ان الكلبي المنطقي من المعقولات الثانية ومن ثم لم يذهب احد الى وجوده في الخارج و اذا لم يكن المنطقي موجودا لم يكن العقلي موجودا بقي الطبيعي اختلف فيه فذهب المحققين ومنهم الشيخ انه موجود في الخارج بعين وجود الافراد فالوجود واحد بالذات والموجود اثنان وهو عارض لهما من حيث الوحدة ومن ذهب الى عدمية التعيين قال بمجموعيته ايضا وهو الحق و ذهب شذمة من المتكلمين والمتفلسفين الى ان الموجود هو الهوية البسيطة والكليات منتزعات عقلية كما في الصلح ثم الكلبي الطبيعي الموجود في الخارج لا يخلو اما ان يعتبر في وجوده العيني وهو الكلبي مع الكثرة او في وجوده العلمي و لا يخلو اما ان يكون وجوده العلمي من الجزئيات وهو الكلبي بعد الكثرة او وجود الجزئيات منه وهو الكلبي قبل الكثرة ونسر الكلبي قبل الكثرة بالصورة المعقولة في المبدأ لفياض و يسمى علما فعليا كمن تعقل شيئا من الامور الصناعية ثم يجعله مصنوتا قال الشيخ لما كان نسبة جميع الامور الموجودة الى الله تعالى و الى الملائكة نسبة المصنوعات التي عندنا الى النفس الصانعة كان علم الله و الملائكة بها موجودا قبل الكثرة وفسر الكلبي مع الكثرة بالطبيعة الموجودة في ضمن

الجزئيات لا بمعنى انها جزء لها في الخارج كما يتبادر من العبارة اذ ليس في الخارج شئ واحد عام بل انها جزء لها في العقل متحدة الوجود معها في الخارج ولهذا امكن حملها عليها وفسر الكلبي بعد الكثرة بالصورة المذمومة عن الجزئيات المشخصات كمن رأى اشخاص الناس واستثبت الصورة الانسانية في الذهن ويصمى علما انفعاليا وقد سبق ما يتعلق بهذا في لفظة العلم في فصل الميم من باب العين المهمة

• فائدة • كل مفهوم اذا نسب الى مفهوم آخر سواء كانا كليين او جزئيين او احدهما كلياً والآخر جزئياً فالنسبة بينهما منحصرة في اربع المساواة والعموم مطلقاً ومن وجه والمباينة الكلية وذلك لانهما ان لم يتصادقا على شئ اصلا فهما متباندان تبايناً كلياً وان تصادقا فان تلازما في الصدق فهما متساويان والا فان استلزم صدق احدهما صدق الآخر فيبينهما عموم وخصوص مطلقاً والمزوم اخص مطلقاً والاعم مطلقاً وان لم يستلزم فيبينهما عموم وخصوص من وجه وكل منهما اعم من الآخر من وجه وهو كونه شاملاً للآخر و لغيره واخص منه من وجه وهو كونه مشمولاً للآخر فالمساواة بينهما ان يصدق كل منهما بالفعل على كل ما صدق عليه الآخر سواء وجب ذلك الصدق اولا فمرجعهما الى موجبتين كليتين مطلقتين عامتين ومعنى تلازمهما في الصدق انه اذا صدق احدهما على شئ في الجملة صدق عليه الآخر كذلك ومعنى استلزام الاخص للاعم على هذا القياس فمرجع العموم المطلق الى موجبة كلية مطلقة عامة و سالبة جزئية دائمة والحاصل ان التلازم عبارة عن عدم الانفكاك من الجانبين والاستلزام عن عدمه من جانب واحد فعدم الاستلزام من الجانبين عبارة عن الانفكاك بينهما فلا بد في العموم من وجه من ثلث صور مرجعة الى موجبة جزئية مطلقة و سالبتين جزئيتين دائمتين والمباينة الكلية بينهما ان لا يتصادقا على شئ واحد اصلا سواء كان امكن تصادقهما عليه اولا فمرجعهما الى سالبتين كليتين دائمتين و اما المباينة الجزئية التي هي عبارة عن صدق كل من المفهومين بدون الآخر في الجملة فمندرجة تحت العموم من وجه و اما المباينة الكلية اذ مرجعها الى سالبتين جزئيتين فان لم يتصادقا في صورة اصلا فهو التباين الكلبي والا فعموم من وجه و اعم ان المعتبر في مفهوم النسب التحقق والصدق في نفس الامر لا لم يذبط فانه ان فسرتا بالتباين بامتناع التصادق كان مرجعه الى سالبتين كليتين ضروريتين و حينئذ يجب ان يكتفى في سائر الاسماء بعدم امتناع التصادق ميلزم ان يندرج في التساوي مفهومان لم يتصادقا على شئ اصلا لكن يمكن مرض صدق كل منهما على كل ما صدق عليه الآخر و في العموم المطلق مفهومان يمكن صدق احدهما على كل ما صدق عليه الآخر بدون العكس مع انهما لم يتصادقا على شئ وفي العموم من وجه مفهومان يمكن تصادقهما وانفكاك كل منهما عن الآخر اما بدون التصادق او معه بدون الانفكاك وكل ذلك ظاهر الفساد وهذا الذي ذكرنا في المفردات و اما في القضايا فالمعتبر في مفهوم النسب الوجود والتحقق لا الصدق • فائدة • نقیضا المتساويين متساويان ونقيض الاعم مطلقا اخص من نقيض الاخص مطلقا بين نقيضي الاعم والاخص من وجه

مباشرة جزئية وكذا بكون نقیضی المتباينين والنسبة بين احد المتساويين ونقيض الآخر وبين نقیض الاعم و عين اخص مطلقا هي المباشرة الكلية و بين عين الاعم و نقیض اخص كالحیوان و الا انما هي العموم من وجه واحد المتباينين اخص من نقیض الآخر مطلقا و الاعم من وجه ينفك عن نقیض صاحبه حيث جامعها فاما ان يكون اعم منه مطلقا كالحیوان مع نقیض الا انما او من وجه كالحیوان مع نقیض الابيض كل ذلك ظاهر بادنى تأمل *

الكليات الخمس عند المنطقيين وتسمى بايساغوجي ايضا هي الجنس و الفصل و النوع الحقيقي و الخاصة المطلقة و العرض العام و المراد بالفصل بمعنى الكلي الذي يتميز به الشيء في ذاته و النوع الاضافي و كذا الخاصة الاضافية ليس من الكليات الخمس و تحقيق ذلك يطلب من شرح المطالع و حواشيه في مباحث النوع و انما سميت بايساغوجي لانه اسم حكيم استخرجها او دلّها وقيل لان بعضهم كان يعلمها شخصا مسمى بايساغوجي و كان يخاطبه في كل مسألة منها باسمه ويقول يا ايساغوجي كذا و كذا ذكر السيد السند في حاشية شرح المطالع *

العلم الكلي هو العلم الالهي و قد سبق في المقدمة •

الكليات تطلق على كون المفهوم كليا حقيقيا كان او اضافيا و على قضية حملية حكم فيها على جميع امراء الموضوع و قد سبق في لفظ الحملية و على قسم من القضية الشرطية و قد سبق ايضا و على قسم من الاملاك و قد سبق ايضا •

الكمال بالفتح و تخفيف الميم عند الحكماء يطلق على معنيين • احدهما الحاصل بالفعل سواء كان مصبوقا بالقوة كما في حركات الحيوانات او غير مصبوق بها كما في الكمالات الدائمة الحصول كالكمالات الحاصلة للعقول و الحركات الازلية الحاصلة للاملاك على رأئهم و سواء كان دفعا كما في الكون او تدربا كما في الحركة و سواء كان لاثقا بما حصل فيه او لم يكن و انما سمي الحاصل بالفعل كمالا لان في القوة نقصانا و الفعل تمام بالقياس اليها و هذه التسمية لا تقتضي سبق القوة بل يكفيها تصورهما و فرضها بهذا المعنى يقال الكمال خروج الشيء من القوة الى الفعل و ثانيهما الحاصل بالفعل الاثنى بما حصل فيه و هذا المعنى اخص من الاول لاعتبار قيد اللياقة فيه دون الاول و بهذا المعنى وقع الكمال في تعريف النفس و بهذا المعنى قيل الكمال ما يتم به الشيء اما في ذاته و يسمى كمالا اوليا و منوعا اذ به يصير الشيء نوعا بالفعل وهو الفصول و الصور النوعية و اما في صفاته و يسمى كمالا ثانويا وهو الكمال الذي يلحق الشيء بمد تفرمه كالعلم و حائر الفضائل اذ الشيء لا يكمل في الصفات الا بها فالكمال الاول يتوقف عليه الذات و الكمال الثاني يتوقف على الذات هكذا يستفاد من شرح المواقف و العلمي حاشية شرح هداية الحكمة و مال المحقق الطوسي كل ما يكرن في شيء بالقوة ثم يخرج عنه الى الفعل مكان خروجه الى الفعل البق بذلك الشيء

ان يكون الشيء الذي يخرج من القوة الى الفعل لا يكون من شأنه ان يخرج بتمامه دفعة و يسمى ما يخرج منه الى الفعل قبل خروج تمامه كمالا اوليا و كماله الذي يتوخاه و يقصده بعد تقدير خروجه الى الفعل كمالا ثانيا و بهذا الاعتبار تعرف الحركة بانها كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة الثاني ان يكون الشيء الذي يخرج الى الفعل لا يكون من شأنه ان يخرج بتمامه دفعة فان كان حصوله لذلك الشيء يجعله نوعا غير ما كان قبل الحصول يسمى كمالا اوليا و ما يصدر عنه بعد تنوعه من حيث هو ذلك النوع كمالا ثانيا و بهذا الاعتبار تعرف النفس بانها كمال اول لجسم طبيعي الخ و الصور التي تحصل للمركبات و تجعلها انواعا يمكن ان تزاد عنها لا الى بدل كصور المعادن و النباتات و الحيوانات لا كصور العناصر تسمى مورا كمالية انتهى الكمال الصناعي ما يحصل بالصنع و الكمال الطبيعي ما لا مدخل للصنع فيه و الكمال الآلي ما يحصل بالآلة و يجيء في لفظ النفس في فصل السنين المهمة من باب النون فالصرفية للحق سبحانه كمالان احدهما الكمال الذاتي وهو عبارة عن ظهوره تعالى على نفسه بنفسه لغيره بلا اعتبار الغير و الغيرة و الغذاء المطلق لازم لهذا الكمال الذاتي ومعنى الغذاء المطلق مشاهدته تعالى في نفسه جميع الشئون و الاعتبارات الالهية و الكيانية مع احكامها و لوازمها على وجه كلي جملي لاندراج الكل في بطون الذات و وحدته كاندراج الاعداد في الواحد العددي و انما سميت غنى مطلقا لانه تعالى بهذه المشاهدة مستغن عن ظهور العالم على وجه التفصيل لاحاجة له في حصول المشاهدة الى العالم و ما فيه لان مشاهدته جميع الموجودات حاصلة له تعالى عند اندراج الكل في بطونه و وحدته و هذه المشاهدة تكون شهودا غيبيا علميا كشهود المفصل في المجمل و الكثيف في الواحد و ثابتهما الكمال الاسمائي و هو عبارة عن ظهوره تعالى على نفسه و شهود ذاته في التعيينات الخارجية اي العالم و ما به و هذا الشهود يكون شهودا عينيا عينا وجوديا كشهود المجمل في المفصل و الواحد في الكثير و هذا الكمال من حيث التحقق و الظهور موقوف على وجود العالم على وجه التفصيل كذا في التحفة المرسله *

الكامل هو من له الكمال في شرح حكمة العين آخر المقالة الثالثة التام هو الذي يحصل له جميع ما ينبغي ان يكون حاصلا له و هو الكامل ايضا و ربما شرطوا ان يكون وجوده الكامل و كمالات وجوده من نفسه لامن غيره فان اعتبر في التام هذا القيد فلا تام في الوجود الا واجب الوجود تعالى و ان ام يعتبر كانت العقول المفارقة تامة فان تم غيره منه بان يكون مبدأ الكمالات غيره فهو فوق التام و الذي اعطي له ما به يتمكن من تحصيل كمالاته يسمى بالمكتفى كالنفوس السماوية مانها دائما في اكتساب الكمالات بتحريك الاجرام السماوية التي يتمكن لها من تحصيل كمالاتها واحدا بعد واحد و الذي لا يكون حاصلا له ما به يتمكن من تحصيل كمالاته بل يحتاج في تحصيل كمالاته الى آخر كالنفوس الناطقة يسمى بالناقص و وجه التحصر ان يقال الموجود اما ان يكون حاصلا له جميع ما ينبغي اوليا يكون و الاول اما ان تكون كمالاته فبيرة حاصلا منه و هو فوق التام اولاهو التام و الكامل و الثاني اما يكون ما به يتمكن من تحصيل كمالاته حاصلا له و هو المكتفى اولاهو الناقص

انتهی کلامه فانکامل بالمعنى الخص و فوق التام متساویان و الکامل عند اهل العروض اسم بحر من البحور المختصة بالعرب و هو متفاعلن سفت مرات کذا في عنوان الشرف •

الاکمل اسم بحر یست که وزنش مفتعلاتن است هشت بار مثاله • مصراع • وزن لطیف اکمل مارا گرتو بخواهی زدن چنین کن • کذا في جامع الصنائع و ابن بحر مجزوه م آید یعنی مفتعلاتن شش بار و صوبه میگویند هر که در وی جمعیت الهیه بجمع اسماء و صفات اکثر بود اکمل باشد و هر کرا حظ از اسماء الهیه اقل باشد انقص بود و از مرتبه خلالت ابعدا کذا نقل من الشیخ عبد الرزاق الکاشي و الفرق بینة و بین الاشرف قد سبق في فصل الفاء من باب الشين المعجمة •

الکاملية فرقة من غلاة الشيعة المنسوبة الى ابي کامل قالوا نکفر الصحابة بترك بيعة علي رضي الله عنه و نکفر عليا علی ترک طلب الحق و قالوا بالتناسخ في الارواح بعد الموت و ان الامامة نور يتناسخ من شخص الى آخر و قد تصیر نبوة بعد ما کانت في شخص آخر امامة کذا في شرح المواقف •

التکمیل هو عند اهل البیان الاحتراس و قد سبق في فصل السين من باب الحاء المهملتين و عند المحاسبين اسم لعمل يستعمل في علم الجبر و المقابلة مقابل الرد و قد سبق ايضا في فصل الدال من باب الراء المهملتين • و عند اهل التعمية قسم من الاعمال المعنائية مقابل للتحصیل و قد سبق في لفظ المعنى في فصل الیاء من باب العين المهملة •

الکیل بالفتح و سکون المثناة التحتانية بمعنی ییمانہ و ییمودن و الکيلي ما يكون مقابلته بالثمن مبنيا علی الکيل و یجئ في لفظ المثلي في فصل الالم من باب الميم و یسمى مکيلا ايضا •

فصل الميم • المکتومون بالتاء المثناة الفوقانية نزد ارباب سلوک جماعتی را گویند از اولیا که چهار هزار تن اند که همیشه در عالم میباشند و یکدیگر را نهنامند و جمال حال خود را ندانند کل احوال از حدود و از خلق مستور باشند و در لطائف اشرفی می آرد که اکثر مکتومان در لباس غیر آشنا باشند غیر از موهب اهل باطن ایشانرا نشانند کذا في مرآة الاسرار و مکتومان از اهل تصرف نیستند کما في توضیح المذاهب •

الکرم هو ارض يحوطها حائط فيها اشجار ملتفة لا يمكن زراعة ارضها و قد سبق في لفظ البستان في فصل النون من باب الیاء الموحدة •

الکرامة بالفتح و تخفيف الراء عند اهل الشرع ما يظهر علی يد الاولیاء من خرق العادة کذا في مجمع السلوک و قد سبق الفرق بینها و بین الاستدراج في لفظ الخارق في فصل القاف من باب الحاء المعجمة •

الکرامية فرقة من المشبهة اصحاب ابي عبد الله محمد بن کرام بکسر الکاف و تخفيف الراء کذا في شرح المواقف •

المکرمية فرقة من الخوارج الثعلبية اصحاب مکرم العجلی قالوا تارک الصلوة کانرو کذا مرتب کل

كبيرة اذ ذلك يستلزم الجهل بالله و موالاته الله و معاداته لعباده باعتبار العقبة كذا في شرح المواقف •
 كروم الطرفین نزد شعرا آمده است كه جزو آخر مصراع شعر را چنان آرد كه جزو اول مصراع دوم
 تواند شد مثاله

زهی بردولت میمونت ازین حکم • جهانداري ترا زبید كه مثل خویش كم داري
 نه همصربا تو كس ز قران نه همدستت • درین دوران نظیر تو ندیدم در نكو كاري

كذا فی جامع الصنائع •

الكلمة بالفتح وكسر اللام و سكونها و بالكسرو السكون ايضا ثلث لغات و هي في اللغة ما بنطى به
 الانسان مفردا كان او مركبا و تطلق ايضا على الخطبة و كلمة الشهادة و القصيدة و عند النحاة قسم من اللفظ
 و هو اللفظ الموضوع لمعنى مفرد فاللفظ يشتمل الماهل و غيره و باضافة الوضع اليه خرج الماهل و لا حاجة الى
 اخراج الدوال الاربع و هي الخطوط و العقود و انصب و الاشارات لعدم دخولها في اللفظ و كذا اخرج المحررات
 نحو تلف محرف قفل و كذا الالفاظ الدالة بالطبع كاح فانه يدل على السعال و كذا الدالة بالعقل كدلالة
 اللفظ على الانظ فانه ليس من جهة هذه الدلالة كلمة ثم انه ان اريد بالوضع تخصيص شىء بشىء فذكر
 المعنى بعده لاحتراز من حروف الهجاء الموضوعة لعرض التركيب لا بازاء المعنى لان المعنى ما يعنى من اللفظ
 او يفهم منه و غرض التركيب لا يصلح ان يعنى بحروف الهجاء اذ يفهم منها فلا يكون لها معنى و ان اريد به تعيين
 اللفظ بازاء المعنى بنفسه او تخصيص شىء بشىء بحيث متى اطلق او احس الشىء الاول فهم منه الشىء
 الثانى فذكر المعنى بعده مبني على التجريد اى تجريد المعنى عنه و لا يخرج من الحد الالفاظ الموضوعة
 بازاء الالفاظ لان المعنى اعم من ان يكون لفظا او غيره و يقيد المفرد خرج الالفاظ المركبة نحو عبد الله
 علما و ضرب زيد و معانى الالفاظ الواقعة في التعريف مشروحة في مواضعها ثم الكلمة ثلثة اقسام اسم ان
 دلت على معنى بالاستقلال و لم يقترن باحد الازمنة الثلاثة و فعل ان اقترنت به و حرف ان لم تدل
 على معنى بالاستقلال و قد ذكر في لفظ الاسم مستوفى و عند المنطقيين هي اللفظ المفرد الدال على
 معنى و زمان من الازمنة الثلاثة بصيغته و زانه و هي قسمان حقيقية كضرب و وجودية ككان و قد سبق مستوفى
 في لفظ المفرد في فصل الدال المهمة من باب الفاء و عند النصارى تطلق على صفة العلم و قد مر في لفظ
 الاقترن في فصل الميم من باب القاف و عند اهل التصوف عين من الاعيان الثابتة في العلم الالهي
 الداخلة تحت الابدان الكامل في باب ام الكتاب الكلمات عبارة عن حقائق المخلوقات العينية اعني
 المتميزة في العالم الشهادي انتهى و قال الشيخ الكبير صدر الدين القنوني رض ايضا في كتاب النسخات ان
 لصورة معارضية كل شىء في عرصة العلم الالهي الازلي مرتبة الحرفية فاذا صبغها الحق بزره الوجودي
 الذاتى و ذلك بحركة معقولة معنوية يقتضيها شان من الشئون الالهية المعبر عنها بالكتابة تسمى تلك

الصورة اعني صورة معلومية الشئ المركب تكوينه كلمة وبهذا الاعتبار سمي الحق سبحانه المجردات كلها كلمات ولذا سمي عليه السلام كلمة وقال ايضا لا تبديل لكلمات الله وقال في حق ارواح المباد اليه يصعد الكلم الطيب اي الارواح الطاهرة فاذا فهمت هذا عرفت ان شيئية الاشياء من حيث حركيتها شيئية ثبوتية في عرصة العلم ومقام الاستهلاك في الحق سبحانه وانها بعينها في عرصة الوجود العيني باعتبار انبساط نور وجود الحق عليها وعلى لوازمها واطوارها لها لا له سبحانه هي كلمة وجودية فلها بهذا الاعتبار الثاني شيئية وجودية بخلاف الاعتبار الاول كذا في شرح الفصوص في الخطبة وفي الفص الاول منه الكلام ثلث كلمة جامعة لحروف الفعل و التأثير التي هي حقائق الوجوب وكلمة جامعة لحروف الانفعال التي هي حقائق الامكان وكلمة برزخية جامعة بين حروف حقائق الوجوب وبين حروف حقائق الامكان التي هي فاصلة متوسطة بينهما وهي حقيقة الانسان الكامل انتهى و سينتفع هذا زيادة اتضح بعيد هذا في لفظ الكلام *

الكلام بالفتح في الاصل شامل لحرف من حروف المباني والمعاني واكثر منها ولذا قيل الكلام ما يتكلم به قليلا كان او كثيرا واشتهر في عرف اهل اللغة في المركب من الحرفين فصاعدا وهو المراد في الجليلي ان ادنى ما يقع اسم الكلام عليه المركب من حرفين وميده اشعار بما هو المشهور ان الحرف هو الصوت المكيف لكن في المحيط ان الصوت والحرف كل منهما شرط الكلام اذ لا يحصل لانهم الا بهما كما قال الجمهور وذهب الكرخي ومن تابعه مثل شيخ الاسلام الى ان الصوت ليس بشرط في حصول الكلام فلو صحح المصلي الحروف بلا اصماغ لم يغد لصلوة الا عند الكرخي وتابعه هكذا في جامع الرموز في بيان مفصلات الصلوة وقال الاموليون الكلام ما انتظم من الحروف المسموعة المتوابع عليها الصادرة عن مختار واحد والحروف فصل عن الحرف الواحد فانه لا يسمى كلاما والمسموعة فصل المكتوبة والمعقولة والمتوابع عليها من المهمل والصادرة النج عن الصادر من اكثر من واحد كما لو صدر بعض الحروف عن واحد والبعض من آخر وبخرج الكلام الذي على حرف واحد مثل ق و ر اللهم الا ان يراد اعم من الملفوظة والمقدرة هكذا في بعض كتب الاصول وفي العسدي ان ابا الحسين عرف الكلام بانه المنتظم من الحروف المتميزة المتوابع عليها قال المحقق التفتازاني والتميزة احتراز عن اصوات الطيور ولما لم تكن المكتوبة حروفا حقيقة ترك قيد المسموعة ونوائد باقى القيود بمثل ما مر ورجع هذا التفسير الى الاول لكن في اخراج اصوات الطيور بقيد المتميزة نظرا الى اصوات الطيور غير داخل في الحرف لان التمييز معتبر في ماهية الحروف على ما مر في محله * **التقسيم** مراتب تاليف الكلام خمس الاول هم الحروف بعضها الى بعض فتحصل الكلمات الثلاث الاسم والفعل والحرف الثاني تاليف هذه الكلمات بعضها الى بعض فتحصل الجمل المفيدة وهذا هو النوع الذي يتداوله الناس جميعا في مخاطبتهم وقضاء حاجتهم ويقال له المنثور من الكلام الثالث هم بعض ذلك الى بعض فماله مبالغة في

ومداخله ومخارج ويقال له المنظوم الرابع ان يعتبر في اواخر الكلم مع ذلك تسجيح ويقال له المسجع الخامس
 ان يجعل له مع ذلك وزن ويقال له الشعرو المنظوم اما مجاورة ويقال له الخطابة واما مكتوبة ويقال له الرسالة
 فانواع الكلام لا تخرج عن هذه الاقسام كذا في الاتقان في بيان وجوه اعجاز القرآن وقال النحاة الكلام لفظ تضمن
 كلمتين بالاسناد ويسمى جملة و مركباتا اما ايضا ان يكون كلواحدة من الكلمتين حقيقة كانتا او حكما في ضمن
 ذلك اللفظ فالمتضمن اسم فاعل هو المجموع والمتضمن اسم مفعول كلواحدة من الكلمتين فلا يلزم اتحادهما
 فاللفظ يتناول المهملات والمفردات والمركبات ويقيد تضمن كلمتين خرجت المهملات والمفردات ويقيد
 الامتداد خرجت المركبات الغير الاسنادية من المركبات التي من شأنها ان لا يصح السكوت عليها نحو
 عارف زيد على الاضافة وزيد العارف على الوصفية وزيد نفسه على التوكيد فانها لا تسمى كلاما ولا جملة
 وهذا عند من يفهم الاسناد بضم احدى الكلمتين الى الاخرى بحيث يفيد السامع واما عند من يفهم بضم
 احدهما الى الاخرى مطلقا فيقال المراد بالاسناد عنده ههنا الاسناد الاصلي وحيث كانت الكلمتان اسم
 من ان تكونا كلمتين حقيقة او حكما دخل في التعريف مثل زيد ابوه قائم او قام ابوه او قائم ابوه فان
 الاخبار فيها وان كانت مركبات لكنها في حكم المفردات اعني قائم الاب ودخل فيه ايضا جمعي مهمل
 ودينر مقلوب زيد مع ان المسند اليه فيهما مهمل ليس بكلمة فانه في حكم هذا اللفظ ثم ان هذا التعريف
 ظاهر في ان ضربت زيدا قائما بمجموعه كلام بخلاف كلام صاحب المفصل حيث قال الكلام هو المركب
 من كلمتين اسندت لحدتهما الى الاخرى فانه صريح في ان الكلام هو ضربت والمتعلقات خارجة عنه ثم اعلم
 ان صاحب المفصل وصاحب اللباب ذهبا الى ترادف الكلام والجملة وظاهر هذين التعريفين يدل
 على ذلك لكن الاصطلاح المشهور على ان الجملة اسم من الكلام مطلقا لان الكلام ما تضمن الاسناد
 الاصلي وكان اسناده مقصودا لذاته والجملة ما تضمن الاسناد الاصلي سواء كان اسناده مقصودا لذاته
 اولا فالمصدر والصفات المسندة الى فاعلها ليست كلاما ولا جملة لان اسنادها ليست اصلية والجملة
 الواقعة خبرا اووصفا او حالا او شرطا او صلة ونحو ذلك مما لا يصح السكوت عليها جملة وليست
 بكلام لان اسنادها ليس مقصودا لذاته هذا كله خلاصة ما في شرح الكافية والمطول في تعريف الوصل و
 الوافي وغيرها * التقسيم * اعلم ان الحدائق من النحاة وغيرهم و اهل البيان قاطبة على انحصار
 الكلام في الخبر والانشاء وانه ليس له قسم ثالث وادعى قوم ان اقسام الكلام عشرة نداء ومسئلة وامر و
 تضرع وتعجب وقسم و شرط و وضع وشك واستفهام وقيل تسعة باسقاط الاستفهام لدخوله في المسئلة
 وقيل ثمانية باحقاط التشفع لدخوله فيها وقيل سبعة باسقاط الشك لانه من قسم الخبر وقال الاخفش
 هي ستة خبر واستخبار وامر ونهي ونداء وتمن وقال قوم اربعة خبر واستخبار وطلب ونداء وقال
 كثيرون ثلثة خبر وطلب وانشاء قالوا لان الكلام اما ان يحتمل التصديق والتكذيب اولا والخبر و

الثاني ان اقترن معناه بلفظه فهو الانشاء وان لم يقترن بلفظه بل تاخر منه فهو الطلب و المحققون على دخول الطلب في الانشاء وان معنى اضرب وهو طلب الضرب مقترن بلفظه و اما الضرب الذي يوجد بعد ذلك فهو متعلق الطلب لا نفسه و قال بعض من جعل القسم ثلاثة كلام ان افاد بالوضع طلبا فلا يخلو اما ان يطلب ذكر الماهية او تحصيلها او الكف عنها الاول الاستفهام و الثاني الامر و الثالث النهي و ان لم يفد طلبا بالوضع فان لم يحتمل الصدق و الكذب يحمى تنزيها و انشاء لانك نهيت به على مقصودك و انشاءه اي ابتكرته من غير ان يكون موجودا في الخارج سواء افاد طلبا بالازم كالتمني و الترجي و الذداء و القسم او لا كانت طالق و ان احتملها من حيث هو فهو الخبر كذا في التقان و قد سبق ما يتعلق بهذا في لفظ المركب في فصل الباء الموحدة من باب الراء المهمة و سمي ابن الحاجب في مختصر الاصول غير الخبر بالتنبيه و ادخل فيه الامر و النهي و التمني و الترجي و القسم و الذداء و الاستفهام قال المحقق التفقازاني هذه التسمية غير متعارف * فائدة * الكلام في العرف اللغوي لا يشتمل الحرف الواحد و في العرف الاصولي لا يشتمل المهمل و في العرف النحوي لا يشتمل الكلمة و المركبات الغير القائمة كما لا يخفى فكل معنى اخص مطلقا مما هو قبله و المعنى الاول اعم مطلقا من الجميع اعلم انه لا اختلاف بين ارباب الملل و المذاهب في كون البارئ تعالى متكلمنا انما الاختلاف في معنى كلامه و في قدمه و حدوثه و ذلك لان ههنا قديمين متعارفين احدهما ان كلام الله تعالى صفة له و كلما هو كذلك فهو قديم فكلام الله تعالى قديم و ثانيهما ان كلامه تعالى مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود و كلما هو كذلك فهو حادث فكلامه تعالى حادث فانفرد المسلمون الى فرق اربع ففرقتان منهم ذهبوا الى صحة القياس الاول و قدحت واحدة منهما في صغرى القياس الثاني و قدحت الاخرى في كبراه و فرقتان اخريان ذهبوا الى صحة الثاني و قدحوا في احدهما مقدمتي الاول فالجوابة صححوا القياس الاول و منعوا كبرى الثاني و قالوا كلامه حرف و صوت يقومان بذاته و انه قديم و قد بالغوا فيه حتى قال بعضهم بالجهل الجلد و الغلاف قديمان و الكرامية صححوا القياس الثاني و قدحوا في كبرى الاول و قالوا كلامه حرورف و اصوات و سلموا انها حادثة لكنهم زعموا انها قائمة بذاته تعالى لتجويزههم قيام الحوادث بذاته تعالى و المعنزة صححوا الثاني و قدحوا في كبرى الاول و قالوا كلامه حرورف و اصوات لكنها ليست قائمة بذاته تعالى بل يخلقها الله تعالى في غيره كاللوح المحفوظ او جبرئيل او النبي و هو حادث و الاشاعة صححوا القياس الاول و منعوا صغرى الثاني و قالوا كلامه ليس من جنس الاصوات و الحروف بل هو معنى قائم بذاته تعالى قديم مسمى بالكلام النفسي الذي هو مدلول الكلام اللفظي الذي هو حادث و غير قائم بذاته تعالى قطعا و ذلك لان كل من يامر و ينهي و يخبر يجد من نفسه معنى ثم يدل عليه بالعبارة او الكتابة او الإشارة و هو غير العلم اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلم بل يعلم خلافه و غير الإرادة لانه قد يامر بما

لا يده كمن امر مبدة تصدا الى اظهار عصيانه و عدم امتثاله لا وامره و يصمى هذا كلاما نفسيا على ما اشار اليه
 الاخطل بقوله ان الكلام لفي القواد و انما جعل الانسان على القواد دليلا و قال عمر رضي الله عنه اني زورت
 في نفسي مقال و كثيرا تقول لصاحبك ان في نفسي كلاما اريد ان اذكره لك فلما امتنع اتصافه تعالى
 باللفظي لحدوثه تعين اتصافه بالنفسي اذ لا اختلاف في كونه متكلم و بالجملة فما يقوله المعترلة و هو
 خلق الاصوات و الحروف و حدوثها فالاشاعرة معتزون به و يصمون كلاما لفظيا و ما يقوله الاشاعرة من كلام
 النفس فهم ينكرون ثبوته و لو سلموه لم ينفوا قدمه فصار محل النزاع بينهم وبين الاشاعرة نفى المعنى
 النفسي و اثباته فادلتهم الدالة على حدوث الالفاظ انما تفيدهم بالنسبة الى الخطاب و اما بالنسبة الى
 الاشاعرة فيكون نصبا للدليل في غير محل النزاع كذا في شرح المواقف و تمام التحقيق قد سبق في لفظ القرآن
 في فصل الالف من باب القاف * و قال الصوفية الكلام تجلي علم الله سبحانه باعتبار اظهار اياه سواء كانت
 كلمات نفس الاعيان الموجودة او كانت المعاني التي يفهمها عباده اما بطريق الوحي او المكالمه او امثال ذلك
 لان الكلام لله تعالى في الجملة صفة واحدة نفسية لكن لها جهتين الاولى على نوعين النوع الاول ان
 يكون الكلام صادرا عن مقام العزة بامر الالهية فوق عرش الربوبية و ذلك امره العالي الذي لا سبيل الى
 مخالفته لكن طاعة الكون له من حيث تجهله و لا يدريه و انما الحق سبحانه يسمع كلامه في ذلك المجلس
 عن الكون الذي يريد تقدير وجوده ثم يجري ذلك الكون على ما امر به عناية منه و رحمة سابقة ليصح للوجود
 بذلك اسم الطاعة فتكون سعيدا و الى هذا اشار بقوله في مخاطبته للسماء و الارض ابتيا طوعا او كرها قالنا اتينا
 طائعين فحكم لادكوان بالطاعة تفضلا منه و لذاك سبقت رحمته غضبه و المطيع مرحوم فلو حكم عليها بانها
 اتت مكرهة لكان ذلك الحكم عدلا اذ القدرة تجبر الكون على الوجود اذ لا اختيار للمخلوق و لكن الغضب حينئذ
 اسبق اليه من الرحمة لكنه تفضل فحكم لها بالطاعة فما ثم عاص له من حيث الجملة في الحقيقة و كل
 الموجودات مطيعة له تعالى و لهذا آل حكم النار الى ان يضع الجبار فيها قدمه فيقول قط قط فنزل و ينبت في
 محلها شجر الجرجير كما ورد في الخبر عن النبي صلى الله عليه و آله و سلم و اما النوع الثاني منها فهي
 الصادرة من مقام الربوبية بلغة الانس بينه و بين خلقه كالكتب المنزلة على اسنيانه و المكالمات لهم
 و لمن دونهم من الاولياء و لذلك رقت الطاعة و المعصية في الاوامر المنزلة في الكتب من المخلوق
 لان الكلام صدر بلغة الانس فهم في الطاعة كالمخيرين اعني جعل نسبة اختيار الفعل اليهم ليصح الجزاء
 في المعصية بالعذاب عدلا و يكون الثواب في الطاعة فضلا لانه جعل نسبة الاختيار اليهم بفضله و لم يكن
 ذلك الا يجعله لهم و ما جعل ذلك الا لكي يصح لهم الثواب فنوابه فضل و عقابه عدل و اما الجهة الثانية فاعلم
 ان كلام الحق نفس اعيان الممكنات و كل ممكن كلمة من كلماته و لذا لا نفوذ للممكن قال تعالى قل لو كان البحر
 مدادا لكلمات ربي لنفد البحر الآية فالممكنات هي كلمات الحق سبحانه و ذلك لان الكلام من حيث الجملة

صورة لمعنى في علم المتكلم اراد المتكلم بابرار تلك الصورة فهم السامع ذلك المعنى فالموجودات كلمات الله تعالى وهى الصورة العينية المحسوسة والمعقولة الوجودية وكل ذلك صور المعاني الموجودة في علمه وهى الاعيان الثابتة وان شئت قلت حقائق الاشياء وان شئت قلت ترتيب الالهية وان شئت قلت بساطة الوحدة وان شئت قلت تفصيل الغيب وان شئت قلت صور الجمال وان شئت قلت آتار الامماء والصفات وان شئت قلت معلومات الحق وان شئت قلت الحروف العاليات فكما ان المتكلم لابد له في الكلام من حركة ارادية للتكلم ونفس خارج بالحروف من الصدر الذي هو غيب الى ظاهر الشفة كذلك الحق سبحانه في ابرازة لخلق من عالم الغيب الى عالم الشهادة يريد اولاً ثم تبرزه القدرة فالارادة مقابلة للحركة الارادية التي في نفس المتكلم والقدرة مقابلة للنفس الخارج بالحروف من الصدر الى الشفة لانها تبرز من عالم الغيب الى عالم الشهادة وتكوين المخلوق مقابل لتكوين الكلمة على هيئة مخصصة في نفس المتكلم كذا في الانسان الكامل *

علم الكلام ويسمى بعلم اصول الدين ايضاً هو اسم علم من العلوم الشرعية المدونة وقد سبق في المقدمة *
الكم بالفتح عند الحكماء عرض يقبل القسمة لذاته اي يكون معرضاً لها بلا امطة امر آخر فخرج بهذا القيد الكم بالعرض كالعلم بمعلومين فانه قابل للقسمة لكن لذاته بل لتعلقه بالمعلومين المعروفين للعدد والمراد بالقسمة الوهمية لا الخارجية الموجبة لاندراق الذي يحدث به في الجسم هويتان لان المخلوق يجب بقاؤه عند الاحق والمقدار الواحد اذا انفصل فقد عدم وحصل هناك مقداران لم يكونا موجودين بالفعل قبل الانفصال بل القابل للانقسام حينئذ هو المادة والمقدار معدّ لها في قبولها اياه فدخل في التعريف الكم المتصل والمنفصل فان القسمة الوهمية وهي فرض شئ غير شئ معنى اولي لكم وماعداه انما اتصف به لاجله وحصول الانفصال في المنفصل لا يمنع ذلك الفرض بل هو اعون للوهم على القسمة فاندفع ان قبول الانقسام من خواص الكم المتصل فلا يشتمل التعريف المنفصل وقال الشيخان ابو نصر و ابو علي الكم هو الذي يمكن ان يوجد فيه شئ يكون واحداً له سواء كان موجوداً بالفعل او بالقوة ولا يتوهم الدور لان الواحد والعد غنيان عن التعريف وقيل الكم هو المساواة والامساواة الى الزيادة والنقصان قيل التعريف بهما دوري لان المساواة لا يمكن تعريفها الا بالاتفاق في الكمية والجواب انها مما يدرك بالحمس والكم لا يذاته الحمس مفرداً بل انما يذاته مع المتكلم تناولاً واحداً ثم ان العقل يجهد في تمييز احد المفهومين عن الآخر فلذا يمكن تعريف ذاك المعقول بهذا المحسوس يعني ان هذا المحسوس مستغن عن التعريف وامكان اخذه في تعريفه لا يقتضى توقف معرفته عليه اعلم ان للكم خواص ثلثاً الاولى قبول القسمة والتعريف الاول باعتبار هذه الخاصة والثانية وجود عد فيه معدّ اما بالفعل كما في العدد فان كل عدد يوجد فيه الواحد بالفعل وهو عد له وقد يعد بعض الاعداد بعضاً ايضاً كالاثني عشر يحد بالربعة واما بالتوهم كما في المقدار فله

كل مقدار يمكن ان يفرض فيه واحد بعده كما يعد الاشل بالاذرع و التعريف الثاني لكم باعتبار هذه
الخاصة الثالثة المساواة والامساواة فان العقل اذا لاحظ المقادير او الاعداد و لم يلاحظ معها شيئا آخر امكن
الحكم بينهما بالمساواة او الزيادة او النقصان و اذا لاحظ شيئا آخر و لم يلاحظ معه عددا ولا مقدرا لم يمكنه
الحكم بشيء من ذلك و التعريف الثالث باعتبار هذه الخاصة * التقسيم * الكم اما منفصل ان لم يكن
بين اجزائه حد مشترك وهو العدد لا غير وجه كونه منفصلا انك ان اشرت من العشرة الى السادس مثلا
انتهى اليه الستة و ابتداء الاربعة الباقية من السابع لامن السادس فلم يكن ثم امر مشترك بينهما الى بين
قسمي العشرة وهما الستة و الاربعة بخلاف النقطة في الخط مثلا فانها مشتركة بين قسميه و اما متصل ان كان
بين اجزائه حد مشترك و بيان الحد المشترك قد مر في لفظ الحد في فصل الدال من باب الحاء المهملتين
و المتصل هو المقدار ان كان قار الذات اي ان كان يجوز اجتماع اجزائه المفروضة في الوجود و الزمان ان كان
غير قار الذات اي ان كان لا يجوز اجتماع اجزائه المفروضة في الوجود فان الآن مشترك بين قسمي الزمان اي
الماضي و المستقبل على نحو اشتراك النقطة بين قسمي الخط فيكون الزمان من الكم المتصل و المتكلمون
انكروا ذلك و قالوا العدد اعتدائي و المقادير جواهر مجتمعة او نهايات و انقطاعات و الزمان وهمي اذ
لا وجود للماضي و المستقبل و وجود الحاضر يستلزم وجود الجزء وهذا كله اقسام الكم بالذات اما الكم بالعرض
و هو ماله ارتباط بالكم الذاتي صحيح لاجراء اوصافه عايدة فارعة اقسام الاول محل الكم بالجسم اما بحسب
المقدار الحال فيه وهو ظاهر و اما بحسب العدد اذا كان الجسم متعددا الثاني الحال في الكم كالضوء القائم
بالسطح الثالث الحال في محل الكم كالسواد فانه مع الكم المتصل محلهما الجسم و ان اعتبر تعدد الجسم كان
السواد مع الكم المنفصل في محل واحد الرابع متعلق الكم تعلقا وراء هذه التعلقات مصححا لاجراء اوصافه
عليه كما يقال هذه القوة متناهية او غير متناهية باعتبار اثرها اما في الشدة او المدة او العدة و اعلم انه
قد يجتمع في بعض الامور وجهان من هذه الاربعة كما في الحركة فانها منطبقه على المسافة فتعرضها التفاوت
بالقلة و الكثرة و المساواة و الامساواة فيقال مثلا هذه الحركة مساوية لتلك الحركة و هذا بتبعيد المسافة و ايضا
فانها منطبقه على الزمان فيعرضها التفاوت بالسرعة و البطؤ بسبب قلة الزمان و كثرتة و يعرض لها المساواة
او المفاوطة بسببه فهذا وجه من الوجوه الاربعة وجد في الحركة و تقوم الحركة بالجسم المتحرك فتجزئ
بتجزئته فهذا وجه آخر وجد في الحركة ايضا فهو كم بالعرض من وجهين احدهما حلول الكم بالذات فيها
او عكسه و الثاني حلولها مع الكم بالذات في محل واحد و الكم المنفصل قد يعرض المتصل كما اذا قسمنا الزمان
بالساعات او الاشلة بالاذرع و قد يكون الشيء كما متصلا بالذات و بالعرض كالزمان فانه كم بالذات كما مر
و منطبق على الحركة المنطبقه على المساواة فيكون منطبقا بواسطته على المسافة التي هي كم بالذات
فيكون كما متصلا بالعرض فقد اجتمع في الزمان الاتصال بالذات و بالعرض و الانفصال بالعرض هذا كله خلاصة

ما في شرح المواقف وغيره •

فصل النون • الكون بالفتح و مكنون الواو عند الحكماء مقابل الفساد و قيل الكون و الفساد في

عرف الحكماء يطلقان بالاشتراك على معنيين الأول حدوث صورة نوعية و زوال صورة نوعية أخرى بمعنى ان الحدوث هو الكون و الزوال هو الفساد و اما قيد بالصورة النوعية لان تبدل الصورة الجسمية على الهولي الواحدة لا يسمى كونا و فسادا اصطلاحا لبقاء النوع مع تبدل افراده و لابد من ان يزداد قيد دفعة و يقال حدوث صورة نوعية و زوالها دفعة ان التبدل اللادفعي لا يطلق عليه الكون و الفساد و لذا قيل كل كون و فساد دفعي عندهم الا ان يقال تبدل الصورة بالصورة لا يكون تدريجا بل دفعة كما تقرر عندهم و بهذا المعنى وقع الكون و الفساد في قولهم الفلك لا يقبل الكون و الفساد الثاني الوجود بعد العدم و العدم بعد الوجود و هذا المعنى اعم من الاول و لابد من اعتبار قيد دفعة ههنا ايضا لما عرفت و بالنظر الى هذا قيل الكون و الفساد خروج ما هو بالقوة الى الفعل دفعة كانه انقلاب الماء هواء فان الصورة الهوائية للماء كانت بالقوة فخرجت عنها الى الفعل دفعة ولهذا قال السيد السند في حاشية شرح حكمة العين ايضا الكون و الفساد قد يفسران بالتغير الدفعي فيتناول تبدل الصورة الجسمية • فائدة • منع بعض المتكلمين تبدل الصورة و قال لا كون و لا فساد في الجواهر و التبدل الواقع فيها انما هو في كيفياتها دون صورها فانكر الكون و الفساد و سلم الاستحالة و قال العنصر واحد و قد سبق في لفظ العنصر • و عند المتكلمين مرادف للوجود قال الماوي عصام الدين في حاشية شرح العقائد عند الاشاعرة الثبوت و الكون و الوجود و التحقق الفاظ مترادفة • و عند المعتزلة الثبوت اعم من الوجود انتهى فالثبوت و التحقق عند المعتزلة مترادفان و كذا الكون و الوجود و قد سبق توضيح ذلك في لفظ المعلوم في فصل الميم من باب العين المهمة و يطلق الكون عندهم على الين ايضا في شرح المواقف المتكلمون و ان انكروا سائر المقولات النسبية فقد اعترفوا بالابتن و سموه بالكون و الجمهور منهم على ان المقتضي للحصول في الحيز هو ذات الجواهر لصفة قائمة به فهناك شيان ذات الجواهر و الحصول في الحيز المسمى عندهم بالكون و زعم قوم منهم اي من مثبتى الاحوال ان حصول الجواهر في الحيز معلل بصفة قائمة بالجواهر فسموا الحصول في الحيز بالكائنة و الصفة التي هي صلة للحصول بالكون فهناك ثلثة اشياء ذات الجواهر و حصوله في الحيز و علته و انواعه اربعة الحركة و السكون و الانتراق و الاجتماع لان حصول الجواهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر اولا والثاني اي ما لا يعتبر بالقياس الى جوهر آخر ان كان ذاك الحصول مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فسكون و ان كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فحركة فعلى هذا السكون حصول ثان في حيز اول والحركة حصول اول في حيز ثان و يرد على المحصر حصول الجواهر في الحيز اول زمان حدوثه فانه كون غير مسبوق بكون آخر لا في ذلك الحيز ولا في حيز آخر فلا يكون سكونا و بالحركة فذهب ابو الهذيل الى بطلان المحصر و التزام الواعطة وقال ابو هاشم و اتباعه ان الكون في اول الحدوث سكون لان الكون الثاني في ذلك الحيز سكون و هما متماثلان لان كلا منهما يوجب اختصاص الجواهر

بذلك الحيز وهو اخص صفاتها فاذا كان احدهما مكونا كان الآخر كذلك فهو لا لم يعتبروا في السكون الملبس و
المسبوقة يكون يلزم تركيب الحركات من السمكات اذ ليس فيها الا الاكوان الاول في الاحياز المتعاقبة ثم منهم من
النزاع ذلك وقال الحركة مجموع سمكات في تلك الاحياز ولا يرد ان الحركة ضد السكون فكيف تكون مركبة منه
لان الحركة من الحيز ضد السكون فيه واما الحركة الى الحيز فلا ينافي السكون فيه فانها نفس الكون الاول فيه والكون
الاول مماثل للكون الثاني فيه وانه سكون باتفاق فكذا الكون الاول ويلزمهم ان يكون الكون الثاني حركة لانه مثل
الكون الاول وهو حركة الا ان يعتبر في الحركة ان لا تكون مسبقة بالحصول في ذلك الحيز لان تكون مسبقة
بالحصول في حيز آخر وحينئذ لا تكون الحركة مجموع سمكات والنزاع في ان الكون في اول زمان الحدوث سكون
او ليس بمكون لفظي فانه ان فسر الكون بالحصول في المكان مطلقا كان ذلك الكون مكونا ولزم تركيب الحركة
من السمكات لانها مركبة من الاكوان الاول في الاحياز وان فسر بالكون المسبوق بكون آخر في ذلك الحيز
لم يكن ذلك الكون مكونا ولا حركة بل واسطة بينهما ولم يلزم ايضا تركيب الحركة من السمكات فان الكون
الاول في المكان الثاني اعنى الدخول فيه هو عين الخروج من المكان الاول ولا شك ان الخروج عن الاول
حركة فكذا الدخول فيه اما الاول وهو ان يعتبر حصول الجوهر في الحيز بالنسبة الى جوهر آخر مان كان بحيث
يمكن ان يتخلل بينه وبين ذلك الآخر جوهر ثالث فهو الاتراق والا فهو الاجتماع وانما قلنا امكان التخلل
دون وقوعه لجواز ان يكون بينهما خلاء عند المتكلمين فالاجتماع واحد اي لا يتصور الا على وجه واحد وهو ان
لا يمكن تخلل ثالث بينهما والاتراق مختلف فمنه قرب ومنه بعد وايضا يذوق الكون الى ثلثة اقسام لان مبدأ
الكون ان كان خارجا عن ذات الكائن فهو قسري والا فان كان مقارنا للقصده فهو ارادي والا فهو طبيعي كذا في
شرح التجريد • فائدة • فيما اختلف في كونه متحركا وذلك في صورتين الاولى اذا تحرك جسم فاتفقوا
على حركة الجواهر الظاهرة مدة واختلفوا في الجوهر المتوسطة فقل متحرك وقل لا وكذلك اختلف
في المستقر في السفينة المتحركة فقل ليس بمتحرك وقل متحرك وهو نزاع لفظي يعود الى
تفسير الحيز فان فسر بالبعد المفروض كان المستقر في السفينة المتحركة متحركا وكذا الجوهر المتوسط
لخروج كل منهما حينئذ من حيز الى حيز آخر لان حيز كل منهما بعض من الحيز للكل وان فسر
بالجواهر المحيطة لم يكن الجوهر الوسطاني مقارنا لحيزه اصلا واما المستقر المذكور فانه يفارق بعضا
من الجواهر المحيطة به دون بعض وان فسر بما اعتمد عليه ثقل الجوهر كما هو المتعارف عند العامة
لم يكن المستقر مقارنا لمكانه اصلا والثابتة قال الاستاذ ابو اسحاق اذا كان الجوهر مستقرا في مكانه وتحرك
عليه جوهر آخر من جهة الى جهة بحيث تبدل المحاذاة بينهما فالمستقر في مكانه متحرك ويلزم على
هذا ما اذا تحرك عليه جوهران كل منهما الى جهة مخالفة لجهة الآخر فيجب ان يكون الجوهر المستقر
متحركا الى جهتين مختلفتين في حالة واحدة وهو باطل بداهة والحق انه لانزاع في الاصطلاح فان الامتياز

أطلق اسم الحركة على اختلاف المحاذيات مواد كان مبدأ الاختلاف في المتحرك أو في قديره فلزمه اجتماع
الحركتين إلى جهتين فالقائمة * قائمة * القائلون بالكون يجوزون وجود جواهر مصرفة بصفة جواهر
ملاقية له من جهاته الست إلا ما نقل عن بعض المتكلمين من أنه منع ذلك حذرا من لزوم تجزيه وهو
انكار للمحسوس و مانع من تاليف الاجسام من الجواهر الفردة و اتفقوا ايضا على المجاورة والتاليف
بين ذلك الجوهر و الجواهر المحيطة به ثم اختلفوا فقال الاشعري والمعتزلة المجاورة أي الاجتماع غير الكون
لحصوله حال الانفراد ومنها وقال الاشعري ايضا والمعتزلة التاليف والمماسية غير المجاورة بل هما امران زائدان
على المجاورة يتبعانها والمباينة أي الافتراق ضد المجاورة ولذلك تنافى التاليف لأن ضد الشرط ينافي ضد
المشروط ثم قال الاشعري وحدة المجاورة واحدة وان تعدد المجاور له وإما المماسية والتاليف فيتعددان فهنا أي
فيما احاط بالجواهر الفرد ست جواهر وست تاليفات وست مماسات ومجاورة واحدة وهي أي المماسات
الست تغذي عن كون سابع يخصصه بحيزة و قالت المعتزلة المجاورة بين الرطب واليابس تولد
تاليفا قائما به ثم اختلفوا فيما اذا تألف الجوهر مع ستة من الجواهر فقول السبعة تاليف
واحد فانه لما لم يبعد قيامه بجوهرين لم يبعد قيامه باكثر قليل ست تاليفات لاسبع حذرا من انفراد كل
جزء من الجواهر السبعة بتاليف على حدة و ابطالوا وحدة التاليف وقال الاستاذ ابو اسحق المماسية
بين الجواهر نفس المجاورة و انهما متعددتان ضرورة فالمباينة على رآيه ضد لهما حقيقة أي للمجاورة و
التاليف وقال القاضي ابو بكر اذا حصل جوهر في حيز ثم توارد عليه مماسات ومجاورات من جوهر آخر
ثم زالت تلك المماسات والمجاورات فالكون قبلها و بعدها واحد لم يتغير ذاته و انما تعددت الاسماء بحسب
الاعتبارات فان الكون الحاصل له قبل انضمام الجواهر اليه يسمى سكونا و الكون المتجدد له حال الانضمام
و ان كان مماثلا للكون الاول يسمى اجتماعا وتاليفا ومجاورة ومماسية و الكون المتجدد له بعد زوال الانضمام
يسمى مباينة والكون المخلقة على اصله ليست غير الاكون المرجبة لاختصاص الجواهر بالاحياز المختلفة
و هذا اقرب الى الحق * قائمة * من لم يجعل المماسية كونا قائما بالجواهر كالقاضي و اتباعه اطلق القول
بتضاد الاكون و من جعلها كونا كالاشعري و الاستاذ فلم يجعلها أي الاكون اضدادا و لا متماثلة بل مختلفة و
هذا الخلل اخر فمن ارادها فليرجع الى شرح الحواش

التكوين هو عند المتكلمين اخراج المعدوم من الوجود و المواد بالخراج مبدأ الخراج لا المفهوم
الاضافي الاعتباري و منه يعبر بالفعل و الخلق والتخليق و الاحداث والاختراع ونحو ذلك من الابداع و الصنع
بل التزيين والتصوير و الاحياء فان جميع هذه العبارات تعبيرات عن التكوين باعتبار تعلق خاص والاختراع والابداع
غير الاحداث فكل الحكيم فانهما بلامدية فيهما غير مستويين بالعدم والابداع مزيد خصوص فانه يشترط فيه الخلق
المادة ايضا فهو شخص المجهزات و له الم يعرف المتكلم بممكن غير مادي و غير زمني مازا هذه هاهنا

لأحداث كذا قيل و التكوين عندهم هو ان يكون من الشيء وجود مادي وقد سبق في لفظ الابداع في فصل العين المهمة من باب الباء الموحدة ثم الشيخ ابو المنصور الماتريدي واتباعه قالوا التكوين صفة لله تعالى ازيلية و هو تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه لو كانت وجوده على حسب ارادته و علمه فالتكوين ثابت باق ابدًا و ازلا و الممكن حادث بحدوث التعلق كما في سائر الصفات القديمة التي لا يلزم من قدمها قدم المتعلقات و انكره الاشاعرة و قالوا ان كان المراد به نفس مؤثرية القدرة في المقدر فهي صفة نسبية اعتباطية لا توجد الا مع المتدسبين و الكون حادث فيلزم حدوث التكوين و ان كان المراد به صفة مؤثرية في وجود الاثر فهو عين القدرة و ان اردتم امرا آخر فبينوه قالوا متعلق القدرة قد لا يوجد اصلا بخلاف متعلق التكوين و القدرة مؤثرية في امكان وجود الشيء و التكوين مؤثر في وجوده هكذا يستفاد من شرح العقائد النسفية و حواشيه و قد بقي ههنا اباحت تركناها .

المكان هو في العرف العام ما يمنع الشيء من النزول فان المشهور بين الناس جعل الارض مكانا للحيوان لا الهواء المحيط به حتى لو وضعت الدرة على رأس قبة بمقدار درهم لم يجعلوها مكانها الا القدر الذي يمنعها من النزول كذا في شرح المواقف و اما اهل العلم و التحقيق فقد اختلفوا فيه فذهب ارسطاطاليس و عليه المشائون و متاخذوا الحكماء كابن سينا و الفارابي و اتباعهما الى ان المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاربي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي فعلى هذا يكون المكان منقسما في جهتين فقط و هو قد يكون سطحًا واحدا كالطير في الهواء فان سطحًا واحدًا قائمًا بالهواء محيط به و كمكان الفلك و قد يكون اكثر من سطح واحد كالبحر الموضوع على الارض فان مكانه ارض و هو يعنني انه سطح مركب من سطح الارض الذي تحته و السطح المقعر للهواء الذي فوقه و قد يتحرك تلك السطوح كلها كالسلك في الماء الجاري او بعضها كالبحر الموضوع في الماء الجاري و قد يتحرك الحاربي و المحوي معا اما متوافقين في الجهة او متخالفين فيها كالطير يطير و الريح يهب على الوناق او الخفاف او الحاربي و الحاربي وحده كالطير يقف و الريح يهب او المحوي وحده كالطير يطير و الريح يقف و ذهب بعض الحكماء الى ان المكان هو السطح مطلقا لان الفلك الاعلى يتحرك فله مكان و ليس هو سطح المحوي و للفلك الاوسط مكانان سطح الحاربي و سطح المحوي فعلى المذهب الاول لا مكان للفلك الاعلى و انما يكون له وضع فقط و ذهب الاشراقيون من الحكماء و افلاطون الى ان المكان هو البعد المجرد الموجود و هو النطف من الجسمانيات و اكثف من المجردات ينفذ فيه الجسم و ينطبق البعد الحال فيه على ذلك البعد في اعماقه و اقطاره فعلى هذا يكون المكان بعدا منقسما في جميع الجهات مساريا للبعد الذي في الجسم بحيث ينطبق احدهما على الآخر ساريا فيه بكلية و يسمى ذلك البعد بعدا مقطورا بالغاء لانه فطر عليه البداهة فانها شاهدة بان الماء مثلا انما حصل فيما بين اطراف الاناء من القضاء الا ترى ان الناس كلهم حاكمون بذلك و لا يحتاجون فيه الى نظر و تأمل و صحفه بعضهم بالمقطور بالاقاف اي بعد له اقطار و المقطور بمعنى المشقوق

فانه يدشق فيدخل فيه الجسم قالوا يجب ان يكون ذلك البعد جوهرًا لقيامه بذاته و توارد الممكنات عليه مع بقائه بشخصه فكانه جوهر متوسط بين العالمين اعنى الجواهر المجردة التي لا تقبل الاشارة الحسية و الاجسام التي هي جواهر مادية كثيفة و حينئذ تكون الاقسام الاولى للجواهر ستة لا خمسة على ما هو المشهور و على هذا المذهب للفلك الاعلى ايضا مكان اعلم ان القائلين بان المكان هو البعد المجرد الموجود فرقتان فرقة مفهم تقول بجواز خلوه عن الجسم و فرقة تمذهه وقد سبق في لفظ الخلاء في فصل الواو من باب الخاء المعجمة و ذهب المتكلمون الى ان المكان بعد موهوم مفروض يشغله الجسم و يملأه على مبدل التوهم و هو الخلاء و ذهب بعض قدماء الحكماء الى ان المكان هو الهولوى اذ المكان يقبل تعاقب الاجسام المتمكنة فيه و الهولوى ايضا تغبل تعاقب الاجسام اى الصور الجسمية فالمكان هو الهولوى و هذا المذهب قد ينسب الى افلاطون و لعنه اطلاق لفظ الهولوى على المكان باشتراك اللفظ مع وجود المناسبة بيدهما في توارد الاشياء عليهما و الا فامتداع كون الهولوى التي هي جزء الجسم مكانا مما لا يشتبه على عاقل فضلا عن كان مثله في الفطانة و قال بعضهم انه الصورة الجسمية لان المكان هو المحدد للشئى الخارجى له بالذات و الصورة كذلك و هذا ايضا قد ينسب الى افلاطون قالوا في توجيه كلامه لما ذهب الى ان المكان هو الفضاء و البعد المجرد سماه تارة بالهولوى للمناسبة المذكورة و تارة بالصورة لان الجواهر الجسمانية قابلة له بنفوذ فيها دون الجواهر المجردة فهو كالجزء الصوري للجسام و هذان القولان ان حمله على هذا فلا محدود و الا فلا اعتداد بهما لظهور بطلانها * فائدة * قال الحكماء كل جسم فله مكان طبيعى و قد سبق تفسيره في افظ الحيز في فصل الزاء المعجمة من باب احاد المهملة * فائدة * الله تعالى ليس في جهة ولا حيز لان المكان و هذا مذهب اهل السنة و الحكماء و خالف فيه المشبهة و خصوصه بجهة اتفاقا ثم اختلفوا فيما بينهم فذهب ابو عبد الله محمد بن كرام الى ان كونه في الجهة كون الاجسام فيها هو ان يكون بحيث يشار اليه اهنا ام هناك قال و هو مماس للصفحة العليا من العرش و يجوز عليه الحركة و الانتقال و تبدل الجهات و عليه اليهود حتى قالوا العرش يأت من تحته اطيح الرجل الجديد تحت الراكب الثقيل و قالوا انه يفضل على العرش من كل جهة اربع اصابع و زاد بعض المشبهة كمضر و كهص و احمد الهجيمي ان المؤمنين المخلصين يعانونه في الدنيا و الآخرة و منهم من قال هو محاذ للعرش غير مماس له فقيده بعده عنه بمسانة متناهية و قيل بمسانة غير متناهية و منهم من قال ليس كونه في الجهة كون الاجسام في الجهة و المنازعة مع هذا القائل راجعة الى اللفظ دون المعنى و الاطلاق اللفظي يتوقف على اذن الشرع به عند الاشاعة و لاهل الحق في اثبات الحق دلائل منها انه لو كان في المكان فاما ان يكون في بعض الاحياز او في جميعها و كلاهما باطلان اما الاول فلتساري الاحياز في انفسها لان المكان عند المتكلمين هو الخلاء المتشابه و لتساوي نسبة الرب تعالى اليها يكون اختصاصه ببعضها دون بعض ترجيحا بلا مرجح ان لم يكن هناك تخصيص من خارج و الا يلزم احتياجه تعالى في

بحيزة الى الغير و الاحتياج ينفى الوجوب و اما الثاني فلانه يلزم تداخل المتحيزين لان بعض الاحياز مشغول بالاجسام و انه محال ضرورة فذلزم مخالطة لقاذورات العالم تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فان هئت تمام التحقيق فارجع الى شرح المواقف • و مكان در اصطلاح صوفيه كه نسبت بذات مقدس الهي واقع ميشود عبارتست از احاطه ذات با مرتفع بودن ذات از اتصال انام و مكاة عبارتست از منزلتي كه ارفع منازلست سالک را عدد مليلك مقتدر و گاه مكان را نیز بروي اطلاق نموده ميشود كذا في اطائف اللغات •

مكان الكوكب عند اهل الهيئة هو طرف خط خارج من مركز العالم مار بمركز الكوكب منته

الى منطقة البروج ان لم يكن للكوكب عرض و ان كان له عرض فيتوهم دائرة مارة بقطبي البروج و بطرف الخط المذكور قاطعة لمنطقة البروج فنقطة التقاطع بين تلك الدائرة و منطقة البروج و هي النقطة التي تكون اقرب الى طرف ذلك الخط المذكور هي مكان الكوكب من ملك البروج و هذا هو المكان الحقيقي للكوكب و اما المكان المرئي للكوكب فهو طرف خط يخرج من مركز العالم الى مركز الكوكب منتهيا الى منطقة البروج على موازاة خط يخرج من حدقة الناظر الى مركز الكوكب منتهيا الى منطقة البروج ان لم يكن للكوكب عرض و ان كان له عرض فتوهم دائرة مارة بقطبي البروج و بطرف هذا الخط على الرسم المذكور فنقطة التقاطع هي المكان المرئي للكوكب هكذا يستفاد مما ذكره العلي البرجندي في تصانيفه •

فصل الواو • الكرة بالضم هي في الاصل التي تلعب بها و يقال بالفارسية گوی و جمعها كرات و كرون و اكر و الاخيران على غير القياس و في اصطلاح المهندسين شكل مجسم احاط به سطح مستدير اي سطح يوجد في داخله نقطة تتساوى الخطوط الخارجة منها اليه و المراد بالاحاطة القامة فخرج سطح الاسطوانة و المخروط المستديرين و خرج بقيد التساوي سطح المجسم البيضي و نحوه و عرف ايضا بانها جسم يتوهم حدوثة من دوران دائرة على قطرها نصف دورة و ذاك السطح محيط الكرة و يسمى سطحا كرويا و قد تطلق الكرة على ذلك السطح ايضا مجازا تسمية للبحال باسم المحل و النقطة التي هي مركز ذلك السطح مركز الكرة ايضا و الخطوط التي هي انصاف اقطار ذلك السطح انصاف اقطار ذاك الكرة ايضا كذا في شرح خلاصة الحساب •

كرة البخار هي كرة الهواء الكثيف المخاوط بالبخرة و هي كرة مركزها مركز العالم الا انها مختلعة القوام لان الاقرب من الارض منها اكدف من الابعيد منها فان اللطف يتصاعد اكثر من الاكثف و تسمى كرة الليل و النهار ايضا ان هي القابلة للذور و الظلمة دون ما فوقها و تسمى عالم التسديم ايضا لانها مهبط الرياح لان ما فوقها من الهواء الصافي ماكن كذا في شرح التذكرة لعبد العلي البرجندي في اخير الفصل الثاني من الباب الاول •

. **كرة الكوكب** هي الفلك الكلي له •

كرة الكل الفلك الاعظم كما مر في لفظ الفلك •

الكفو بضمتين و بضم الكاف و كسرهما مع سكون الفاء و بسكون الفاء و ضمها مع الهمزة و بسكونها مع الواو لغة النظير والمساوي و شرعا رجل يساوي امرأة في امور مشهورة معروفة بين الفقهاء والكفاءة بالفتح مصدر الكفو فهي لغة المساواة و شرعا مساواة الرجل للمرأة في الامور المعروفة كذا في جامع الرموز •

غسل الهاء • الكراهة بالفتح وتخفيف الراء شرعا كون الفعل بحيث يكون تركه اولى مع عدم المنع من الفعل و ذلك الفعل يسمى مكروها و هو نوعان مكروه كراهة تحريم و مكروه كراهة تنزيه فالاول عند الشيخين ما كان الى الحرمة اقرب والثاني ما كان الى الحل اقرب ومعنى القرب الى الحرمة انه يتعلق بفاعل ذلك الفعل محذور دون استحقاق العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة فترك الواجب حرام يستحق تاركه العقوبة بالنار و ترك السنة المؤكدة قريب من الحرام يستحق تاركها حرمان الشفاعة ومعنى القرب الى الحل انه لا يعاتب فاعله اصلا لكن يثاب تاركه ادنى ثواب والاول عند محمد رح هو الحرام الذي ثبت حرمة بدليل ظني والثاني عنده ما كان تركه اولى مع عدم المنع من الفعل فالمكروه كراهة التحريم نسبته الى الحرام كنسبة الواجب الى الفرض فان ماثبت حرمة بدليل قطعي يسمى حراما عنده و ماثبت حرمة بدليل ظني يسمى عنده مكروها كراهة التحريم وبالجمله فما كره تحريما وتنزيها عند الشيخين تنزيه عنده و ما كره تحريما عنده حرام عند الشيخين هكذا يستفاد من التلويح و جامع الرموز ثم انه قال صاحب جامع الرموز في بيان مفسدات الصلوة ان كلامهم يدل على ان الفعل اذا كان واجبا او ما في حكمه من سنة الهدى و نحوها فالترك كراهة تحريم و ان كان سنة زائدة او ما في حكمها من الادب و نحوه فنزبه انتهى كلامه والاصل الفاصل بينهما ان ينظر الى الاصل فان كان الاصل في حقه اثبات الحرمة و انما سقطت الحرمة لعارض ان كان مما يعم به البدوى و كانت الضرورة قائمة في حق العامة فهي كراهة تنزيه و ان لم تبلغ الضرورة هذا المبلغ فهي كراهة تحريم فيصار الى الاصل وعلى العكس ان كان الاصل الاباحة ينظر الى العارض فان غلب على الظن وجود المحرم فالكراهة للتحريم و الا فالكراهة للتنزيه نظير الاول سور الهرة و نظير الثاني لبن الاقان و لحومها و نظير الثالث سور البقرة الجلالة و سباع الطير كذا في فتاوى عالمگیری في اول كذاب الكراهة و في العضدي ما حاصله ان المكروه يطلق على ثلاثة معان الاول خطاب لطلب ترك فعل ينتهض ذلك الترك خاصة سببا للثواب والمكروه بهذا المعنى منهي عنه على الاصح كالمندوب مأمور به والثاني الحرام وكثيرا ما كان يقول الشامي انا كره هذا والثالث ترك ما ترجحت مصلحة فعله على تركه وان لم يكن منهيا فيعرف بترك الاول كترك المندوب يقال ترك صلوة الضحى مكروه و ان لم يرد النهي لكثرة الفضيلة فيها فكان في تركها حط مرتبته انتهى فيل في هذا الاطلاق بعد لانه يلزم منه ان من اشتغل بالمباح و ترك الاشتغال بنوافل العبادات انه ات بمكروه و قالت المعتزلة المكروه فعل اشتمل تركه على مصلحة و قد سبق في

لفظ الحسن في فصل الذون من باب الحاء المهملة •

المكرهه في اصطلاح الفقهاء ما نهى عنه لمجاور كالبيع عند اذان الجمعة نهى عنه للصلاة وعرفه

في البداية بما كان مشروعا باصله وصفه لكن فهمي عنه كذا في البحر الرائق في باب البيع الفاضل •

الاكراه في اللغة عبارة عن حمل انسان على امر يكرهه وقيل على امر لا يريد طبعاً او شرعاً والاسم

الكره بالفتح وفي الشريعة فعل يوقعه بغيره فيفوت رضاه او يفسد اختياره مع بقاء اهليته فالفعل يتناول

الحكمي كما اذا امره بقتل رجل ولم يهدده بشيء الا ان المأمور يعلم بدلالة الحال انه لو لم يقتله لقتله الامر او

قطعه فانه اكراه والايقاع فعل بالمعنى المصدرى الا انه يخص بما يكره يقال اوقع فلان بفلان بالسوء فالمعنى

هو فعل يوقعه انسان بغيره مما يسوء والرضاء خلاف الكراهة والاختيار هو القصد الى مقدر متردد بين الوجود

والعدم بترجيح احد جانبيه على الآخر فان استقل الفاعل في قصده وذلك الاختيار صحيح والا ففسد ثم

الفائت الرضا به نوعان صحيح الاختيار وذاك بان يفوت الرضاء ولا يفسد الاختيار ويسمى بالاكراه القاصر

وغير الملجي وفسد الاختيار ويسمى بالاكراه الكامل والملجي وبالجمله نفى الاكراه الملجي يضطر الفاعل

الى مباشرة الفعل خوفاً من فوات النفس او ما هو في معناه كالعضو وفي غير الملجي يمكنه من الصبر

ان ليس فيه خوف فوات النفس او العضو بل انما هو خوف الحبس والضرب ونحو ذلك كالكلام

الحسن في حق القاضي وعظيم البلد واليه الاشارة في الكلام بطريق الاكتفاء اي يفوت رضاه يصح اختياره

او يفسد اختياره فاندفع ما ظن من تسامح التردد بين العام والخاص وفي هذا الكلام اشعار بان الاكراه

لم يتحقق مع الرضاء وهذا صحيح قياساً واما استحساناً فلا لانه لو هدد بحبس ابنته او اخيه او

غيرهم من ذي رحم محرم منه لبيع او هبة او غيره كان اكراهاً استحساناً ولا ينفذ شيء من هذه التصرفات

كما في المبسوط وقولنا مع بقاء الاهلية احتراز عما اذا ضرت على راس آخر بحيث صار مجبوزاً فانه

لم يبق الاهلية بخلاف ما نحن فيه فانها تثبت بالذمة والعقل والبلوغ والاكراه لا يخل بشيء منها

الاترى ان الاكراه متردد بين فرض وحظر وخصة ومباح مرة يائمه مرة يثاب وعرف بعضهم الاكراه بانه

حمل الغير على امر يمتنع عنه بتخويف يقدر الحامل على إيقاعه ويصير الغير خائفاً به فائت الرضاء

بالمباشرة وقيل هو الزام الغير على ما يكرهه الانسان طبعاً او شرعاً فيقدم عليه مع عدم الرضاء ليدفع عنه ما

هو اضر منه وقيل هو تهديد القادر غيره على امر بمكرهه طبعاً او شرعاً بحيث يذتقي به الرضاء وقيل فعل

يوجد من الفاعل فيحدث في المحل معنى يصير به مدفوعاً الى الفعل الذي طلب منه وفي التلويح

الاكراه حمل الغير على ان يفعل ما لا يرضاه ولا يختار مباشرة لوخلى ونفسه فيكون معدماً للرضاء والاختيار

هكذا يستفاد من جامع الرموز والبرجندي •

الكنه بالضم وسكون الفون قال مرزا زاهد في حاشية شرح المواظف في بحث الوجود معنى تصور

كأنه الشيء تمثله في النهي سواء كان على وجه التفصيل أو على وجه الإجمال قال الفاضل الجليلي في هامشه الخبالي في قوله حقائق الأشياء ثابتة معروفة الشيء قد يكون بامر خارج عنه عارض له فتصور الانسان بالضحك وقد يكون لامر داخل كالناطق فاذا تصور الناطق علمت الانسان بذلك الوجه وقد يكون بامر داخل وخارج معا كالناطق والضاحك فان تصورهما تصور الانسان بجميع اجزائه على التفصيل وان كان ذلك التفصيل في التعقل يسمى ذلك كنهها كالحَيوان الناطق فان تصور تصور جميع اجزاء الانسان تفصيلا وان كان ذلك التفصيل في البعض لان الجسم والجوهر والذاتي وغير ذلك اجزاء للانسان مع انه لم يتصور تفصيلا لكن الحيوان والناطق مقصوران بالتفصيل والحيوان مشتمل عليها وذلك القدر من التفصيل يسمى كنهها وبالعجالة اذا كان الشيء متصورا بالاجزاء الاولى مفصلا يسمى كنهها وقد يكون معرفة الشيء بجميع اجزائه لكن لا على وجه التفصيل فتصور ما وضع الانسان بازائه في الفارسي بآدمي ويسمى ذلك ذاته العجالة فما يقال ان تصور الشيء بذاته لا يمكن بدون ذاتياته ويمكن بطوره عرضياته لازمة او مفارقة يراد به ان ذاتيات الشيء داخلية في ذاته العجالة وعرضياته خارجة عنها فتصور الشيء بذاته العجالة مشتمل على تصور ذاتياته اشتمالا في العجالة بالضرورة ولم يكن مشتملا على تصور عرضياته •

فصل الباء التحتمانية * الاكتفاء بالفاء هو عند اهل المعاني نوع من انواع الحذف وهو ان

يقتضى المقام ذكر شيئين بينهما تلازم وارتباط فيكتفى باحدهما عن الآخر الكنية ويختص غالبا بالارتباط العطفى كقوله تعالى سراويل تقيكم الحراري والبرد وخصص الحر بالذكر لان الخطاب للعرب وبلادهم حارة والوقاية عندهم من الحر لانه اشد من البرد عندهم وقوله بيدك الخير اي والشر وانما خص الخير بالذكر لانه مطلوب العباد ومرغوبهم وقوله ان امرء هلك ليس له ولد اي لا والد بدليل انه اوجب للاختصاص النصف وانما ذلك مع فقد الاب لانه يسقطها كذا في الاتفاق في نوع الحذف •

المكثفي عند الحكماء هو ما اعطي به ما يتمكن من تحصيل كمالاته كالنفوس السماوية كذا في حكمة

المعين في بيان الكيفيات المختصة بالكميات فان النفوس السماوية دائما في اكتساب الكمالات بتحرك الاجرام السماوية التي تتمكن بها من تحصيل كمالاتها واحدا بعد واحد كما في شرحه •

الكنية بالضم و تكون النون عند اهل العربية قسم من العلم وهو ما يكون مصدرا بلفظ الآب او الابن

او اللام او البنات وقد سبق مستوفي في فصل الميم من باب العين المهملة •

الكناية بالكسر في اللغة واصطلاح النحاة ان يعبر عن شيء معين بلفظ غير صريح في الدلالة عليه

لفرض من افترض كالا بهام على السامعين كقولك جاءني فلان وانت تريد زيدا والمراد بها في باب المبهيات ما يكنى به لا المعنى المصدري ولا كل ما يكنى به بل البعض المعين منه وهو كم وكذا كناية من العدد وكذا وذيق للحديث ومنها كين كذا في القوائد الضيائية قال ابن الحاجب الكناية

في باب المبنيات لفظ مبهم يعبر به عما وقع مفسرا في كلام متكلم اما لابهامه على المخاطب او لفسادانه واعترض عليه بان كم ليس من هذا القبيل ولا لفظ كذا في قولك عندي كذا لانه ليس حكاية لما وقع في كلام متكلم مفسرا ولا كيت وذيت في قولك كان من الامريكيت وذيت بلى قولك قال ملان كذا فقال كيت وذيت داخل في هذه واجيب بان المراد صحة الوقوع لا الوقوع حقيقة اي عما يصح ان يقع في كلام متكلم مفسرا او من شأنه ان يقع كذا في الموشح و يطلق الكناية ايضا على الضمير لانه يكتفى به عن متكلم او مخاطب او غائب تقدم ذكره وعند الاصوليين والفقهاء مقابل للصريح قالوا الصريح لفظ اكشف المراد منه في نفسه اي بالنظر الى كونه لفظا مستعملا والكناية لفظ استقر المراد منه في نفسه سواء كان المراد منهما اي من الصريح والكناية معنى حقيقيا او مجازيا فالحقيقة التي لم تهجر صريح والتي هجرت وغلب معادها المجازي كناية والمجاز الغالب الاستعمال صريح وغير الغالب كناية واحترز بقيد في نفسه عن استتار المراد في الصريح بواسطة غرابة اللفظ او ذهول السامع عن الوضع او عن القرينة او نحو ذلك وعن انكشاف المراد في الكناية بواسطة التفسير والبيان فمثل المفسر والمحكم داخل في الصريح ومثل المشكل والمجمل داخل في الكناية لما تقرر من ان هذه الانقسام متميزة بالاعتبار لا بالذات وما يقال من ان المراد الاستتار والانكشاف يحسب الاستعمال بان يستعملوه قاصدين الاستتار وان كان واضحا في اللغة او الانكشاف وان كان خفيا في اللغة احترازا عن امثال ذلك فلا يخفى ما فيه من التكلف وبالجملة المعتبر عندهم في الصريح والكناية الاستتار في نفس الامر ولا دخل لقصد المستعمل في جعل الواضع في اللغة مستترا او لا في عكسه قالوا كذايات الطلاق تطلق مجازا لان معانيها غير مستترة لكن الابهام فيما يتصل بها كالجائز فانه مبهم في انها بائنة من اي شئ عن النكاح او عن غيره فاذا نوى نوعا منها تعين وتبين بموجب الكلام ووجه بحث لانه ان اريد ان مفهوماتها اللغوية غير مستترة فهذا لا ينافي الكناية واحتنا مراد المتكلم بها كما في جميع الكذايات وان اريد ان ما اراد المتكلم بها ظاهر لا استتار فيه فممنوع كيف ولا يمكن التوصل اليه الا ببيان من جهة المتكلم وهم مصرحون بانها من جهة المحل مبهمة مستترة ولم يفسروا الكناية الا بما استتر منه المراد سواء كان باعتبار المحل او غيره ولم يشترطوا ارادة لازم ثم الانتقال منه الى الملزوم كما اشترطه اهل البيان بدليل انهم جعلوا الحقيقة المجردة والمجاز الغير المتعارف كناية بمجرد الاستتار كذا في التلويح وغيرها وعدد علماء البيان لفظ قصد بمعناه معنى ثان ملزوم له اي لفظ استعمل في معناه الموضوع له لكن لا يتعلق به الاثبات والذفي و يرجع اليه الصدق والكذب بل لينقل منه الى ملزومه فيكون هذا مناط الاثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب كما تقول فلان طوبى النجاة قصدا بطول النجاة الى طول القامة فيصح الكلام وان لم يكن له نجات قط بل وان استعمل المعنى الحقيقي كما في قوله تعالى والسماوات مطويات بيمينه وقوله الرحمن على العرش استوى وامثال ذلك فان هذه كلها كنايةات عند المحققين من غير لزوم كذب

لان استعمال اللفظ في معنى الحقيقي و طلب دلالة انما هو لقصد الانتقال منه الى ملزومه فالمراد في الكناية اللازم بالعرض والمزوم بالذات و حينئذ لا حاجة الى ما قيل ان الكناية مستعملة في المعنى الثاني لكن مع جواز ارادة المعنى الاول ولو في محل آخر وباستعمال آخر بخلاف المجاز فانه من حيث انه مجاز مشروط بقرينة مانعة عن ارادة الموضوع له وميل صاحب الكشف الى انه يشترط في الكناية امكان الحقيقي لانه ذكر في قوله تعالى ولا ينظر اليهم يوم القيامة انه مجز عن الاستهانة والسخط وان النظر الى فلان بمعنى العنداد به و الاحسان اليه كناية ان اسند اليه من يجوز عليه النظر و مجاز ان اسند الى من لا يجوز عليه النظر وبالجمله كون الكناية من قبيل الحقيقة صريح في المفتاح وغيره فان قيل قد ذكر في المفتاح ان الكلمة المستعملة اما ان يراد بها معناها وحده او غير معناها وحده او معناها و غير معناها معا و الاول الحقيقة في المفرد و الثاني المجاز في المفرد و الثالث الكناية و هذا مشعر بكون الكناية قسما للحقيقة و المجاز مدينا لهما قلنا اراد بالحقيقة ههنا الصريح منها بقرينة جعلها في مقابلة الكناية و تصريحه عقيب ذلك بان الحقيقة و الكناية تشتركان في كونهما حقيقتين و تفتقران بالتصريح و عدمه لا يقال فاذا اراد بالكلمة معناها و غير معناها معا يلزم الجمع بين الحقيقة و المجاز لا معنى له الا ارادة المعنى الحقيقي و المجازي معا لانا نقول الممتنع انما هو ارادتهما بالذات و في الكناية انما اراد المعنى الحقيقي للانتقال منه الى المعنى المجازي و هذا بخلاف المجاز فانه مستعمل في غير ما وضع له على انه مراد قصدا و بالذات اذ لا معنى لاستعمال اللفظ في غير معناه لينتقل منه الى معناه فيخافي ارادة الموضوع له لان ارادته حينئذ لا يكون للانتقال الى المعنى المجازي الداخل تحت الارادة قصدا من غير تبعية بل لكونه مقصودا بالذات فيلزم ارادة المعنى الحقيقي و المجازي معا بالذات و هو ممتنع وبهذا يندفع ما يقال لو كان الاستعمال في غير ما وضع له منافيا لارادته الموضوع له لامتناع الجمع بين الحقيقة و المجاز لكان استعماله فيما وضع له ايضا منافيا لارادة غير الموضوع له لذلك كذا في التلويح قال ابو القاسم في حاشية المطول ذهب المحققون الى انه يجوز كون المعنى الحقيقي في الكناية مستحالا و حينئذ لا يعلم الفرق بينها و بين المجاز اصلا فان استحالة المعنى الحقيقي من اقوى قرائن المجاز فاذا جرز في الكناية استحالة المعنى الحقيقي و لم يجعل مانعا عن ارادة المعنى الحقيقي لينتقل منه الى المقصود فلا يكون شيىء من قرائن المجاز مانعا عن ارادته لينتقل منه الى المقصد فلا تميز الكناية عن المجاز في شيىء من الصور و لو سلم فلا شك في عدم التمييز في صورة الاستحالة قال صاحب الاطول يمكن ان تجعل الكنايات كلها حقائق صرفة و يكون قصد ما به يجعل معنى كذايا من قبيل قصد النتيجة بعد اقامة الدليل فيكون فلان كثير الرماد حقيقة صرفة ذكرت دليلا على انه مضاف فيدبرين التقدير فهو مضاف ولا يكون هناك استعمال كثير الرماد في المضاف انتهى و فرق السكاكي وغيره بينهما بان الانتقال فيها من اللازم الى الملزوم و في المجاز بالعكس كالانتقال من الاسد الذي هو ملزوم الشجاع

الى الشجاع ورد بان اللازم ما لم يكن ملزوما لم ينتقل منه لان اللازم يجوز ان يكون اعم من الملزوم والانتقال انما يتصور على تقدير تلازمهما وتساويهما وحيث ان الانتقال من الملزوم الى اللازم كما في المجاز واجب بان المراد باللازم ما يكون وجوده على سبيل التبعية كطول النجاد لطول القامة ولذا جوزوا كون اللازم اخص كالمضاحك بالفعل للانسان فكناية ان يذكر من المتلازمين ما هو تابع ورديف ويراد به ما هو متبوع و مردوف و المجاز بالعكس وفيه نظر لان المجاز قد يكون من الطرفين كاستعمال الغيث في الذبت واستعمال الذبت في الغيث كذا في المطول قال ابو القاسم ذكر اهل الاصول انه لما كان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم اي من المتبوع الى التابع فان كان اتصال الشئيين بحيث يكون كل منهما املا من وجه وفرعا من وجه جاز استعمال الاصل في الفرع دون العكس فالعلة اصل من جهة احتياج المعلول اليه والمعلول المقصود اصل من جهة كونه منزلة العلة الغائية وهي وان كانت لوجودها معلولة لمعلولها الا انها لما هيأتها علة له ومن هذا القبيل اطلاق الذبت على الغيث فاندفع الاعتراض والقول بان اصطلاح اهل العربية مخالف لاصطلاح الاصول مما لا يلتفت اليه انتهى اعلم ان الكناية في اصطلاحهم كما تطلق على اللفظ نفسه كذاك تطلق على المعنى المصدري الذي هو فعل المتكلم اعنى ذكر اللازم واردة الملزوم فاللفظ يبنى به والمعنى يبنى عنه كذا في المطول * التقسيم * الكناية ثلثة اقسام الاولى الكناية المطلوب بها غير صفة ولا نسبة فملها ما هي معنى واحد وهو ان يتفق في صفة من الصفات عرض اختصاص بموصوف معين فتذكر تلك الصفة ليتوصل بها الى ذلك الموصوف كقولنا مجامع الاضغان كناية عن القلوب والضمير الحقد ومنها ما هي مجموع معان وهو ان تؤخذ صفة فتضم الى لازم آخر و آخر لتصير جملتها مختصة بموصوف فيتوصل بذكرها اليه كقولنا كناية عن الانسان حيي مستوى القامة عريض الاظفار ويسمى هذه خاصة مركبة و شرط هذين الكنايتين الاختصاص بالمبنى عنه الثانية الكناية المطلوب بها صفة من الصفات كالجود والكرم والشجاعة ونحو ذلك وهي ضربان قريبة و بعيدة فان لم يكن الانتقال بواسطة قرينة اما واضحة ان حصل الانتقال منها بسهولة كطويل النجاد واما خفية كقولهم كناية عن الابل عريض القفا فان عرض القفا وعظم الراس بالافتراء مما يستدل به على بلاهة الرجل لكن في الانتقال نوع خفاء لا يطلع عليه كل احد وان كان الانتقال من الكناية الى المطلوب بها بواسطة فبعيدة كقولهم كذا الرمد كناية عن المضيق فانه ينتقل من كثرة الرمد الى كثرة احراق الحطب تحت القدر ومنها الى كثرة الطبع ومنها الى كثرة الضيقان ومنها الى المطلوب والثالثة المطلوب بها نسبة اي اثبات امر لامر او نفيه عنه كقول زياد الاعجم * شعر * ان السماحة والمرورة والندى * في قبة ضربت على ابن الحشرج •

فانه اراد ان يثبت اختصاص ابن الحشرج بهذه الصفات فترك التصريح بان يقول انه مختص بها او نحوه الى الكناية بان جعلها في قبة مضروبة عليه الموصوف في هذين القسمين قد يكون مذكورا كذا مر وقد يكون غير

مذكور كما يقال في عرض من يؤذي المسلمين المسلم من ملهم المسلمين من لسانه و يده فانه كناية عن
نفي صفة الاسلام عن المؤذي و هو غير مذكور في الكلام كذا في المطول وقال في الاتقان استنبط الزمخشري
نوعا من الكناية غريبا وهو ان تتمد الى جملة معناها على خلاف الظاهر فتأخذ الخلاصة من غير اعتبار
مفرداتها بالحقيقة و المجاز فتعبر بها عن المقصود كما تقول في نحو الرحمن على العرش استوى انه كناية
عن الملك فان الاعتواء على السرير لا يحصل الا مع الملك فجعل كناية عنه و كذا قوله تعالى والارض جميعها
قبضت يوم القيامة و السموات مطويات بيمينه كناية عن عظمته و جلالة من غير ذهاب بالقبح و اليمين
الى جهتين حقيقة و مجاز انتهى قال السكاكي الكناية تتفاوت الى تعرض و تلويح و رمز و ايماء و اشارة و
المناسب للكناية العرضية وهي ما لم يذكر الموصوف فيها التعريض لان التعريض خلاف التصريح يقال عرضت لفلان
وبلان اذا قلت قولا لغيره و انت تعينه فذلك اشترت به الى عرض ابي جانب وتريد جانباً آخر و المناصب لغير
العرضية ان كثرت الوسائط بين اللازم والملزوم التلويح لان التلويح هو ان تشير الى غيرك من بعد و ان قلت الوسائط
مع خفائه ابي خفاء للزوم فالمناصب الرمز لان الرمز ان تشير الى قريب منك على سبيل الخفية لانه اشارة
بالشفة و الحاجب و بلا خفاء فالمناصب الايماء و اشارة كذا في المطول * فائدة * الناس في الفرق بين
الكناية و التعريض عبارات متقاربة فقال الزمخشري الكناية ذكر الشيء بغير لفظه الموضوع له و التعريض ان
يذكر شيئاً يدل به على ذكر شيء لم يذكره كما يقول المحتاج للمحتاج اليه جئتكم لاسلم عليكم فكان امالة الكلام
الى عرض يدل على المقصود و يسمى التلويح لانه يلوح منه ما تريده و قال ابن الاثير الكناية ما دل على
معنى يجوز حمله على جانبي الحقيقة و المجاز بوصف جامع بينهما و يكون في المفرد و المركب و التعريض هو
اللفظ الدال على معنى لا من جهة الوضع الحقيقي او المجازي بل من جهة التلويح و اشارة فيختص باللفظ
لمركب كقول من يتوقع صاة و الله اني محتاج فانه تعريض بالطلب مع انه لم يوضع له حقيقة و لا مجازا
و انما فهم من عرض اللفظ ابي جانبه و قال السبكي في الفرق بينهما الكناية لفظ استعمل في معناه مرلوا به
لازم المعنى فهو بحسب استعمال اللفظ في المعنى حقيقة و المجوز في ارادة افادة ما لم يوضع له وقد لا يراد بها
المعنى بل يعبر بالملزوم عن اللازم وهي حينئذ مجاز و اما التعريض فهو لفظ استعمل في معناه للتلويح بغيره
نحو قوله تعالى بل فعله كبيرهم هذا نسب الفعل الى كبير الاصنام المتخذة آلهة كانه غضب ان تعبد الصغار معه
تلويحا لعبادتها فانها لا تصلح للالهية اما يعلمون اذا نظروا بعقولهم عن عجز كبيرها عن ذاك الفعل والاله لا يكون
مجازا فهو حقيقة ابدا و قال السكاكي التعريض ما سبق لاجل موصوف غير مذكور و منه ان يخاطب واحد
و يراد غيره كذا في المطول و الاتقان وقال السيد السند في توضيحه ما حاصله ان مقصود العلامة الزمخشري
بيان الفرق بينهما فلا يرد النقص على حد الكناية بالمجاز فان ذكر الشيء بغير لفظه الموضوع له حاصله
استعمال اللفظ في غير ما وضع له و ذكر شيء يدل على شيء لم تذكره يفهم منه ان الشيء الاول مذكور بلفظه

الموضوع له لانه الاصل المتبادر عند الاطلاق و يفهم منه ايضا ان الشيء الدئى لم يستعمل فيه اللفظ والا لكان مذكورا في الجملة و بالجملة فحاصل الفرق انه اعتبر في الكناية استعمال اللفظ في غير ما وضع له وفي التعريض استعماله فيما وضع له مع الاشارة الى ما لم يوضع له من السياق و كلام ابن الاثير ايضا يدل على ان المعنى التعريضي لم يستعمل فيه اللفظ بل هو مدلول عليه اشارة و سياقا و كذا كلام السبكي بل تسميته تلويحا يلوح منها ذلك و كذلك تسميته تعريضا ينبغي عنه و لذلك قيل هو امانة الكلام الى عرض اي جانب يدل على المقصود هذا هو مقتضى ظاهر كلام العلامة و توضحه ان اللفظ المستعمل فيه 'وضع له فقط هو الحقيقة المجردة و يقابله المجاز لانه المستعمل في غير الموضوع له فقط و الكناية اللفظ المستعمل بالامالة فيما لم يوضع له و الموضوع له مراد تبعا و في التعريض هما مقصودان الموضوع له من نفس اللفظ حقيقة او مجازا او كناية و المعرض به من السياق فالتعريض يجمع كلا من الحقيقة و المجاز و الكناية و اذا كانت الكناية تعريضية كان هناك و راد المعنى الاصلي و المعنى المكنى عنه معنى آخر مقصود بطريق التلويح و الاشارة و كان المعنى المكنى عنه بينهما بمنزلة المعني الحقيقي في كونه مقصودا من اللفظ مستعملا هو فيه فاذا قيل المسلم من سام المسلمون من لسانه و يده و اريد به التعريض بنفي الاسلام عن مؤمن معين فالمعنى الاصلي ههنا انحصار الاسلام فيمن سلموا من لسانه و يده و يلزمه انتفاء الاسلام عن المؤمن مطلقا و هذا هو المعنى عنه المقصود من اللفظ استعمالا و اما المعنى المعرض به المقصود من الكلام سياقا فهو نفي الاسلام عن مؤمن معين هكذا ينبغي ان يحقق الكلام و يعلم ان الكناية بالنسبة الى المعنى المكنى عنه لا يكون تعريضا قطعا و الا لزم ان يكون المعنى المعرض به قد استعمل فيه اللفظ وقد ظهر بطلانه و هكذا المجاز و الحقيقة بالنسبة الى المعنى المجازي و الحقيقي لا يكونان تعريضا ايضا فاللفظ بالقياس الى المعنى المعرض به لا يوصف بالحقيقة و لا بالمجاز و لا بالكناية لفقدان استعمال ذلك اللفظ في ذلك المعنى و ما قيل بان اللفظ اذا دل على معنى دلالة صحيحة فلا بد ان يكون حقيقة او مجازا او كناية فليس بشيء اذ مستتبعات التراكيب يدل عليها الكلام دلالة صحيحة و ليس حقيقة فيها و لا مجاز و لا كناية لانها مقصودة تبعا لا اصالا فلا تكون فيها و المعنى المعرض به و ان كان مقصودا اصليا الا انه ليس مقصودا من اللفظ حتى يكون مستعملا فيه و انما قصد اليه من السياق تلويحا و اشارة و قد يتفق عارض يجعل المجاز في حكم حقيقة مستعملة كما في المنقولات و الكناية في حكم الصريح كما في الاستواء على العرش و بسط اليد و كذلك التعريض قد يصير بحيث يكون الالتفات فيه الى المعنى المعرض به كأنه المقصود الاصلي و المستعمل فيه اللفظ و لا يخرج بذلك من كونه تعريضا في اصله كقوله تعالى و لا تكونوا اول كاسر به فانه تعريض بانه كان عليهم ان يؤمنوا به قبل كل واحد و هذا المعنى المعرض به هو المقصود الاصلي ههنا دور المعنى الحقيقي انتهى * فائدة * في الكناية اربعة مذاهب الاول انها حقيقة قال به ابن عبد السلام و هو الظاهر قلنا استعمالها فيما وضعت له و اردتها الدلالة على غير الثاني انها مجاز الثالث انها لا حقيقة

ولا مجاز و اليه ذهب صاحب التلخيص لمنعه في المجاز ان يراد المعنى الحقيقي مع المجازي وتجوزة ذلك في الكناية الرابع وهو اختيار الشيخ تقي الدين السبكي انها تنقسم الى حقيقة و مجاز فان استعملت في معناه مراد به لازم المعنى ايضا فهو حقيقة و ان لم يرد به المعنى بل عبر بالملزوم عن اللازم فهو مجاز لاستعماله في غير ما وضع له و الحاصل ان الحقيقة منها ان يستعمل اللفظ دائما وضع له ليفيد غير ما وضع له و المجاز منها ان تريد غير موضوعه استعمالا و افادة كذا في الالتفات في نوع المجاز *

* باب اللام *

فصل الباء الموحدة • اللب بالضم و تشديد الموحدة مغز و خالص هر چيزي و ميانۀ هر چيزي و دل دي و عقل و تنۀ درخت و در اصطلاح صوفيه عقلي كه منور بود بذور قدس و صافي از فتور اوهام و تجليات ظلماتيۀ نفسانيۀ كذا في كشف اللغات • و لبّ اللباب نزد شان عبارات است از مادۀ نور قدسي كه تايد مى يابد بار عقل انساني و صاف ميشود از فتور مذکور و ادراك ميكند صاحب آن علوميكه متعالیست از ادراك قلب و روح متعلق بكون و مصون است از فهم كه محجوب است بعلم رسمي و اين تايد الهي از حسن سابقۀ ازلي است كه مقتضي است خير خاتمۀ و حسن عاقبت را كذا في لطائف اللغات •

اللعب بكسر اللام مصدر لعب بفتح العين اي فعل فعلا غير قاصد به مقصدا صحيحا كما ذكر الراغب و في الكشف انه ما لا يفيد فائدة اصلا كذا في جامع الرموز في كتاب الشهادة •

اللعابي بالضم عند الاطباء دواء من شأنه ان ينفصل عنه اجزاءه اذا نقى و يصير المجموع لزجا كالخطمي كذا في المؤجز •

اللقب بالقاف في اللغة ما يعبر به عن شئ و في اصطلاح اهل العربية علم يشعر بمدح او ذم باعتبار معناه الاصلي صرح بذلك المولي عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية في المبنيات في شرح قول المصنف و القاب ضم و فتح و كسر و قد سبق في لفظ العلم في فصل الميم من باب العين المهمة ايضا •

فصل التاء المثناة الفوقانية • الالتفات بالغاء عند اهل المعاني يطلق على معان منها الاعتراض و قد سبق في فصل الضاد المعجمة من باب العين المهمة ومنها تعقيب الكلام بجملة مستقلة متلاية له في الممدى على طريق المثل او الدعاء و نحوهما من المدح و الذم و التاكيد و الالتماس كقوله تعالى و زهق الباطل ان الباطل كان زهوقا و كقوله تعالى ثم انصرفوا صرف الله قلوبهم و في كلامهم قسم الفقر ظهري و انفق من قاصات الظهر ومنها ان تذكر معنى فيتوهم ان السامع اختلج في قلبه شئ فتلقت الى كلام يزول اختلاجه ثم ترجع الى مقصودك كقول ابن ميان • شعر • فلا صرمة بدو و في الداس راحة •

ولا صلة بصفولنا فنكلمه • كانه لما قال فلا ضرورة يبدو قيل له ما تصنع به فاجاب بقوله وفي الياس راحة
ومنها التعبير عن معنى بطريق من الطرق الثلاثة من التكلم و الخطاب و الغيبة بعد التعبير عنه بآخر منها
اي بعد التعبير عن ذلك المعنى بطريق اخر من الطرق الثلاثة بشرط ان يكون التعبير الثاني على خلاف
مقتضى الظاهر و يكون مقتضى ظاهر سوق الكلام ان يعبر عنه بغير هذا الطريق اذ لو لم يشترط ذلك لدخل
فيه ما ليس من الالتفات منها نحو انا زيد وانت عمرو ونحوهما مما يعبر عن معنى واحد تارة بضمير
المتكلم او الخطاب و تارة بالاسم المظهر او ضمير الغائب ومنها نحويا زيد قم و يا رجلا له بصرخه يدي
لان الاسم المظهر طريق غيبة ومنها تكرير الطريق الملتفت اليه نحو اياك نستعين واهدنا و انعمت فان
الالتفات انما هو في اياك نعبد والباقي جار على اسلوبه ومنها نحو يا من هو عالم حقيق لي هذه المسئلة
فانك الذي لا نظير له فانه الالتفات فان حق العائد الى الموصول ان يكون غائبا و ما سبق الى بعض
الارهام ان نحويا ايها الذين امنوا القياس امتمت فليس بشيء ومن الناس من زاد لاجرا بعض
ما ذكر قيدا وهو ان يكون التعبيران في كلامين وهو غلط لان قوله تعالى باركنا حوله ليريه عن اياتنا فيمن قرأ
ليريه بالفظ الغيبة فيه التفات من التكلم الى الغيبة ثم من الغيبة الى التكلم مع ان قوله من اياتنا ليس بكلام
اخربل هو من متعلقات ليريه هذا التفسير هو المشهور فيما بين الجمهور وقال السكاكي الالتفات عند اهل
الاماني اما ذلك التعبير او التعبير باحدها فيما حقه التعبير بغيره و كانه حمل السكاكي قولهم بعد التعبير عنه
بآخر منها على اعم من التعبير حقيقة او حكما فان اقتضاء المقام تعبيرا في حكم التعبير بالتفسير المشهور
اخص من تفسير السكاكي فقول الشاعر • مصراع • تطاول ليلك بالانتم • فيه التفات على تفسير السكاكي
وقد صرح بذلك ايضا اذ مقتضى الظاهر ان يقال تطاول ليلي وليس على التفسير المشهور منه اذ لم يذكر
تطاول ليلي سابقا هذا خلاصة ما في المطول والاطول فظهر ان الالتفات ستة اقسام فمن التكلم الى الخطاب قوله
تعالى وأمرنا لنسام لرب العالمين وان اقيمو الصلوة ومن التكلم الى الغيبة قوله انا فتحنا لك فتحا مبينا ليغفر
لك الله والاصل لتغفر لك ومن الخطاب الى التكلم لم يقع في القرآن ومثل له بعضهم بقوله فاقض ما ادت
قاض ثم قال انا امنا بربنا وهذا المثال لا يصح لان شرط الالتفات ان يكون المراد به واحدا ومن الخطاب الى
الغيبة قوله حتى اذا كنتم في الفلك وجرين بهم والاصل بهم ومن الغيبة الى الخطاب قوله وقالوا اتخذ
الرحمن ولدا لقد جئتم والاصل لقد جاءوا ومن الغيبة الى التكلم قوله و اوحى في كل سماء امرها ورتبا
تنبيهات الاول شرط الالتفات بهذا المعنى ان يكون الضمير في المنقول اليه عائد في نفس الامر الى المنقول عنه
والا يلزم ان يكون في انت صديقي التفات الثاني شرطا ايضا ان يكون في جملتين صرح به صاحب الكشف
وغيره الثالث ذكر التدوخي في الاقصى الغريب وابن الاثير وغيرهما نوعا غريبا من الالتفات وهو بناء الفعل للمفعول
بعد خطاب فاعله او تكامه كقوله تعالى غير المقصوب عليهم بعد انعمت فان المعنى غير الذين غضبت عليهم

وتوقف صاحب عروس الامراح الرابع قال ابن ابي الاصمعي جاء في القرآن من الالتفات قسم قريب جدا
 لم اظفر في الشعر بمثاله وهو ان يقدم المتكلم في كلامه مذكورين مرتبين ثم يخبر عن الاول منهما ويصرف
 عن الاخبار هذه الى الاخبار عن الثاني ثم يعود الى الاخبار من الاول كقوله تعالى ان الانسان لربه لكونه وانه
 على ذاك لشهيد انصرف عن الاخبار عن الانسان الى الاخبار عن ربه تعالى ثم قال منصرفا عن الاخبار عن
 ربه الى الاخبار عن الانسان بقوله وانه لحب الخير لشديد قال وهذا يحسن ان يسمى التفات الضمائر الخامس
 يقرب من الالتفات نقل الكلام من خطاب الواحد او الاثنين او الجمع لخطاب الآخر ذكره التلخفي وابن الاثير
 وهو ستة اقسام ايضا مثاله من الواحد الى الاثنين قالوا اجئتنا لتلفتنا عما وجدنا عليه اباؤنا وتكون لكما
 الكبرياء في الارض والى الجمع يا ايها النبي اذا طلقت النساء ومن الاثنين الى الواحد فمن ربكما يا موسى
 فلا تخرجكما من الجنة فتشقى والى الجمع واوحينا الى موسى واخيه ان تبوء لقومكما بمصر بيوتا واجعلوا بيوتكم
 قبلة ومن الجمع الى الواحد وقيموا الصلوة وبشر المؤمنين والى الاثنين يا معشر الجن والانسان ان
 استطعتم الى قوله فبأي آلاء ربكما تكذبان السادس يقرب من الالتفات ايضا الانتقال من الماضي او
 المضارع الى امر الى اخر منها مثاله من الماضي الى المضارع ان الذين كفروا ويصدون عن مبيل
 الله والى الامر قل امر ربي بالقسط وقيموا وجوهكم واحلّت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلأ علىكم فاجتنبوا
 ومن المضارع الى الماضي ويوم ينفخ في الصور فصعق وى الامر قال اني اشهد الله واشهدوا اني برحق
 ومن الامر الى الماضي واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى وعهدنا الى ابراهيم والى المضارع وان اقيموا
 الصلوة واتقوه وهو الذي اياه تحشرون كذا في الاثنان في نوع بدائع القرآن السابع قال صاحب الاطول
 لا يخفى ان التعبير عن معنى يقتضى المقام التعبير عنه بلفظ مذكر بلفظ مؤنث وبالعكس وكذا التعبير
 بمذكر بعد التعبير بمؤنث ينبغي ان يجعل تحت الالتفات ولولم يثبت انها جعلت الالتفاتا فجعلها
 ملحقات به * فائدة * قال البعض الالتفات من البيان وقيل من البديع ولذا ذكره السكاكي في علم البديع
 * فائدة * وجه حسن الالتفات ان الكلام اذا نقل من اسلوب يتوقعه السامع الى اسلوب لا يتوقعه سواء وجد
 المتوقع قبل غير المتوقع كما في الالتفات المشهور او لم يوجد كما في الالتفات السكاكي كان احسن نظرية لنشاط
 السامع واكثر ايقاظا للاصغاء اليه كذا في الاطول * فائدة * ملخص ما ذكر القوم في هذا المقام ان في
 الالتفات اربعة مذاهب ووجه الضبط ان يقال لا يخلو اما ان يشترط فيه سبق التعبير بطريق اخر ام لا الثاني
 مذهب الزمخشري والسكاكي ومن تبعهما وعلى الاول لا يخلو اما ان يشترط ان يكون التعبيران في
 كلام واحد او لا الاول مذهب البعض وعلى الثاني لا يخلو اما ان يشترط كون المخاطب في التعبيرين
 واحدا ام لا الاول مذهب صدر الانامل والثاني مذهب الجمهور كذا في الجليلي حاشية المطول *

فصل الجيم * الزوجة بالراء المعجمة هي كيفية ملموسة تقتضي سهولة التشكل وعمر التفرق

و الشئى بها يمتد متصلا و يقابلها الهشاشة و الملاسة كذا قال الشيخ في الشفاء فاللزوج هو الذي يسهل تشكله باي شكل اريد و يعسر تفريقه بل يمتد متصلا فهو مركب من رطب و يابس شديدى الامتزاج فاذعانه من الرطب و استمسكه من اليايس فاننا لو اخذنا ترابا و ماء وجهدنا في جمعهما و امتزاجهما بالدق و التخمير حتى يشتد امتزاجهما حدث جسم لزج فاذن اللزوجة كيفية مزاجية لا بسيطة و الوحش يقابل اللزج فهو الذي يصعب تشكيله و يسهل تفريقه و ذلك لغلبة اليايس و قلة الرطب مع ضعف الامتزاج كذا في شرح المواقف و شرح حكمة العين و قال الأطباء دواء لا ينقطع عند الاستدانة عند فعل الحرارة الغريزية فيه كالعمل فعدم الانقطاع عندهم معتبر وقت تأثير الحرارة الغريزية كذا في الاقسرائي •

فصل السام المهمة • التلميح بالميم عند البلغاء و هو ان يشار في فحوى الكلام الى قصة او شعر او مثل سائر من غير ذكره اي من غير ذكر تلك القصة او ذلك الشعر او المثل فاقسام التلميح ستة لانه اما ان يكون في الذظم او الاثر و على التقديرين فاما ان يكون اشارة الى قصة او شعر او مثل سائر نفى الذثر قول الحريري فبت بليلة نابغة و احزان يعقوبية فان فيه اشارة الى قول نابغة • شعر • فبت كاني سارتنبي ضئيلة • من الرقش في انيابها السم ناعم • و الى قصة يعقوب عليه السلام و باقى الامثلة تطلب من المطول • فائدة • قال البعض هذا اللفظ تلميح بتقديم الميم على اللام و هو خطأ و انصواب تلميح بتقديم اللام على الميم ماخوذ من لكمة اذا بصرة و نظرا اليه و كثيرا ما سمعهم يقولون في تفسير الابيات في هذا البيت تلميح الى قول فلان و قد لمح هذا البيت فلان و نحو ذلك و اما التلميح فهو مصدر ملح اشاعر اذا اتى بشئى مليم و قد ذكر في باب التشبيه كذا في المطول في الخاتمة •

اللوحة المحفوظة بالفتح و تكون الواو هو عند جمهور اهل الشرع جسم فوق السماء السابعة كتب فيها ما كان و ما سيكون الى يوم القيامة كما يكتب في الواح المعهودة و لا استحالة فيه لان الكائنات عندنا متناهية فلا يلزم عدم تناهي اللوح المذكور في المقدار عن ابن عباس رضي الله عنه هو لوح من درة بيضاء طوله ما بين السماء الى الارض و عرضه ما بين المشرق و المغرب و قال الامام الغزالي في الاحياء هو اعلم ان لوح الله تعالى لا يشبه لوح الخلق كما ان ذات الله تعالى و صفاته لا يشبه ذات الحق و صفاته بل نبوت المقادير في اللوح مضاهي ثبوت كلمات القران و حروفه في دماغ حائط القران و قلبه فانه منطور فيه حتى كأنه حيث يقرأ يذطر اليه و لو فشت عن دماغه جزء فجزء لم يشاهد هذا الحظ فبمن هذا الحظ و عند الحكماء هو العقل الفعال المنقش بصور الكائنات على ما هي عليه منه ينطبع العلوم في عقول الناس و في شرح اشراق الحكمة ان العقل الفعال هو المسمى بجبرئيل في اسم الشريعة و في شرح المقاصد ان اللوح العقل الاول و لعل المراد الاول بالنسبة اليه و هو العقل الفعال بعينه فانه لا يجوز ان يثبت الصور الكثيرة في العقل الاول لانه يبطل ان ذلك قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ثم هذا عند المشائين

لثانين النفس المجردة في الافلاك المقتصرين على اثبات النفوس المنطبعة فيها ان المليات لا ترسم في تلك النفوس عندهم و الموح المحفوظ لابد ان ترسم فيها صور جميع الموجودات و الجزئيات ترسم في العقل عندهم وان كان على وجه كلي واما عند متأخري الفلاسفة المثبتين للنفس المجردة في الافلاك فاللوح المحفوظ هو النفس الكلي للفلك الاعظم يرتسم فيها الكائنات ارتسام المعلوم في العالم هذا كله خلاصة ما في التلويح و ما ذكر الجليلي في حاشيته و حاشية شرح المواقف و قال ايضا في حاشية التلويح يريد الحكماء باللوح و الكتاب المبين العالم العقلي انتهى و عند الصوفية عبارة عن نور الهي حقي متجل في مشهد حقيقي انطبعت الموجودات فيه انطباعا اصليا فهي ام الهيولى لان الهيولى لا تقتضى صورة الا و هو منطبع في اللوح المحفوظ فاذا اقتضت الهيولى صورة ما وجد في العالم على حسب ما اقتضته الهيولى من الغور و المهلة لان القلم الاعلى جرى في اللوح المحفوظ بايجادها حسب ما اقتضته الهيولى و اعلم ان النور الالهي المنطبع فيه الموجودات هو المعبر عنه بالعقل الكلى كما ان الانطباع في الغور هو المعبر عنه بالقضاء و هو التفصيل الاصلي الذي هو مقتضى الوصف الالهي المعبر عن مجلاء بالكرسي ثم التقدير في الموح هو الحكم بابرار الخلق على الصورة المعينة و الحالة المخصوصة في الوقت المفروض و هذا هو المعبر عن مجلاء بالقلم الاعلى و هو في اصطلاحنا معاصر الصوفية العقل الاول مثاله قضى الحق بايجاد زيد على الهيئة الفلانية في الزمان الفلاني و الامر الذي اقتضى هذا التقدير في اللوح هو القلم الاعلى و هو المسمى بالعقل الاول و المحل الذي وجد فيه بيان هذا الاقتضاء هو الموح المحفوظ المعبر عنه بالنفس الكلي ثم الامر الذي اقتضى ايجاد هذا الحكم في الوجود هو مقتضى الصفات الالهية المعبر عنه بالقضاء و مجلاء هو الكرسي فاعرف ما المراد بالقلم و الموح و القضاء و القدر ثم اعلم ان علم اللوح المحفوظ نبذة من علم الله اجراء الله تعالى على قانون الحكمة الالهية على حسب ما اقتضته حقائق الموجودات الخلقية و لله علم وراء ذلك هو حسب ما اقتضته الحقائق الحقيقية برز على نمط اختراع القدرة في الوجود لا تكون مثبتة في الموح المحفوظ بل قد تظهر فيه و قد ظهرها في العالم العيني و قد لا تظهر ايضا فيه و جميع ما في اللوح المحفوظ هو علم مبدأ الوجود الحسي الى يوم القيامة و ما فيه من علم اهل الدار و الجنة شيعى على التفصيل لان ذلك من اختراع القدرة و امر القدرة مبهم لا معين نعم يوجد فيها علمها على الاجمال مطلقا كالعلم بالنعيم مطلقا لمن جرى له القلم بالسعادة الابدية ثم لو فصل ذلك النعيم كان ذلك الجنس هو ايضا جملة كما تقول بانه من اهل الجنة المارئ و اهل الجنة النعيم ثم اعلم ان المقضي به المقدر في اللوح على نوعين مقدر لا يمكن التغيير فيه من الامور التي اقتضتها الصفات الالهية في العالم فلا سبيل الى وجودها اما الامور التي يمكن فيها التغيير فهي الاشياء التي اقتضتها قوايل العالم على قانون الحكمة المعتادة نقد يجربها الحق على ذلك الترتيب فيقع المقضي به و لا شك ان ما اقتضته قوايل العالم هو نفس مقتضى الصفات الالهية

ولكن بينهما فرق اعني بين ما اقتضته قوايل العالم وبين ما اقتضته الصفات مطلقا وذلك ان قوايل العالم ولو اقتضت شيئا فانه من حكمها العجز لاستناد امرها الى غيرها فلاجل هذا قد يقع بخلاف الامور التي اقتضتها الصفات الالهية فانها واقعة ضرورة لاقتدار الالهي وايضا قوايل العالم ممكنة و الممكن يقبل الشيء وضده فاذا اقتضت القابلية شيئا ولم يجر القدر الا بوقوع نقيضه كان ذلك النقيض ايضا من مقتضى القابلية التي في الممكن فيقول بايقاع ما اقتضته قوايل العالم لكن بخلاف قانون الحكمة و اذا وقع ما اقتضته القابلية بعينه قلنا يوقوعه على القانون الحكمي وهذا امر ذوقي لا يدركه الا صاحب الكشف بالقضاء المحكم هو الذي لا تغيير فيه و لا تبديل والقضاء المبرم هو الذي يمكن فيه التغيير ولهذا ما استعان النبي صلى الله عليه واله وسلم بالله الا من القضاء المبرم لانه يعلم انه يمكن فيه ان يحصل التغيير والتبديل قال الله تعالى يحكم الله ما يشاء و يثبت و عنده ام الكتاب بخلاف القضاء المحكم فانه المشار اليه بقوله و كان امر الله قدرا معدورا و اصعب ما على الكاشف لهذا العلم معرفة المبرم من المحكم فيبادر فيما يعلمه محكما و يشفع فيما يعلمه مبرما و اعلام الحق له بالقضاء المبرم هو الاذن له في الشفاعة قال تعالى من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه كذا في الانسان الكامل • و المفهوم من جميع السلوك ان القضاء المبرم هو الذي لا يمكن التغيير فيه حيث قال و من موجبات ترك الاعتراض على الله تعالى الرضاء بقدر الله المقدر و قضائه المبرم من الفقر والغنى يعني بعضى از موجبات ترك اعتراض بر خدای راضي شدن است بتقدير خدایكه مقدر كرده شده است و حكم خدا كه محكم كرده شده از فقر و غنى •

التلويح في اللغة هو ان تشير الى غيرك من بعيد ولذا سميت الكناية الكثيرة الوسائط تلويحا كما مبين في محله و در جامع الصنائع گوید تلويح در فن بلغاء است كه شاعر اتمام مقدمه بمسئله علمي يا حكمي عرفي كند مثاله در نعت • شعر • هر كس كه هر بخدمت تو داشت بر كشيده • كافر بوند كه حكم كندش بارتداد •

فصل الدال المهملة • الملاحظة

بيانها في فصل הראء من باب الدال المهملتين •

فصل الدال المعجمة • اللذة بالغتج والتشديد مقابلة لالام و هما بديهيان ومن الكيفيات النفسانية

فلا يمر فان بل انما يذكر خواصهما دفعا لا لتباس اللفظي قيل اللذة ادراك و نيل لما هو عند المدرك كمال و خير من حيث هو كذلك و الالم ادراك و نيل لما هو عند المدرك آفة و شر من حيث هو كذلك والمراد بالادراك العلم و بالنيل تحقق الكمال لمن يلتذ فان التكيف بالشيء لا يوجب الالم و اللذة من غير ادراك فلا الالم و اللذة للجماد بما يناله من الكمال والآفة و ادراك الشيء من غير النيل لا يؤلم و لا يوجب لذة كذا تصور الحرارة و البرودة و الالم لا يتحققان بدون الادراك و النيل و لما لم يكن لفظ دال على مجموعهما

بالمطابقة ذكرهما وأخر الذيل لكونه خاصا من الإدراك وإنما قال هذا المدرك لأن الشيء قد يكون كذا وخيرا بالقياس إلى شخص وهو لا يمتد كماليته فلا يأتد به بخلاف ما إذا اعتقد كماليته وخيريته وإن لم يكن كذلك بالنسبة إليه في نفس الأمر والكمال والخير ههنا أعنى المقيسين إلى الغيرهما حصول شيىء لما من شأنه أن يكون ذلك الشيء له أى حصول شيىء يناسب شيئا يصلح له أو يليق به بالنسبة إلى ذلك الشيء والفرق بينهما أن ذلك الحصول يقتضي براءة ما من القوة لذلك الشيء فهو بذلك الاعتبار أبى باعتبار خروجه من القوة إلى الفعل كمال وباعتبار كونه موثرا خيرا وذكرهما لتعلق معنى اللذة بهما وأخر ذكر الخير لأنه يفيد تخصيصا ما لذلك المعنى وإنما قال من حيث هو كذلك لأن الشيء قد يكون كذا وخيرا من وجه دون وجه كالمسك من جهة الرائحة والطعم فادراكه من حيث الرائحة لذة ومن حيث الطعم ألم وهذا التعريفان أقرب إلى التحصيل من قولهم اللذة إدراك الملائم من حيث هو ملائم والألم إدراك المنافر من حيث هو منافر والملائم كمال الشيء الخاص به كالتيكف بالحلوة والدسومة للذقة والمذافر ما ليس بملائم قال الإمام الرازي كون اللذة عين إدراك المخصوص لم يثبت بالبرهان فإنا نذكر بالوجدان عند الأكل والشرب والجماع حالة مخصوصة هي لذة ونعلم أيضا أن ثمه إدراكا للملائم الذي هو تلك الأشياء وأما أن اللذة هل هي نفس ذاك الإدراك أو غيره وإنما ذلك الإدراك سبب لها وأنه هل يمكن حصول اللذة بسبب آخر لذلك الإدراك أم لا وأنه هل يمكن حصول ذلك الإدراك بدون اللذة أم لا فلم يتحقق شيىء من هذه الأمور موجب التوقف في الكل وكذا الحال في الألم • فائدة • قال ابن زكريا الرازي ليست اللذة أمرا متحققا موجودا في الخارج بل هي أمر عديمي هو زوال ألم كالأكل فإنه دفع ألم الجوع والجماع فإنه دفع ألم دغدغة المنى لارعيته ولا نمنع نحن جواز أن يكون ذلك أحد أسباب اللذة إما تذاؤه في أنه دفع الألم فإن من المعلوم أن اللذة أمر وراء زوال الألم وفي أنه لا يمكن أن تحصل اللذة بطريق آخر فإن النظر إلى وجه مليح والعثور على مال بغتة والإطلاع على مسألة علمية فجأة تحدث اللذة مع لذة لم يكن له ألم قبل ذلك حتى يدفعها تلك الأمور • التقسيم • اللذة والألم أما حسيان أو عقليان فاللذة الحسية ما يكون فيه المدرك بالحس من الحواس والمدرك بالفتح ما يتعلق بالحواس والعقلية ما يكون المدرك فيه العقر والمدرك من العقلية وقس على هذا الألم الحسي والعقلي • فائدة • العوام يفكرون اللذة العقلية مع أنها أقوى من الحسية بوجه منها أن لذة الغلبة المتهومة ولو كانت في أمر خسيس ربما تؤثر على لذات بظن أنها أقوى اللذات الحسية فإن المتمكن على الغلبة في الشطرنج والنرد قد يمرض له مطعوم ومنكوح فيرفضه ومنها أن لذة نيل الحشمة والجاه تؤثر أيضا عليهما فإنه قد يعرض له مطعوم مذوق في صفة حشمة فينفض اليد بهما مراعاة للحشمة ومنها أن الكريم يؤثر لذة إثارة الغير على نفسه فيحتاج إليه على لذة التمتع به وليس ذلك في العاقل فقط بل في العجم من الحيوانات أيضا فإن من كلاب

الصید من یقبض علی الجرج ثم یمسكه علی صاحبه وربما حمله الیه و الواضحة من الحيوانات تؤثر ما ولدته علی نفسها فاذا كانت اللذات الباطنة اعظم من الظاهرة و ان لم تكن عقلية فما قواک فی العقلية هكذا يستفان من شرح المواقف و شرح الاشارات و المطول و حواشيه و الاطول فی بحث التشبيه • فائدة • قال الحكماء الإلم بسببه الذاتي تفرق اتصال فقط بالتجربة و انکرة الامام الرازي فان من جرح يده بسكين شديدة الحدة لم يحس بالألم الا بعد زمان و لو كان ذلك سببا لامتنع التخلف عنه و زاد ابن سینا مبيبا آخر هو سوء المزاج المختلف و التفصيل يطلب من شرح المواقف •

فصل الرابع المعجمة • اللفز بالغين المعجمة نزل بلغاء كلامیست موزون که دلالت کند بر ذات شیئی از اشياء بذكر خواص و لوازم آن شیئی مشروط بآنکه مجموع ان صفات مخصوص بدان ذات باشد و در غیر او یافته نشود هر چند هریک از آنها در غیر او هم موجود باشد بطریقی که ذهن مستقیم و طبع سلیم انتقال کند از ان کلام بران ذات و عجم اینرا چيستنان نامند مثاله • شعر •

چيست ان کس ز عقل دشمن و دوست • هم بخواهند دوست و هم دشمن

از صفت حافظ است و مهلك نیز • و از نملط هم مخوف و ماس

ازین مراد تیغ است و از قسم بدائع لغز است آنچه از زبان مقصود بر رمز گفته شود مانند این رباعی که جهت کمان است • شعر •

من خود کج و راستان ز من راست روند • داس ظفرم چو کشت دولت دروند

بشت از بی خدمت چو کدم خم که رسمه • از هر طرف زمزمه زه شنود

کذا فی مجمع الصنائع •

فصل السین المهملة • اللبس بالضم و مكن الموحدة در لغت جامه پوشیدن و در اصطلاح مالکان لبس صورت عنصریه لباس حقائق روحانیه و لبس بالفتح و سکون موحدة پوشیدن و اشفته کردن کار بر کسی و در اصطلاح مالکان لبس حقیقی بحقائق صور انسانیه است کذا فی کشف اللغات و قریب است باین آنچه در لطائف اللغات که لبس بالضم در اصطلاح صوفیه عبارت است از صورت عنصریه که متلبس میشود بان صورت حقائق روحانیه و ازین قبیل است لبس حقیقه الحقائق بصور انسانیه •

اللمس بالفتح و سکون المیم فی اللغة المس بالید و فی عرف الحكماء و المتکلمین نوع من الحواس الظاهرة و هو قوة منبئة فی العصب المخاط لا کثر البدن سیما الجلد ان العصب یخاط کله لیدرک ان به الهواء المجاز للبدن محرق او مجمد ینحترز عنه لئلا یفسد المزاج الذي به الحیوة و من الاعضاء ما فیه قوة لامیسة کالکلیه و الکبد و الطحال و الرية و الا عظام و قیل ان للعظم حسا الا ان فی حسه کلال و لذا کان احساسه بالألم اذا احس شديدا و اعلم انه قیل کثیر من المحققین من الحكماء و منهم الشیخ ان القوة اللاحقة

اربع قوى متغايرة بالذات حاکمة بين الحرارة و البرودة و الرطب و اليابس و البين الصلب و اللين و بين
الاملس و الخشن و منهم من اثبت خامسة تحكم بين الثقيل و الخفيف و الحق انها قوة واحدة و مدارك
هذه القوة تصمم ملموسات و اوائل المحسوسات و وجه التصمية بها سبق في فصل السنين من باب السماء
المهملةين و هي الحرارة و البرودة و الرطوبة و اليبوسة المصاة باوائل الملموسات و اللطافة و الكثافة و الزوجة
و الهاشية و الجفاف و البلة و الثقل و الخفة و الملاسة و الخشونة و اللين و الصلابة هكذا في شرح المواقف
و شرح حكمة العين و غيرهما *

الملازمة هي ان يقول المشتري للبائع اذا لمعت ثوبك و لمست ثوبي فقد وجب البيع
و في المنتقى قال ابو حنيفة رحمه الله هي ان تقول ابيعك هذا المتاع بكذا فاذا لمستك رجب البيع
او يقول المشتري كذا و هذا بيع ايام الجاهلية و هو بيع فاسد هكذا في البرجندي *

الالتماس لغة طلب الفعل مع التساري و اما عرفا فيطلق على ما يكون مع نوع تواضع كما في
البيدع الميزان و في المطول في بحث الامر الالتماس في العرف انما يقال للطلب على سبيل نوع من
التضرع لا الى حد الدعاء *

فصل الطاء المطبقة • اللقطة بالضم وفتح القاف مماعا مبالغة الفاعل و بهكون القاف تياما
مبالغة المفعول كما في الطلبة و قال الازهرى لم اسمعها بالسكون لغير اللبس كما في المغرب و انما قيل له
بالفتح لجعله كالداغي الى التقاط و قيل انه اسم للملقط و بالسكون للملقوط و الاول هو الاصح كما في الاختيار و
في القاموس انها بالضم و الفتح و السكون او بفتحين اسم مفعول من الالتقاط و كان التاء للنقل فهي لغة الاخذ او
الماخوذ و شرعا مال بلا حائط لا يعرف مالكة سواء كان من الحجريين او العررض او الحيوان كذا في جامع الرموز *

اللقيط في اللغة فعيل بمعنى مفعول من اللقط كالنصر و هو رفع الشيء من الارض قدرا او لم يره و قد
يكون عن ارادة و قصد كما في المقائس فاللقيط شيء ماخوذ من الارض و شرعا طفل لم يعرف نسبه يطرح
في الطريق او غيره خوفا من الفقر او الزنا كذا في جامع الرموز *

فصل الطاء المعجمة • الملاحظة بالحاء المهملة هي توجه الذهن نحو المعلوم كما يظهر لك
اذ احصل فيك صورة شيء و انتفت اليه بها و ربما تتخلف الملاحظة عن حصول صورة الشيء بان تجعل
تلك الصورة انة لملاحظة غير ذلك الشيء كما في معاني الحروف هكذا في الحاشية الجاهلية و ملاحظه
در اذكار در علم غطار معني صفات فهمين و در خاطر اوردن باشد كذا في كشف اللغات *

اللفظ بالفتح و سكون الفاء في اللغة الرسمي يقال اكلت التمرة و لفظت الذواة اي رميتها ثم نقل في
عرف النحاة ابتداء او بعد جعله بمعنى الملفوظ كالخلق بمعنى المخلوق الى ما يتلفظ به الانسان حقيقة
كان او حكما مهما كان او موضوعا مفردا كان او مركبا فاللفظ الحقيقي كزيد و ضرب و الحكمي كالمذموم في

زَيْدٌ مُضْرَبٌ إِذْ لَيْسَ مِنْ مَقُولَةِ الْعَرَفِ وَالصَّوْتِ الَّذِي هُوَ أَمُّ مِنْهُ وَلَمْ يَوْضَعْ لَهُ أَفْظٌ وَأَمَّا عُبُرُوا عَنْهُ بِاسْتِعَارَةِ لَفْظِ الْمَنْفَصِلِ مِنْ نَحْوِ هُوَ أَنْتَ وَاجْرُوا أَحْكَامَ اللَّفْظِ عَلَيْهِ فَكَانَ لَفْظًا حَكْمًا لَا حَقِيقَةً وَالْمَحْذُوفُ لَفْظٌ حَقِيقَةٌ لِأَنَّهُ قَدْ يَتَلَفَّظُ بِهِ الْإِنْسَانُ فِي بَعْضِ الْأَحْيَانِ وَتَحْقِيقُهُ أَنَّهُ لَا شَكَّ أَنَّ ضَرْبَ فِي زَيْدٍ ضَرْبٌ يَدُلُّ عَلَى الْفَاعِلِ وَلِذَا يَفْقِدُ التَّقْوِيَّ بِسَبَبِ تَكَرُّرِ الْأَسْذَادِ بِخِلَافِ ضَرْبٍ زَيْدٌ وَلَا يُقَالُ أَنَّ فَاعِلَهُ هُوَ الْمَقْدَمُ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْبَعْضُ وَنَدَعُوا وَجُوبَ تَأْخِيرِ الْفَاعِلِ فَمَا أَنَّ يُقَالُ الدَّالُّ عَلَى الْفَاعِلِ الْفِعْلُ بِنَفْسِهِ مِنْ غَيْرِ اعْتِبَارِ أَمْرٍ آخَرَ مَعَهُ وَهُوَ ظَاهِرُ الْبَطْلَانِ وَالْإِنْ كَانَ الْفِعْلُ فَقَطْ مَفِيدًا لِمَعْنَى الْجُمْلَةِ فَلَا يَرْتَبِطُ بِالْفَاعِلِ فِي نَحْوِ ضَرْبٍ زَيْدٌ فَلَا يَدُلُّ أَنَّ يُقَالُ أَنَّ الْوَاضِعَ اعْتَبَرَ مَعَ الْفِعْلِ حِينَ عَدَمِ ذِكْرِ الظَّاهِرِ أَمَّا أُخْرَى عِبَارَةٌ عَمَّا تَقْدُمُ كَالْجُزْءِ وَالتَّمَتَّةِ لَهُ وَاكْتَفَى بِذِكْرِ الْفِعْلِ عَنْ ذِكْرِهِ كَمَا فِي التَّرْخِيمِ بِجَعْلِ مَا بَقِيَ دَلِيلًا عَلَى مَا الْقِيَ نَصٌّ عَلَيْهِ الرِّضَى فَيَكُونُ كَالْمَلْعُوظِ وَإِذَا قَالَ بَعْضُ الْحَكَمَاءِ أَنَّ الْمَقْدَرِ فِي نَحْوِ ضَرْبٍ يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ أَفْلٌ مِنَ الْفِ ضَرْبًا نَصْفَهُ أَوْ ثُلُثُهُ لِيَكُونَ ضَمِيرُ الْمَفْرُودِ أَقْلٌ مِنْ ضَمِيرِ التَّثْنِيَةِ وَلَمَّا لَمْ يَتَعَلَّقْ غَرَضُ الْوَاضِعِ فِي إِفَادَةِ مَا قَصَدَهُ مِنْ اعْتِبَارِهِ بِتَعْيِيدِهِ لَمْ يَعتَبَرْ بِتَخْصُوصِهِ كَوْنُهُ حَرْفًا أَوْ حَرَكَةً أَوْ هَيْئَةً مِنْ هِيَآتِ الْكَلِمَةِ بَلْ اعْتَبَرَهُ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ عِبَارَةٌ عَمَّا تَقْدُمُ وَكَالْجُزْءِ لَهُ فَلَمْ يَكُنْ دَاخِلًا فِي شَبَعِ مِنَ الْمَقُولَاتِ وَلَا يَكُونُ مِنْ قَبِيلِ الْمَحْذُوفِ الْإِلاَزِمِ حَذْوُهُ لِأَنَّهُ مَعْتَبَرٌ بِتَخْصُوصِهِ وَبِمَا ذَكَرَ ظَاهِرَ دُخُولِهِ فِي تَعْرِيفِ الضَّمِيرِ الْمُتَّصِلِ لَكَوْنِهِ أَفْظًا حَكْمِيًّا مَوْضُوعًا لِعَائِبٍ تَقْدُمُ ذِكْرَهُ وَكَالْجُزْءِ مِمَّا قَبْلَهُ بِحَيْثُ لَا يَصِحُّ التَّلَفُّظُ الْحَكْمِيُّ إِلَّا بِمَا قَبْلَهُ قَالَ صَاحِبُ الْإِيضَاحِ فِي الْفَرْقِ بَيْنَ الْمَذْهُوبِ وَالْمَحْذُوفِ أَنَّهُ لَمَّا كَانَ بِأَبِ الْمَفْعُولِ بِاعْتِبَارِ مَفْعُولِيَّتِهِ حَكْمُهُ الْحَذْفِ مِنْ غَيْرِ تَقْدِيرِ قَيْلٍ عِنْدَ عَدَمِ التَّلَفُّظِ بِهِ مَحْذُوفٌ فِي كُلِّ مَوْضِعٍ وَلَمَّا كَانَ الْفَاعِلُ بِاعْتِبَارِ فَاعِلِيَّتِهِ حَكْمُهُ الْوُجُودِ عِنْدَ عَدَمِ التَّلَفُّظِ بِهِ حَكْمُ بَإَنَّهُ مَوْجُودٌ إِلَّا وَالضَّمِيرُ فِي قَوْلِكَ زَيْدٌ ضَرْبٌ فِي الْاِحْتِيَاجِ إِلَيْهِ كَالضَّمِيرِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَلَكَمْ فِيهَا مَا تَشْتَبِهُهُ الْإِنْفُسُ وَأَنَّ كَانَ أَحَدَهُمَا فَاعِلًا وَالْآخَرَ مَفْعُولًا انْتَهَى فَقِيلَ مُرَادُهُ أَنَّ الْفَرْقَ بَيْنَهُمَا مَجْرَدُ اصْطِلَاحٍ وَالْأَنَّهُمَا مُتَسَاوِيَانِ فِي كَوْنِهِمَا مَحْذُوفَيْنِ مِنَ اللَّفْظِ مَعْتَبَرَيْنِ فِي الْمَعْنَى وَلَيْسَ كَذَلِكَ بَلْ مُرَادُهُ أَنَّ عِنْدَ عَدَمِ التَّلَفُّظِ بِالْفَاعِلِ يُحْكَمُ بِوُجُودِهِ وَبِجَعْلِ فِي حَكْمِ الْمَلْعُوظِ لِلدَّلَالَةِ الْفِعْلُ عَلَيْهِ عِنْدَ تَقْدُمِ الْمَرْجِعِ فَهُوَ مَعْتَبَرٌ فِي الْكَلَامِ دَالٌّ عَلَيْهِ الْفِعْلُ فَيَكُونُ مَذْهُوبًا بِخِلَافِ الْمَحْذُوفِ فَإِنَّهُ حَذْفٌ مِنَ الْكَلَامِ اسْتِغْنَاءً بِالْقَرِينَةِ مِنْ غَيْرِ جَعْلِهِ فِي حَكْمِ الْمَلْعُوظِ وَاعْتِبَارِ اتِّصَالِهِ بِمَا قَبْلَهُ فَيَكُونُ مَحْذُوفًا غَيْرَ مَذْهُوبًا وَأَنَّ كَانَا مُشْتَرَكَيْنِ فِي اِحْتِيَاجِ صَحَّةِ الْكَلَامِ إِلَى اعْتِبَارِهِمَا هَذَا ثُمَّ أَعْلَمَ أَنَّ قَيْدَ الْإِنْسَانِ فِي التَّعْرِيفِ لِلتَّقْرِيبِ إِلَى الْفَهْمِ وَالْإِلَهَامِ مَطْلُوقُ التَّلَفُّظِ بِمَعْنَى كَفْتَرِ فَدَخَلَ فِي التَّعْرِيفِ كَلِمَاتُ اللَّهِ تَعَالَى وَكَذَا كَلِمَاتُ الْمَلَائِكَةِ وَالْإِنِّجِيلِ وَانْدَنَعَ مَا قِيلَ أَنَّ اخْتِارَ التَّلَفُّظِ فِي الْحَدِّ يَوْجِبُ الدُّورَ وَالْبَدَاءَ فِي قَوْلِنَا بِهِ لِلتَّعْدِيدِ لِلِلَّسْبِيَّةِ وَالْإِسْتِعَانَةِ مَا يَرَى أَنَّ الْحَدَّ صَادِقٌ عَلَى اللِّسَانِ ثُمَّ الْحُرُوفُ الِلَّهْجَائِيَّةُ نَوْعٌ مِنْ أَنْوَاعِ اللَّفْظِ وَإِذَا عَرَنَهُ الْبَعْضُ كَمَا يَتَلَفَّظُ بِهِ الْإِنْسَانُ مِنْ حُرُوفٍ فَصَاعِدًا وَلَا يَصْدُقُ التَّعْرِيفُ عَلَى الْحُرُوفِ الْإِعْرَابِيَّةِ كَالْوَارِ فِي ابْوِكَ لِأَنَّهَا فِي حَكْمِ الْحُرُوكَاتِ ثَابِتَةٌ مِنْهَا بِهَا وَقِيلَ الْمَفْظُ صَوْتٌ يَعْتَمِدُ عَلَى الْخَارِجِ مِنْ حُرُوفٍ فَصَاعِدًا وَالْمُرَادُ بِالصَّوْتِ الْكَيْفِيَّةُ

الحاصلة من المصدر والمراد بالاعتماد أن يكون حصول الصوت باستعانة المخارج أى جففس المخارج اذ لا يتم تبطل الجمعية فلا يرد ان للصوت فعل الصائت لانه مصدر واللفظ هو الكيفية الحاصلة من المصدر ولان الاعتماد من خواص الاعيان والصوت ليس منها وان اقل الجمع ثلثة فوجب ان لا يكون اللفظ الا من ثلثة احرف كل منها من مخرج بقي ان اخذ الحرف في الحد يوجب الدور لانه نوع من انواع اللفظ واجيب بان المراد من الحرف الماخوذ في الحد حرف الهجاء وهو ان كان نوعا من انواع اللفظ لكن لا يعرف بتعريف يوضح فيه اللفظ لكون امرادها معلومة محصورة حتى بعرفه الصبيان مع عدم عرفانهم اللفظ فلا يتوقف معرفته على معرفة اللفظ فلا دور كذا في غاية التحقيق و أقول الظاهر ان قوله من حرف فصاعدا ليس من الحد بل هو بيان لادنى ما يطلق عليه اللفظ فلا دور ولذا ترك الفاضل الجليلي هذا القيد في حاشية المطول و ذكر في بيانه ان البلاغة صفة راجعة الى اللفظ او الى المعنى ان اللفظ صوت يعتمد على مخارج الحروف ثم قال والمختار انه كيفية عارضة للصوت الذي هو كيفية تحدث في الهواء من توجبه ولا يلزم قيام العرض بالعرض الممنوع عدد المتكلمين لانهم ممنعون كون الحروف امورا موجودة انتهى * فائدة * المشهور ان الالفاظ موضوعة للاعيان الخارجية وقيل انها موضوعة للصور الذهنية وتحقيقه انه لا شك ان ترك الكلمات وتحقيقها على وفق ترتيب المعاني في الذهن فلا بد من تصورهما وحضورهما في الذهن ثم ان تصور تلك المعاني على نحوين تصور متعلق بتلك المعاني على ما هي عليه في حد ذاتها مع قطع النظر عن تعبيرها بالالفاظ وهو الذي لا يختلف باختلاف العبارات وتصور متعلق بها من حيث التعبير عنها بالالفاظ وتدل عليها دلالة ارادية وهو يختلف باختلاف العبارات والتصور الاول مقدم على التصور الثاني مبدأ لـ كما ان التصور الثاني مبدأ للمتكلم هذا كله خلاصة ما في شرح الكافية * التقسيم * اللفظ اما مهمل وهو الذي لم يوضع لمعنى سواء كان مضمرا كدبر مقلوب زيد او لا كجسق و اما موضوع لمعنى كزيد والموضوع اما مفرد او مركب اعلم ان بعض اهل المعاني يطلق الالفاظ على المعاني الاول ايضا وقد سبق تحقيقه في لفظ المعنى في فصل الياء من باب العين المهمة * **اللفظي** هو ما يتعلق باللفظ اى التلفظ يقال صونث لفظي وعامل لفظي وتعريف لفظي و تأكيد لفظي الى غير ذلك وانزع اللفظي يطلق بمعنيين وقد ذكر في لفظ الجسم في فصل الميم من باب الجيم في ذكر اصطلاح المتكلمين *

فصل العيب المهمة • اللذع بالذال المعجمة عند الحكماء كيفية نقادة جدا لطيفة تحدث في الاتصال تفرقا كثيرا العدد متقارب الوضع صغير المقدار فلا يحس كل واحد بانفرادة و يحس بالجملة كالوجع الواحد فاللذع يفعل ما يفعل بفرط الحرارة المقنضية للغذوف واللطيف فهو تابع للحرارة والشيء الذي فيه تلك الكيفية يسمى لذاعا ولذعا كالخردل ضادا كذا في شرح الاشارات وبحر الجواهر *

اللمع نرد شعرا انست كه در بيت بعضى العاظم عربى يتركب مفيد ارد و اگر اى تركب يتركب

باشد که بچیزی مصطلح شده باشد یا بمثل یا بلطیفه و یا بحکمی و یا غیر آنها زیبا اید مثاله • شعر • کسی که دید در عالی تواز حیرت • بگفت اشد ان لا اله الا الله • مثال دیگر • شعر • کجا ما و کجا شهر مدائن • غلط کردیم المقدور کائن • کذا فی جامع الصنائع •

اللوامع در اصطلاح صوفیه عبارت است از انوار ساطعه که لامع میشود باهل ریایات از ارباب نفوس ظاهره پس منعکس میشود از خیال بحس مشترک و مشاهده کرده میشود بحواس ظاهره کذا فی لطائف اللغات •

الملمع اسم مفعول است از تلمع و آن نزد شعرا آنست که شاعر مصرعای عبری و مصرعای بهارسی و یا بیتی عبری و بیتی بهارسی گوید و روا بود که زیاده ازین هم کند و بعضی تاده بیت عبری و ده بیت بهارسی گفته اند مثال اول • شعر • صباح بگلشن احباب اگر همین گذری • اذا لقیتم حبیبی نقل له خبری • مثال دریم • شعر •

بنادانی گنه کردم الهی • ولی دادم که غفار گناهی
رجعت الیک ناغفر لی ذنوبی • فانی ثبت من کل المناهی

کذا فی مجمع الصنائع •

فصل الفاء • اللطف بالضم و سکون الطاء المهملة هو الفعل الذي يقرب العبد الى الطاعة و يبعده عن المعصية بحيث لا يؤدي الى الاجاء اي الاضطرار كبعثة الانبياء فاننا نعلم بالضرورة ان الناس معها اقرب الى الطاعة و ابعد عن المعصية ثم الشيعة و المعتزلة يوجبون اللطف على الله تعالى و معنى الوجوب عندهم استحقات تاركة الذم و اهل السنة لا يقولون به اي بالوجوب و ردوا عليهم باننا نعلم انه لو كان في كل عصر نبی و في كل بلد معصوم يأمر بالمعروف و ينهى عن المنكر لكان لطفنا و انتم لا توجبون ذلك على الله تعالى کذا فی شرح المواقف فی المقصد السادس من سرمد الافعال فی السمعیات و فی تهذیب الکلام و اما اللطف و التوفيق و العصمة معذنا خلق قدرة الطاعة و الخذلان خلق قدرة المعصية و قيل العصمة ان لا يخلق الذنب و قيل خاصية تمنع صدور الذنب و عند المعتزلة اللطف ما يختار المكلف عنده الطاعة او يقرب منها مع تمكنه و يسميان المحصل و المقرب و التوفيق اللطف لتحصيل الواجب و الخذلان منع للطف و العصمة اللطف المحصل لتترك القبيح انتهى و لابد من توضيح هذا الكلام فاقول مستعينا بالله العلم قوله فعندنا اي عند الاشاعرة و قوله و عند المعتزلة اللطف ما يختار المكلف عنده اي فعل يختار المكلف عند ذلك الفعل الطاعة او يقرب ذلك المكلف منها اي من الطاعة مع تمكنه اي يكون ذلك الاختيار او القرب مقرونا بالتمكن و القدرة لانه لو بلغ الاجاء و الاضطرار لكان ممانيا للتكليف فالقدرة و الآلة و نحوهما ليست لطفًا فی الفعل بل شرطًا فی امكان الفعل فان ما يتوقف عليه ايقاع الطاعة و ارتفاع المعصية تارة يكون

للتؤتف عليه لزما وبدونه لا يقع الفعل كالقدرة والآلة وتارة لا يكون كذلك لكن يكون المكاف به، فبما المتؤتف عليه اذعن و اقرب الى فعل الطاعة و ارتفاع المعصية وهذا هو اللطف و لذا وقع في بعض كذب الشيعية اللطف الذي يجب على الله تعالى هو ما يقرب العبد الى الطاعة و يبعده عن المعصية و لاحظ له في التمكين و لا يبلغ الاجاء فقوله و لاحظ له في التمكين اشارة الى القسم الاول الذي ليس بلطف على ما صرح بذلك شارحه و موله و يصحان المحصل و المقرب اي يسمى الاول و هو ما يختار المكلف عنده الطاعة لطفا محصلا بكسر الصاد المهملة المشددة و يسمى الثاني اي ما يقرب المكلف من الطاعة لطفا مقربا بكسر الراء المهملة المشددة فعلى هذا تعريف اللطف بما يقرب العبد الى اخرة انما هو تعريف اللطف بالمقرب و قوله و التوفيق اللطف لتحصيل الواجب اي اللطف مطلقا محصلا كان او مقربا و قوله و الخذلان منع اللطف اي مطلقا محصلا كان او مقربا و موله و العصمة اللطف المحصل الى اخرة توضيحه ما في بعض كذب الشيعة و شرحه المذكورين سابقا من ان العصمة لطف يفعل الله تعالى بالمكلف بحيث لا يكون له داع الى ترك الطاعة و ارتكاب المعصية مع قدرته على ذلك فالمعصوم يشارك غيره في الاطاف المقربة و يحصل له زائد على ذلك لاجل ملكة نفسانية لطفا يفعل الله تعالى به بحيث لا يختار معه ترك طاعة و لا فعل معصية مع قدرته على ذلك • و قيل ان المعصوم لا يمكنه الاثبات بالمعاصي و هو باطل انتهى و لطف در اصطلاح صوفيه بمعني تربيت معشوقست مر عاشق را بر رفق و مواسات او تا قوت و تاب ان جمال او را بهمال حاصل ايد كما في بعض الرسائل •

اللطافة بالفتح يطلق على معان اربعة الاول رقة ألزام اعني سهولة قبول الاشكال الغريبة وتركها اي الكيفية المفتضية لتلك السهولة و هي على هذا التفسير نفس الرطوبة التي هي من الملموسات الثاني قبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا الثالث سرعة التأثير عن الملاقي الرابع الشفافية و هي على هذا التفسير لا تكون من الملموسات هكذا في شرح حكمة العين و شرح المواقف و يقابل اللطافة الكثافة في تلك المعاني مائل لطيف يطلق على معان احدها رقيق الغوام و الثاني قابل الانقسام الى اجزاء صغار جدا و بهذا المعنى قال الأطباء اللطيف دواء من شانه ان يتصغر اجزائه عند فعل الحرارة الغريزية فيه كالدارصيني و يقابله الكثيف كالقرع كما في المؤجز و غيره و الثالث سريع التأثير عن الملاقي و الرابع الشفاف قال الأطباء و اللطيف من الغذاء ما يتولد منه دم رقيق و الغليظ ما يخالفه و قد سبق في فصل الواو من باب الغين امعجة و يفهم من الصحاح انه يطلق ايضا على الذي يرفق في العمل و على العاصم كما في العلمي •

اللطيفة هي النكتة اذا كان لها تاثير في النفس بحيث يورث نوعا من الانبساط كما يجيى و در كشف اللغات ميگويد لطيفه نرد مالكان اشارتي كه دقيق بود اما روشن شود ازان اشارت معنوي در فهم كه در عبارت نلمجد و در لطائف اللغات ميگويد لطيفه در اصطلاح صوفيه عبارتست از اشارت

دقيقى كه مرتسم نبود در فهم از ري معني و عبارت گنجایش ان نداشتنه باشد و لطيفه انسانيه حكما نفس ناطقه را گویند و در پيشان دل را گویند و در حقيقت روح است كذا في كشف اللغات •

التلطيف التصريف عند القراء هو الإمالة كما يجيى في فصل اللام من باب الميم •

الملطف بكسر الطاء المشددة عند الأطباء دواء يجعل قوام المادة ارق لما فيه من الحرارة المعتدلة

كالزوفى و يقابله المغلظ و هو دواء يجعل قوام الرطوبة اغلظ من المعتدل او مما كان عليه كذا في المؤجر في فن الادوية •

اللف والنشر عند اهل البديع هو من المحسنات المعنوية و هو ان يذكر شيان او اشياء اما

تفصيلا بالنص على كل واحد او اجمالا بان يوتى بلفظ يشتمل على متعدد ثم يذكر اشياء على عدد ذاك

كل واحد يرجع الى واحد من المتقدم و لا ينص على ذلك الرجوع بل يفرض الى عقل السامع رد كل واحد

الى ما يليق به و ذكر الاشياء الاولى تفصيلا او اجمالا يسمى باللف بالفتح و ذكر الاشياء الثانية الراجعة الى

الاولى يسمى بالنشر و التفصيل ضربان لان النشر اما على ترتيب اللف بان يكون الاول من النشر لاول من

اللف و الثاني للثاني وهكذا على الترتيب كقوله تعالى و من رحمته جعل لكم الليل و النهار لتسكنوا فيه

و لتبتغوا من فضله ذكر الليل و النهار على التفصيل ثم ذكر ما لليل و هو السكون فيه و ما للنهار و هو الابتغاء من

فضل الله تعالى على الترتيب و اما على غير ترتيب اللف و هو ضربان لانه اما ان يكون الاول من

النشر الآخر من اللف و الثاني اما قبله و هكذا على الترتيب و ليس معكوس الترتيب كقوله تعالى حتى

يقول الرسول و الذين امنوا معه متى نصر الله الا ان نصر الله قريب قالوا متى نصر الله قول الذين امنوا

و الا ان نصر الله قريب قول الرسول او لا يكون كذلك و ليس مختلط الترتيب كقولك هو شمس و اسد و

بحر جود او بهاء و شجاعة و الاجمالي كقوله تعالى و قالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى ابي و قالت

اليهود لن يدخل الجنة الا من كان هودا و قالت النصارى لن يدخل الجنة الا من كان نصارى فلف بين

القولين اثبتت العناد بين اليهود و النصارى فلا يمكن ان يقول احد الفريقين بدخول الفريق الآخر الجنة

فوثق بالعقل في انه يرد كل قول الى فريقه لا من اللبس و قائل ذلك يهود المدينة و نصارى نجران و اندمع

بهذا ما قيل لما كان اللف بطريق الجمع كان المناسب ان يكون النشر كذلك لان رد السامع مقول كل فريق

الى صاحبه فيما اذا كان الامران مقولين فكلمة او لا يفيد مقولية احد الامرين و وجه الدفع ان مقول المجموع

لم يكن دخول الفريقين بل دخول احدهما كما عرفت و هذا الضرب لا يتصور فيه الترتيب و عدمه قيل

و قد يكون اجمال في النشر لا في اللف بان يوتى به متعدد ثم بلفظ يشتمل على متعدد يصلح لهما كقوله تعالى

حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر على قول ابي عبيدة ان الخيط الاسود اريد به الفجر

الكاذب لا الليل و قال الزمخشري قوله تعالى و من آياته منامكم بالليل و النهار و ابتغاكم من فضله من

باب اللف وتقديمه ومن اياته منامكم وابتغواكم من فضله بالليل والنهار الا انه فصل بين منامكم وابتغواكم بالليل والنهار لانهما زمانان والزمان والواقع فيه كشيء واحد مع اقامة اللف على الاتحاد وهذا نوع اخر من اللف لطيف المسلك بالنسبة الى النوع الاول وهو ان يذكر متعدد على التفصيل ثم يذكر ما لكل ويوتى بعده بذكر ذلك المتعدد على الاجمال ملفوظا او مقدرا فيقع النشوبين لغير احدهما مفصل والاخر مجمل وهذا معنى لطف مسلكه وذلك كما نقول ضربت زيدا واعطيت عمرا وخرجت من بلد كذا وللتأديب والاكرام ومخاطبة الشرف فعلت ذلك هكذا يستفاد من الالتقان والمطول وحواشيه •

اللّيف عند الصرفيين لفظ مأثـر ولامه حرف علة و يسمى لفيفا مفروقا او عينه ولامه اوفارؤه وعينه حرف علة و يسمى لفيفا مقرونا •

التلّيف عند البلغاء وهو التماسب ويجيى في فصل الباء الموحدة من باب النون •

الالتفاف هو مصدر من باب الافتعال وهو عند اهل الهيئة الانحراف المسمى بعرض الوراب وقد سبق في لفظ العرض •

فصل القاف • اللاحق بالحاء المهملة عند الفقهاء هو الذى ادرك مع الامام اول الصلوة وفاته الباقي لنوم او حدث او بقي قائما للزحام او الطائفة الاولى في صلوة الخوف كانه خلف الامام لا يقرأ ولا يسجد للمسهو كذا في فتاوى عالمكيري ناقلا عن الوجيز للكردي وهكذا في الدرر حيث قال اللاحق من فاته كلها اي كل الركعات او بعضها بعد الاقتداء انتهى وعند المحققين قد سبق بيانه في لفظ السابق في فصل القاف من باب السين المهمة وجمع اللاحق اللواحق •

اللواحق في عرف المنجمين هي الخمسة المستترقة وهي خمسة ايام من السنة اصطلاحية وقد سبق بيانه في فصل الواو من باب السين المهمة •

اللاحق هو عند الصرفيين ان يزيد حرفا او حرفين على تركيب زيادة غير مطردة في افادة معنى ليصير ذلك التركيب بتلك الزيادة مثل كلمة اخرى في عدد الحروف وحركاتها المعينة والسكنات كل واحد في مثل مكانها في الملحق بها وفي تصاريقها من المضارع والماضى والامر والمصدر واهم الفاعل واهم المفعول ان كان الملحق به فعلا رباعيا ومن التصغير والتكسير ان كان الملحق به اسما رباعيا وخماسيا وفائدة اللاحق انه ربما يحتاج في تلك الكلمة الى مثل ذلك التركيب في شعرا وسجع ولا يجب عدم تغيير المعنى بزيادة اللاحق كيف وان معنى حوقل مخالف لمعنى حقل وشملل مخالف لشمل بل يكفي ان لا تكون تلك الزيادة في مثل ذلك الموضع مطردة في افادة معنى كما ان زيادة الهمزة في اكثر وافضل للتفضيل وزيادة الميم في مفعول للمصدر او الزمان او المكان وفي مفعول ثلاثة ومن ثم لم نقل بان هذه الزيادات لللاحق وان صارت الكلم بها كالباء في لظهر كون هذه الزيادات للمعاني فلا نحيلها على الغرض اللفظي مع امكان

احالتها على الغرض المعنوي وليس لاهد ان يرتكب كون الحرف لمعنى للاحقاق ايضا لانه لو كان كذلك لم يدغم نحو اشد و مردّ لئلا ينكسر وزن جعفر كما لم يدغم مهدد و قرود لذلك و ترك الادغام في قرود ليس لكون احد الدالين زائدة و الا لم يدغم نحو قعد لزيادة احد د اليه و لم يظهر نحو الذدد و بلذدد لاصالة د اليهما بل هو الحافظة على وزن الملحق به و ربما لا يكون لاصل الملحق معنى في كلامهم ككوكب و زينب فانه لا معنى لتكوين ككب و زنب قولنا ان يزيد حرفا نحو كوثر قولنا ار حرمين كالذدد و اما اقعنسس و احرنسى فقالوا ليس الهمزة و الذون فيهما للاحقاق بل احد سينفي اقعنسس و الف احرنسى للاحقاق فقط و ذلك لان الهمزة و الذون فيهما في مقابلة الهمزة و الذون الرائدتين في الملحق به ايضا و لا يكون الاحقاق الا بزيادة حرف في موضع الفاء او العين او اللام هذا ما قالوا قال الرضي وانا لا ارى مذما من ان يزداد للاحقاق لاني مقابلة الحرف الاصلي اذا كان الملحق به ذا زيادة مذقول زوائد اقعنسس كلها للاحقاق باحرنجم و قد يلحق الكلمة بكلمة ثم يزداد على الملحقة ما يزداد على الملحق بها كما الحق شيطان و سلقى بدحرج ثم الحق الزيادة فقل تشيطون و اسلقى كما قيل تدحرج و احرنجم فيسمى مثله ذا زيادة الملحق و ليس اقعنسس كذلك اذ ام يستعمل قعسس و لا يلحق كلمة بكلمة مزيد فيها الا بان يجيء في الملحقة ذلك الزائد بعيدة في مثل مكانه فلا يقال ان اعشوشب و اجلود ملحقان باحرنجم لان الواو فيهما في موضع نونه و اذا ضعف قول سيدويه في نحو سودد ملحق بجندب المزيد نونه و قوي قول الاخفش انه ثبت جندب و ان سودد ملحق به قولنا المصدر يخرج نحو افعل و فعل و فاعل فانها ليست ملحقة بدحرج لان مصادرها افعال و تفعيل و مفاعلة مع ان زباداتها مطردة لعمان و لا يكفي مساواة افعال و فعال و ففعال كاخراج و قتال و قتيال لفعال مصدر فعلة لان المخالفة في شيء من التصاريف تكفي في الدلالة على عدم الاحقاق لاسيما و اشتهر مصدر فعلة قولنا في التصغير والتكسير يخرج عنه نحو حمار و ان كان على وزن تمطران جمعه تماطرو لا يجمع حمار على حمائر بل على حمرو اما شمائل جمع شمال فلا يرد اعتراضا لان فعائل غير مطرد في جمع فعال قولنا لخمamia لان الملحق به لا يحذف في التصغير و التكسير كما يحذف في الخماسي بل يحذف الزائد منه اين كان لانه لما احتيج الى حذف حرف واحد فالزائد اولى قيل لا يكون حرف الاحقاق في الاول فليس ايلم ملحق ببرثن قال الرضي و لا ارى مذما منه فانها تقع اولا للاحقاق مع مساعد اتفاقا كما في الذدد و يلذدد فما المانع ان يقع بلا مساعد و قيل لا يقع الالف للاحقاق في الاسم حشاوي و حطا و لا دليل على هذا الامتناع و قال بعضهم الالف لا تكون للاحقاق اصلا و لا دليل على ما قال ايضا

• فائدة • كل كلمة زائدة على ثلثة احرف في اخرها مثلاً مظهران نوى ملحقة سواء كانا اصليين كما في الذدد او احدهما زائدا كما في مهدد لان الكلمة اذن ثقيلة ونك التضعيف ثقيل فلولا قصد مماثلتهما لرأى اخصاسي لا دغم الحرف طلبا للتخفيف فلماذا قيل ان مهدد ملحق بجعفر دون معد ولهذا قال سيدويه

نحو سود ملحق بجذب مع كون النون في جذب زائدا هكذا يستفاد مما ذكر الرضي في الشافية •

فصل اللام • الليل بالفتح وسكون المنة التختانية يجيء بيانه في لفظ اليوم مقتضى في فصل

الميم من باب الياء المنة التختانية •

قوس الليل ذكر في فصل السين المهملة من باب القاف •

ليلة القدر شبى است با عزت وشرف كه هر كه دران طاعت كند عزيز و مشرف گردد • و در اصطلاح

ساكن شبيهه هالك را بتجلي خاص مشرف گرداند تا بدان تجاى بشناسد قدر و رتبة خود را به نسبت

با محبوب و انوقت ابتداء وصول سالك است يعنى جمع و مقام اهل كمال در معرفت • شعر •

در شب قدر نذر خود را دان • رز در معرفت سخن ميوان • كذا في كشف اللغات •

فصل الميم • اللزوم بالضم وتخفيف الزاء المعجمة عند اهل البدع هو ما وقع في مجمع الصنائع

قال اللزوم وانچنانست كه شاعر در هر مصرع يا هر بينى بك چيزي لازم بگيرد چنانكه سيفى لفظ سيم

و سنگ را در هر مصرع لازم گرفته گفته

اي نگار سز كند وي لعبت سيمين عذار • مهر تو اندر دلم چرن سيم در سنگ استوار

سز كند ياري و سيمين بر نگاري انكه هست • همچو نقش سنگ و سيم اندر دل من پايدار

و هكذا في جامع الصنائع • وعند اهل المذاطرة و يسمى بالملازمة و التلازم و الاستلزام ايضا كون الحكم مقتضيا لحكم

اخر بان يكون اذا وجد مقتضى وجد مقتضى وقت وجوده ككون الشمس طالعة و كون النهار موجودا فان

الحكم بالاول مقتض للحكم بالآخر و لا يصدق معنى الاقتضاء على المتفقين في الوجود ككون الانسان باطقا

و كون الحمار زاهفا فلا حاجة الى تقييد الاقتضاء بالضروري ثم انه خص اللزوم بالاحكام و ان كانت قد تحقق

بين المفردات ايضا اما لان اللزوم مختص في الاصطلاح بالقضايا و ما يقع بين المفردات فليس بمعبر عندهم

لان المنع و غيره جار في الاستلزام بين الاحكام فتأمل و اما لانه لا ينفك التلازم بين المفردات عن التلازم

بين الاحكام فكلمهم انما تعرضوا لما هو محط الفائدة من اطراف الملازمات و احوالها ما يعلم منه بالمقايسة

على المقايسة و الحكم الاول يعنى مقتضى على صيغة اسم الفاعل يسمى ملزوما و الحكم الثانى يعنى

المقتضى على صيغة اسم المفعول يسمى لازما و قد يكون الامتلازم من الجانبين فاي يتصور مقتضيا يسمى

ملزوما و اى يتصور مقتضى يسمى لازما هكذا يستفاد من الرشيدية و شرح ادا اب المعودي و حواشيه • وعند

المنطقيين عبارة عن امتناع الانفكاك عن الشئى و ما يمتنع انفكاكه عن الشئى يسمى لازما و ذاك الهى

ملزوما و التلازم عبارة عن عدم الانفكاك من الجانبين و الامتلازم عن عدمه من جانب واحد و عدم الامتلازم

من الجانبين عبارة عن الانفكاك بينهما كذا قال السيد السند في حاشية شرح المطالع و متعرف توفيق المقام من

قريب و قد يستعمل اللزوم مجازا بمعنى الاستعقاب كما مر في لفظ القيد • و عند الأصوليين عبارة عن كون

التصرف بحيث لا يمكن رفعه كذا في التوضيح في باب الحكم وقد سبق في فصل الميم من باب الحاء المهمة •
الالتزام عند هن البديع هو لزوم ما لا يلزم ويصمى بالتشديد والعناد والتضمين أيضا وهو ان
 يجئ قبل حروف الروي او ما في معناه ما ليس بلازم في القافية او السجع وقد سبق مستوفى في لفظ
 التضمين في فصل النون من باب الضاد المعجمة •

اللازم اسم فاعل من اللزوم وهو عند النحاة يطلق على غير المتعدي كما سبق في فصل الناص من
 باب العين وعلى قسم من المبني مقابل للمعارض وسبق أيضا وعد اهل المناظرة والمنطقيين والاصوليين ما
 قد عرفته وعرفه المنطقيون بما يمتنع انفكاكه عن الشيء اى لا يجوز ان يفارقه وان وجد في غيره فلا يرد اللازم
 كالضوء بالنسبة الى الشمس والمراد بما الشئى سواء كان غير محمول على الملزوم مواطاة كالسواد اللازم لوجود
 الحبشي فانه غير محمول على الحبشي او محمولا عليه جزئيا كان او كليا ذاتيا او عرضيا وذلك الامتناع
 اما لذات الملزوم او لذات اللازم او الامر منفصل * وغير اللازم ما لا يمتنع انفكاكه عن الشيء سواء كان دائم الثبوت
 او مفارقا وقد سبق في لفظ العرضي • **التقسيم** • لازم تقسيمات الاول اللازم مطلقا اما لازم للوجود او لازم
 للماهية يعني ان اللازم اما لازم للوجود اى للشيء باعتبار وجوده الخارجى مطلقا سواء كان مطلقا كالتحيز
 للجسم او مأخوذا بعارض كالسواد الحبشي فانه لازم للانسان باعتبار وجوده وتنسب الصنفى للماهية
 والوجود مطلقا والا لكان جميع افراده اسود و... الى لازما خارجيا او باعتبار وجوده الذهني بان يكون ادراكه
 مستلزما لادراكه اما مطلقا او مأخوذا بعارض و يسمى لازما ذهنيا واما لازم للماهية من حيث هى مع
 قطع النظر عن خصوصية احد الوجودين كالزيجية لربعة فانه متى تحقق ماهية الربعة امتنع انفكاك الزوجية
 عنها والحاصل ان لزوم شئى بشئى سواء كان اللازم وجوديا او عدميا محمولا بالمواطاة او بالاشتقاق او غير
 محمول نحو العمى والبصر اما بحسب الوجود الخارجى لا على معنى انه يمتنع وجود الشئى الاول
 بدون وجود الشئى الثانى بل على معنى انه يمتنع وجود الشئى الاول في نفسه او في شئى فى الخارج اى
 بالوجود الاعلى سواء كان فى الاعيان او فى الازهان منفكا عن الشئى الاول اى عن نفسه كما فى العدميات
 او عن حصوله اما في نفسه كالعرض بالنسبة الى المحل او في شئى غير الملزوم كالابوة والبنوة او الملزوم
 كالصفات اللازمة فهذه كلها اقسام اللازم الخارجى واما ان يكون بحسب الوجود الذهني لا على معنى انه
 يمتنع وجود الظلي بدون حصول الشئى الاول اصالة فانه باطل ان الوجود الظلي لا يقرتب عليه اثر خارجي
 بل على معنى انه يمتنع الوجود الظلي الاول بدون وجود الظلي الثانى فالمراد بالحصول فى ذهن
 الوجود الظلي الذي هو عبارة عن الادراك المطلق لا الحصول الاصلي فيه فاللزوم بين علمي الشئيين الذين
 بينهما لزوم ذهني خارجي لكون العلمين من الموجودات الاصلية واما بالنظر الى الماهية من حيث هى لا على
 معنى ان لاهية من حيث هى مجردة عن الوجود يمتنع ان ينفك عنه فان الماهية من حيث هى ليست

الا لماهية منفكة عن كل ما يعرضه بل على معنى انه يمتنع ان يوجد باحد الوجودين منفكة عن ذلك
اللازم اى عن الاتصاف به لانه حصوله في الخارج او في الذهن والا لكان للزوم خارجيا او ذهنيا بل اينما
وجدت الماهية سواء كان في الخارج او في الذهن كانت معه موصوفة به فامتداع الانفكاك بالنظر الى الماهية
نفسها سواء كان للماهية وجودان كالاربعة حيث يلزمها الزجاجة فيهما او وجود في الخارج فقط بذاته تعالى
فانه يمتنع ان يوجد في الخارج منفكا عما يلزمه لكنه بحيث لو حصل في الذهن يمتنع انفكاكه عنه
ايضا او وجود في الذهن فقط كاطبائع فانها يمتنع ان يوجد منفكا عما يلزمه من الكلية ونحوها لكنها
بحيث لو وجدت في الخارج كانت متصفة بها هكذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية
والثاني اللازم مطلقا اما بالوسط وهو اللازم الغير القريب او بغير وسط وهو اللازم القريب والوسط ما يقترن
بقولنا لانه حين يقال لانه كذا فالطرف يتعاقى بقولنا يقترن ابي يقترن حين يقال لانه كذا فلا شك انه يقترن
بلانه شئى فذلك الشئى هو الوسط كما اذا قلنا العالم حادث لانه متغير فحين قلنا لانه اقترن به المتغير هو
الوسط وحاصله الدليل البرهاني كالحديث والتجربة ونحوهما كالحس والتفات النفس ليست من الوسط
والثالث كل لازم سواء كان لازما للوجود او للماهية اما بين وبين غير بين واما البين فبقل هو الذي لا يقترن
بقولنا لانه كالفردية للمواحد اى لا يتوقف على دليل برهاني سواء كان متوقفا على حدس او تجربة او نحو
ذلك اولا وغير البين هو الذي يقترن به اى يحتاج الى دليل برهاني كالحديث للعالم وقيل اللازم البين هو
الذي يكفي بصورة مع تصور ملزومه في جزم العقل بالزوم بينهما انما ذكر الجزم ان لو كان كانيا في الظن
بالزوم لم يكن بينا ان فلت لا بد في الجزم من تصور النسبة قطعا قلت اما ان المراد ان بصورة مع تصور
ملزومه وتصور النسبة بينهما كاف في الجزم الا انه ترك ذكره لعدم التفاوت فيه بين البين وغير البين
ومدار الاختلاف انما هو تصور الطرفين واما ان يقال تصورهما يقتضي تصور النسبة والجزم مما و غير
البين هو الذى يقتدر جزم الذهن بالزوم بينهما اما الى وسط فيكون نظريا واما الى امر اخر سوى تصور
الطرفين والوسط كالحديث والتجربة ونحوهما ولا يجوز الاقتصار على الوسط كما معلل البعض لانه ح اما
يلزم بطلان الحصر ووجود قسم ثالث وهو ما كان بحديث ونحوه او دخول ذلك القسم في البين وكلاهما
غير سديد اما الاول فلعدم الانضباط واما الثاني فلان لفظ الكفاية ولفظ البين الدال على كمال الظهور ياباه
وقد يقال البين على اللازم الذى يلزم من تصور ملزومه بصورة تكون الاثنين ضعفا للمواحد فان من تصور اثنين
ادرك انه ضعف الواحد وهذا لازم بين بالمعنى الاخص والاول لازم بين بالمعنى الاعم لانه متى يكف تصور الملزوم
في اللزوم يكف تصور اللازم مع تصور الملزوم وليس كلما يكفي تصور ان يكفي تصور واحد وهذا هو اللازم الذهني
امعتبر في دلالة الالتزام • فائدة • قالوا كل لازم قريب بين الثبوت للملزوم بالمعنى الاعم والا لاحتاج الى
وسط فلا يكون قريبا وغير القريب غير بين ان لو كان بينا كان قريبا وهذه الملازمة واضحة بذاتها والاول مفعولة

لوجود قسم ثالث كما عرفت ومنهم من زاد وزعم ان اللازم القريب بين بالمعنى الاخص لان الملزوم هو امتناع الانفكاك و متى امتنع انفكاك العارض من الماهية لا بوسط تكون ماهية الملزوم وحدها مقتضية له فايضا تحقق ماهية الملزوم يتحقق اللازم فمتى حصلت في العقل حصل وهذا بحث طويل مذكور في شرح المطالع والرابع لزوم الشيء قد يكون اذات احدهما فقط اما الملزوم بان يمتنع انفكاك اللازم نظرا الى ذات الملزوم ولا يمتنع انفكاكه نظرا اليه كالعالم للواجب والانسان و اما اللازم بان يمتنع انفكاكه عن الملزوم نظرا اليه ويجوز انفكاكه نظرا الى الملزوم كذی العرض للجوهر والسطح للجسم وقد يكون لاذاتيهما بان يمتنع انفكاكه عن الملزوم نظرا الى كل منهما كالتعجب والضاحك للانسان واياما كان فهو اما بوسط او بغيرة وقد يكون لامر منفصل كالوجود للعقل والفلك وعلى التقادير فالملزوم اما بسيط او مركب فالاقسام منحصرة في اربعة عشر عقلا سواء كانت الاقسام بامرها واقعة في نفس الامر او لم تكن والمقصود من التمثيل التفهيم لا رعاية المطابقة للمواقع فالمناقشة في الامثلة لا تقدر *

لوازم صفتی نزد بلغاان است که در ترکیب الفاظ مشترک که باشند در سیاق از هر لفظی یک معنی مفید غرض بود و از معنی دوم مراعات نظیر و ایراد لوازم حاصل آید و این معنی اصلا مراد نباشد و در افاده ترکیب بدان معنی گمان نیز نرود و فرق میان تخذیل و درین انست که در تخذیل بمعنی دوم گمان زد و در لوازم صفتی گمان نرود پس صنعت مراعات نظیر ایراد لوازم صفتی باشد مثاله * شعر * ز عزم جزم چو فرمود نصب رایت را * رحید فتح و بران ضم شد سعادتها * جزم و نصب و فتح و ضم هر یک در معنی دارد یکی اعلام حرکات و سکون دوم معنی جزم قطع است و معنی نصب برآوردن و معنی فتح ظفر است و معنی ضم جمع شدن است و در سیاق ترکیب مراد این معنی است *

لوازم معنوی نزد بلغاان است که ایراد الفاظ لوازم برای صحت معنی بود نه بمجرد قصد صنعت لوازم مثاله * شعر * فرقدان گر دست یابد مر نهد در زیر پات * این سخن داند کھی کش فرقدان آورده است * سرو پا که لوازم اند ایشان برای صحت معنی است نه مجرد قصد صنعت لوازم *

لوازم لفظی نزد بلغاانست که الفاظ خاص غیر مشترک را بمجرد قصد صنعت لوازم ارد مثاله * مصرع * مجنون چو رباب و چنگ بر سر * مثال دیگر * مصرع * سر مگردان که خاک پای توام * در مصرع دوم مر برای پای بتکلف آورده است چه مقصود از سر مگردان انست که اعراض مکن و در اصطلاح رد مگردان گویند اما از جهت لوازم چون بگوید که خاک پای توام سر مگردان گفت و اصطلاح را بگردانید و در مصرع اول چنگ را سبب لوازم رباب آورده و مران از چنگ اینجا دست است اصطلاح را بگردانید چه در اصطلاح دست بر سر گویند نه چنگ بر سر این همه از جامع المانع است *

الامام باللهیم عذ الشعراء قسم من السرقة ويعسمى سلبا ايضا وقد سبق في فصل القاف من باب العین المهملة *

الالهام بالهاء لغة الاعلام مطلقا وشرعا القاء معنى في القلب بطريق الفيض اى بلا اكتساب وفكر ولا استفادة بل هو وارد غيبي ورد من الغيب وقد يزداد من الخير ليخرج الوسوسة ولهذا فسر البعض بالقاء الخير في قلب الغير بلا استفادة فكرية منه ويمكن ان يقال استغنى عنه لان القاء من الله تعالى لانه المؤثر في كل شئ فقولهم بطريق الفيض يخرج الوسوسة لانه ليس القاء بطريق الفيض بل بمباشرة حبس نشأ من الشيطان وهو اخص من الاعلام اذ الاعلام قد يكون بطريق الاستعلام وهو اى الالهام ليس سببا يحصل به العلم لعامة الخلق ويصلح للالزام على الغير لكن يحصل به العلم في حق نفسه هكذا يستفاد من شرح العقائد النسفية وحواشيه *

الالهامية فرقة من المتصوفة المبطلين وايشان موافق اذ بقرامطة ودهرية كه از خواندن واسوختن قران و علوم ديني اعراض كذند و گویند كه مسام ظاهر حجاب راه باطن است و ابيات و اشعار اموزند كذا في توضيح المذاهب *

الملائمة عند بعض الاصوليين هي المناسبة وبتجسيم في البناء الموحدة من باب النون *

فصل النون • ابن اللبون بالباء الموحدة لغة ما اتى عليه ثلث سنين من الابل و شريعة ما اتى عليه هذتان كذا في شرح الطحاوي * وفي جامع الرموز لكن في عامة كتب الفقه واللغة انه ماتم له سذتان اى تمام ثلث لان امه ذات لبن بولد اخر وبنت اللبون ما هو المؤنث من هذا الجنس *

اللحن بالفتح و سكن الحاء عند القراء هو خلل يطرأ على الالفاظ فيخل وهو جلي وخفي والجلي يخل اخلا ظاهرا يشترك في معرفته علماء القراءة وغيرهم وهو الخطأ في الاعراب والخفي يخل اخلا يختص بمعرفة علماء القراءة وائمة الاداء الذين تلقوه و من افوا العلماء وضبطوا من الفاظ اهل الاداء كذا في الاتقان وفي الدقائق اى محكة التحرز عن اللحن واجب وهو الخطأ والميل عن الصواب والجلي منه خطأ بغير اللفظ ويخل بالمعنى والاعراب كرفع المجرور او نصبه والخفي منه خطأ يعرض للفظ ولا يخل بالمعنى ولا بالاعراب كترك الاخفاء والاقبال والغنة انتهى وبعضى گفته اند لحن جلي در حروف و ولفظ و اعراب بود و لحن خفي در غنهایست و ان بر دو نوع است احتمالي و غير احتمالي احتمالي انكه اخر كلمه نون باشد چنان كه تكذبان تكذبون تكذيبين چون اصل غنه از نونات است اگر بمحاورت ان غنه ايد احتمالي است اگر نيايد اولی است و غير احتمالي انكه چنانكه كذا و بنى و بنو يعنى فانونى و چون ظالمى ظالمو كما يعنى مامى مو كه اخر ارونون نباشد و غنه خوانند لحن خفي باشد پس درين غنه احتراز اولی تراست پس در غنه احتمالي لحن ضرورىست اما در غنه اختيارى لحن صالح است *

اللسان بالكسر در لغت زبان را گویند و لسان الامر در اصطلاح اهل رسل نتیجه را گویند و بتجسيم في فصل الجيم من باب النون و شكل شانزدهم را تير لسان الامر گویند و لسان الحق در اصطلاح صوفيه انسان كامل كه متحقق

بود بمظهر اسم متكلم • شَعَرَ • هر كه باشد لسان حق جانا • بكلام خدا بود گویا • كذا في كشف اللغات ودر لطائف اللغات ميگويد لمن بفتكنتين گويانيدن و زبان اوري و فصاحت • و در اصطلاح صوفيه چيزی است كه واقع ميشود باو انصاح الهي بگوشهای نگاه دارنده از چيزها نيکه خواسته است الله تعالى اينکه تعليم بکند انها را •

اللعنة بالفتح و سکون العين اهم من اللعن و هو اى اللعن فى الاصل الطرد و شرعا ابعاد الله العبد من رحمته فى الدنيا بانقطاع التدفئ و فى العقدين بالابتلاء بالعقوبة كما وقع فى المفردات و هذا فى حق الکفار و اما فى حق المؤمنين فاسقاطهم عن درجة الابرار و مقام الصالحين كما وقع فى کراهة الکرماني هكذا وقع فى جامع الرموز فى کتاب الايمان •

اللعان شرعا شهادات موکدة بالايمان من الجانبين اى الزوج و الزوجة موثقة باللعن فى جانبه اى جانب الزوج و بالغضب فى جانبها اى جانب الزوجة و انما سمي به مع انه ليس اللعن الا فى اخر كلامه تغليبا اولان العصب قائم مقام اللعن و هو فى جانبه يقوم مقام حد القذف و فى جانبها مقام حد الزنا كذا فى جامع الرموز •

اللون بالفتح و سکون الواو غني عن التعريف و ما قيل من انه كيفية يتوقف ابصارها على ابصار شئى اخر هو الضوء بيان لحکم من احكامه قال بعض القدماء من الحكماء لاحقيقة لشيئى من الالوان اصلا بل كلها متخيلة و انما يتخيل البياض من مخالطة الهواء المضیی للجسام الشفافة المتصغرة جدا كما فى زبد البحر و الثلج و الزجاج المدقوق ناعما و السواد يتخيل بضد ذاك و هو عدم غور الهواء و الضوء فى عمق الجسم و منهم من قال الماء يوجب السواد اى تخيله لماء يخرج الهواء فان الهواء اذا ابتلت مالت الى السواد و قيل السواد لون حقيقي لا تخيلي فانه لا ينسلخ عن الجسم البتة بخلاف البياض فان الابيض قابل للالوان كلها و القابل لها يكون خاليا عنها و من اعترف بوجودهما قال هما اصلان و البواقى من الالوان يحصل بالتركيب فابها اذا خلطا و هدهما حصلت الغبرة و اذا خلطا مع ضوء كفى الغمام الذى اشرقت عليه الشمس و الدخان الذى خالطه الذار حصلت الحمرة ان غلبت السواد على الضوء فى الجملة و ان اشتدت غلبته حصلت القتمة و مع غلبة الضوء على السواد حصلت الصفرة و ان خالط الصفرة سواد مشرق بالخضرة و الخضرة اذا خلطت مع بياض حصلت الزنجارية و مع مواد حصلت الكرائية الشديدة و الكرائية ان خلطها سواد مع قليل حمرة حصلت النيلية ثم النيلية ان خلطها حمرة حصلت الارجوانية و على هذا نقس و قال قوم من المعترفین بالالوان الاصل فيها خمسة السواد و البياض و الحمرة و الصفرة و الخضرة فهذه الوان بسيطة و يحصل البواقى بالتركيب و المحققون على انها كيفيات متحققة و قد تكون متخيلة كما فى بعض الصور المذكورة و اما ان الالوان البسيطة خمسة او اقل او اكثر فمما لم يقم عليه دليل • فائدة • قال ابن سينا و كثير من الحكماء انما يحدث اللون فى الجسم بالفعل

عند حصول الضوء فيه وأنه غير موجود في الظلمة بل الجسم في الظلمة مستعد لأن يحصل فيه اللون المعين عند الضوء و المشهور بين الجمهور أن الضوء شرط لرؤيته لا لوجوده في نفسه فان رؤيته زائدة على ذاته المتيقن عدم رؤيته في الظلمة وإما عدمه في نفسه فلا وهو مستأثر الامام كذا في شرح المواقف في المبصرات •

التلويح كالتصريف عند الصوفية مر ذكره في لفظ السكر في فصل الرأ من باب السين المهملة •

المتلون على صيغة اسم الفاعل من التلون عند اهل البدع هو التشريع كما مر في فصل العين المهملة

من باب الشين المعجمة يعنى شعريكه بدو وزن يا زيادة توان خواند بانذك تغيير و در تركيب الفاظ هم چنين سالم مانند اين نزد متاخران است اما متقدمان بيش از در وزن نه نبشته اند واين متلون سالم است و

متلون بكسر نذ شان شعريست بروزن مطول هر بار ازان الفاظ كه در بيت است لفظي يا بيشتر از بالا يا از ميان و يا از فرود كم كند و جائي بيفزايد وزن ديگر حاصل شود مثاله • شعر • خوش خوش قد تو غيرت

سرو چمن شد شاه من • يخ رخ خط تو حيرت مشك ختن شد ماه من • وزن او مستفعلن مستفعلن مستفعلن

مستفعلن بحر دهم رجز مجزو • خوش خوش قد تو غيرت سرو چمن • وزنه مستفعلن مع بار بحر سوم رجز

مرفل مجزو • خوش خوش قد تو غيرت سرو چمن شد • وزنه مستفعلن مستفعلن مستفعلن فع بحر چهارم رمل

مسدس • خوش قد تو غيرت سرو چمن شد • وزنه فاعلاتن فاعلاتن فاعلن بحر پنجم رمل مسدس مكذوف • خوش

قد تو غيرت سرو چمن • وزنه فاعلاتن فاعلاتن فاعلن بحر هفتم سريع • خوش قد تو غيرت سرو چمن •

وزنه مفتعلن مفتعلن فاعلن بحر هشتم هزج رجز اخر مجذوب • قد تو غيرت سرو چمن شد شاه من • وزنه

مفاعيلن مفاعيلن مفاعيلن فعل بحر نهم هزج مسدس • قد تو غيرت سرو چمن شد • وزنه مفاعيلن مفاعيلن

فعلون بحر دهم هزج مختلف الزحاف مجزو • خوش خوش قد تو سرو چمن شد • وزنه مفعول مفاعيلن

مفعول كذا في جامع الصنائع و در مجمع الصنائع گويد لاحق است بمتلون دو قسم اول نظمي است كه

چون بعضى الفاظ ازان بيدازند بيت بوزن ديگر گردد و ازين جمله است مكذوف و منقوص درم نثري است كه چون حروف بعضى الفاظ او بدبگري وصل كنند بطريق نظم خوانده شود حضرت امير خسرو

اين را نظم النثر خوانده •

اللين بالكسر و سكون الياء التختانية مقابل الصلابة واللين بتشديد الياء مقابل الصلابة و قد سبق

ذكرهما في الباء الموحدة من باب الصاد المهملة •

فصل الواو • اللغو بالفتح و سكون الغين المعجمة بيهوده و باطل سخن كما في مدار الاناضل و في

تفسير انشيري اللغو ما يلغى عن الله تعالى و يقال اللغو ما لا يوجب وسيلة عند الله و يقال اللغو ما يوجب

سماعه الله و انتهى • و اللغو عند النحاة قسم من الطرف و يقال له ملفى و قد سبق في فصل الفاء من باب

القاء المعجمة وعند اهل الشرع قسم من اليمينين ويجزئ *

اللغة بالضم من لغى بالكسر واصلها لغى اولغو والتاء عوض عن المحذوف وهو اللفظ الموضوع للمعنى وجمعه اللغات و لغات الاضداد هي اللغات الدالة على معنيين متضادين كالبيع فانه يطلق على الشراء ايضا وهي داخلة في المشترك وظن البعض ان الاضداد والمشتراك نوعان وهذا ليس بصحيح ومن انواع اللغة الاصلية و المولدة والمعرفة والمعجمة و المختلفة والمعروفة وشرح كل في موضعه * و قد تطلق اللغة على جميع اقسام العلوم العربية و علم متن اللغة هو معرفة اوضاع المفردات هكذا في الدقائق المحكمة و المطول و الاطول و قد سبق في المقدمة ايضا في بيان العلوم العربية قال الجليلي الصرف قد يطلق عليه اللغة ايضا • **الالف** هو عند النحاة ابطال العمل في اللفظ و المعنى و قد سبق في لفظ التعليق في فصل القاف من باب العين المهمة * و عند الاموليين وجود الحكم بدون الوصف في صورة و حاصله عدم تاثير الوصف اى العلة و قد سبق في لفظ المير في فصل الراد من باب العين المهملتين *

اللقوة بالفتح والكسر وكون القاف مرض يجذب به شق الوجه الى جهة غير طبيعية فيخرج النفخة و الجزق من جانب واحد و لا يحسن التقاء الشفتين و لا ينطبق احدى العيذين كذا في الموجز *

اللقي هو عند المحدثين اخذ الرازي الحديث عن المشايخ كما يستفاد من شرح النخبة في بيان رواية الاقران و المذهب *

اللقاء بالفتح والمد و قيل بالكسر و المد نزل صوفيه بمعنى ظهور معشوقست جذابه عاشق را يقين شود كه ارامت بصورت ادم ظهور كرده • شعر • اگر نقش رخت ظاهر نبودی در همه اشيا • مغان هرگز نگرنددي پرستش لات و عزى را * كما في بعض الرسائل *

التلاقي هو قسم من التخالف كما مر في فصل الفاء من باب الخاء المعجمة والملاقاة بين الشبذين ان كان بالتمام بحيث اذا فرض جزء من احدهما انفرض بازائه جزء من الاخر فيقطابقان بالكلية يسمى بالمداخلة و ان لم يكن بالتمام بل بالاطراف يسمى مماسة و قد سبق في محلها *

المتلاقي هو ركض الخيل كما مر في فصل الضاد المعجمة من باب الراد المهمة *

التقاء الخطاطرين نزل بلغا ان است كه دو شاعر در مجازيات مصراعي يا بيتي ربا معنى و يا صفتي را موافق بگویند چنان كه اتهام بر هيج يكي نبود و ان چنان باشد كه هر دو در زمان متحد و مكان متحد بانشاء رسانند بران نمط كه يكي را بر ديگري اطلاع نبود و اگر هر دو طريق مجازيات قبول كنند و بعد يك دو روز فرصت طلبند و سازند و امكان اطلاع نبوده باشد همين حكم دارد و اگر بيت متاخرين موافق بيت متقدمين افتد و قائل از انها باشد كه در قوت طبع او شبهه نبود هم ازين قبيل بود كذا في جامع الصنائع و اين را توارد خطاطرين نيز گويند *

اللاهوت نزد مونیة حیاتی که ساریه است در اشیا و فاعوت محل ان و ذلک الرزح • بیت •
روح شمع و شعاع اومت حیات • خانه روشن از و اواز ذات • کذا نقل من عهد الرزاق الکاشی وقد
سبق فی لفظ الجبروت انه اسم مقام فی فصل الرأ المهملة من باب الجیم وانه عبارة عن الذات •
فصل الیاء التحنائية • الالتواء هو عذد الابطاء زوال الفقرات الی الیمین او الیسار کما فی حدود
الامراض و عند اهل الهیئة هو الانحراف و یسمى بعرض الوراب ایضا وقد سبق فی فصل الضاد المعجمة
من باب العین المهملة •

الملتوي علی صیغة اسم الفاعل عذد الصریض هو الملیف المرفوق •

* باب المیم *

فصل الالف • المتنى بالفتح و تخفیف المثناة القوانیة و قصر الالف عذد الحکماء قسم من
الاعراض النفسیة و هو حصول الشیء فی الزمان المعین او فی طرفه و هو الآن فان کثیرا من الاشیاء بقع فی
طرف الزمان و الا یقع فی الزمان و یسأل عذد بمتنى و منها الحروف الآدیة الحاصلة دفعة کالداء و الطاء و
یذقسم متنى کالاین الی حقیقی و هو کون الشیء فی زمان لا یفضل علیه کالیوم و الساعه و المعینه
للمسوف و غیر حقیقی کدوم کذا و شهر کذا للمسوف و الفرق بین الحقیقی من المتنى و الاین ان الحقیقی
من المتنى یجوز ان یشترک فیه شیا کثیرة بخلاف الاین الحقیقی و هو ظاهر و عرف المتنى بعضهم بالنسبة
الحاصلة للشیء باعتبار حصوله فی الزمان او طرفه هکذا یتفاد من شرح المواقف و حواشی شرح حکمة
العین • **فائدة •** اما یعرض متنى بالذات للمتغیرات کالحركة و ما یتبعها من الامور و یعرض لمعرض
المتغیرات کالاجسام بالعرض فان ما لا تغیر فیه لا یعرض له متنى الا باعتبار صفات متغیرة کالاجسام فانها
بواسطة عروض المتغیرات لها یعرض لها متنى کذا فی شرح التجرید •

الملا بفتح المیم و الالم عذد الحکماء هو الجسم سمي به لانه صلیح للمکان و اما الملا' المتشابه فقیل
هو جسم لا یوجد فیه امور مختلفة الحقائق و قیل هو الجسم الغیر المتناهی فان حمل الامور فی المعنى
الاول علی الاجزاء فبین المعنیین عموم من وجه لتصادقهما فی الجسم الغیر المتناهی المتفق الاجزاء فی الحقیقة
و تفارقهما فی المتناهی المتفق الاجزاء و غیر المتناهی المختلف الاجزاء و ان حمل الامور علی الحدود
فمالهما واحد لان الجسم الذی لا یوجد فیه حدود مختلفة الحقائق لا یكون متناهی لان المتناهی یوجد فیه
حدود مختلفة کالسطوح و الخطوط و النقط لکنه یتجه النقض علیه بالکرة المصمتة فانها لا یوجد فیهما الا
واحد فلهذا یجب ان یراد بالامور ما هو غیر اجزائه و لا یرد شیء لان فی الكرة المصمتة سطحاً و مرکزاً و هما
مختلفان بالحقیقة و قیل هو جسم غیر متناهی و لا یوجد فیه امور مختلفة الحقائق و هذا المعنى اخص مطلقاً
من المعنیین السابقین و قیل هو جسم بسیط اجزائه مع کله شریک فی الاسم و اُخذ و هذا اخص من الاول

مطلقا ومن الثاني والثالث من وجه كما يظهر بالذنى تأمل هكذا يستفاد من شرح هداية الحكمة وهاشيتة للعلمي في فصل الفلك الاعظم محدّد الجهات •

الملا الأعلى عندهم هي العقول المجردة و النفوس الكلية كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية

شرح المواقف في بيان ان المعدوم شئى ام لا •

الامتلاء هو ان يمتلئ البدن من خلط من الاخلاط الاربعة ويشرف الانسان على العلة وقد يطلق

الامتلاء على رذالة الاخلاط في الكيفية واما الامتلاء من الطعام والشراب فقل اطلاقه في كلام الاطباء بهذا المعنى

كذا في بحر الجواهر • والامتلاء عند المنجمين عبارة عن الاستقبال كما في كفاية التعليم •

الماهية هي مأخوذة عن ما هو بالحق ياء النسبة وحذف احدى اليائين للتخفيف ثم التعليل

بمثل مرصّي و الحق التام للثقل من الوصفية الى الاسمية • وقيل الحق ياء النسبة بما هو وحذف الواو و

الحق تاء التانيث ولو قيل بانها مأخوذة عما هي لكان اذلا و في صحة الحق ياء النسبة بما هو على

ما هو قاعدة اللغة نظر ولا يوجد له نظير قال المولوي عصام الدين في حاشية شرح العقائد وغيره واني اظن

ان لفظ الماهية منسوب الى اغظا بالحق ياء النسبة الى اغظ ما و مذل لفظا اذا اريد به لفظ بلحقه الهمزة

فاصلة ماثية اي لفظ يجاب به عن السؤال بما قبلت همزته هاء لما بينهما من قرب المخرج كما يقال في

ايالك هياك ويؤيده ان الكيفية اسم لما يجاب به عن السؤال بكيف اخذ بالحق ياء النسبة و تاء الثقل

من الوصفية الى الاسمية بكيف والكمية اسم لما يجاب به عن السؤال بكم حصل بالحق ياء النسبة والتاء

بلفظ كم وتشديد كم حين ارادة لفظة على ما يقتضيه قانون ارادة نفس اللفظ بالتثاني الصحيح ثم الماهية

عند المنطقيين بمعنى ما به يجاب عن السؤال بما هو • وعند المتكلمين والحكام بمعنى ما به الشئى هو و

تحقيق هذا التعريف سبق في لفظ الحقيقة في فصل الغاف من باب الحاء المهملة و بين المعنيين عموم

من وجه التحقق الاول فقط في الجذس بالقياس الى النوع والذاتي فقط في الماهيات الجبرئة كالشخص

وكذا الحال في الصنف ايضا واجتماعهما في الماهية النوعية بالقياس الى النوع و الماهية بالمعنى

الثاني لا يكون الا نفس الشئى اعلم ان كان لها ثبوت وتحقيق مع قطع النظر عن اعتدال العقل يسمى ماهية

حقيقية اي ثابتة في نفس الامر وان لم تكن كذلك تسمى ماهية اعتبارية اي كائنة بحسب اعتبار

العقل فقط كما اذا اعتبر الواضع عدة امور فوضع بازانها امما واعلم ايضا ان الماهية و الحقيقة والذات

قد تطلق على سبيل الترادف والحقيقة والذات تطلقان غالبا على الماهية مع اعتبار الوجود الخارجى

كلية كانت او جزئية والجزئية تسمى هوية و اما اطلاقهما على الحقيقة كلية كانت او جزئية على سبيل

الترادف كما مر فبناء على تفسيرها بما به الشئى هو هو قال مرزا زاهد في حاشية شرح المواقف و الماهية

معنى اخر يفهم من كلام الشبنج في الهيات الشفاء حيث قال كل بسيط فان ماهيته ذاته لانه ليس

هناك شئى قابل له حقيقة و صورته ايضا ذاته لانه لا تركيب فيه و اما المركبات فلا صورته ذاتها و لا ذاتها ماهيتها اما الصورة فظاهر انها جزء منها و اما الماهية فهي ما به هي هي و انما ماهى هي يكون الصورة مقارنة للمادة و هو ازيد من معنى الصورة و المركب ليس هذا المعنى ايضا بل هو مجموع الصورة و المادة قال هذا ما هو المركب و الماهية هذا التركيب الجامع المصورة و المادة و الوحدة المتحدثة بينهما لهذا الواحد انتهى و اعلم ايضا ان الماهية و الذات و الحقيقة معقولات ثمانية لانها عوارض تلحق المعقولات الاولى من حيث هي فى العقل و لم يوجد فى الاعدان ما يطابقها مثلا المعقول من الحيوان الانسان و يعرض له انه ماهية و ليس فى الاعدان شئى هو ماهية بل فى الاعدان نفس او انسان و هي اى الماهية متغيرة لجميع صاعداتها من العوارض اللاحقة لازمة كانت او مفارقة و اما كونها ماهية بذاتها فان الانسان انسان بذاته لا بشئى اخر ينضم اليه و الانسان واحد لا بذاته بل بضم صفة الوحدة اليه فالانسان من حيث هو هو من غير التفات الى ان يشارنه شئى او لا بل يلتفت الى مفهومه من حيث هو هو يسمى المطلق و الماهية بلا شرط و ان اخذ مع الشخصيات و اللواحق يسمى مخلوطا و الماهية بشرط شئى و هما موجودان فى الخارج و ان اخذ بشرط العراء عن الشخصيات و اللواحق يسمى الماهية المجردة و بشرط لا شئى و ذاك غير موجود فى الخارج و قيل توجد فى الذهن هذ القائل بالوجود الذهني و قيل لا لان وجودها فى الذهن من العوارض و اللواحق فلا تكون مجردة عن جميعها و قيل توجد لان الذهن يمتد تصور كل شئى حتى عدم نفسه و لا حصر فى التصورات اما فلا يمتنع ان يعقل الذهن الماهية المجردة و قيل ان شرط تجردها عن الامور الخارجية وجدت فى الذهن و ان شرط تجردها مطلقا فلا وفيه نظر فان كون الشئى موجودا فى الذهن ليس من العوارض الذهنية اذ هي ما جعله الذهن قيدا فيه اى فى الشئى بان يعتبر الذهن لذلك الشئى عارضا له و يلاحظ فيه و هذا الذي نرطناه موجودا فى الذهن عرض له فى نفس الامر كونه فى الذهن من غير ان يعتبره عارضا له و يلاحظ فيه اعلم ان هذا ليس تقسيما للماهية الى الاقسام الثلاثة حتى يلزم تقسيم الشئى الى نفسه و الى غيره لان الماهية المطلقة عين المقسم بل بيان اعتبارات الماهية بالقياس الى العوارض و هو الظاهر من عبارات القوم و في شرح التجريد انه تقسيم لاهال الماهية الى الاعتبار الثلاثة و هو خلاف الظاهر و قيل انه تقسيم ما يطلق عليه الماهية فليس بشئى ان ليس المقصود بيان اطلاقها اعلم ان الماهية اما بسيطة اى غير مركبة من اجزاء بالفعل او مركبة و تنتهي الى البسيط ان لبد فى المركب من امور كواحد منها حقيقة واحدة اى متصفة بالوحدة بالفعل و الاكان مركبا من امور غير متناهية و هو محال و كلاهما تارة يعتبران بالقياس الى العقل و تارة بالقياس الى الخارج فالبسيط العقلي ما لا يتركب من اجزاء بالفعل فى العقل كالاجزاء المادية و الفصول و المحيط الخارجى ما لا يتركب فيه فى الخارج كالمقارنات من العقول و النفوس فلها بسيطة فى الخارج و ان كانت مركبة فى العقل بذات على كون الجوهر جنسا لها و المركب العقلي ملحق بكون مركبا

من اجزاء بالفعل في العقل كالمفارقة والمركب الخارجي ما يتركب منها في الخارج كالمصنوع ثم المركب اما ذاتي ان كان قائما بنفسه او صفة ان كان قائما بغيره والاول يقوم بعض اجزائه ببعض اخر منها اذ لابد في تركيب الماهية الحقيقية من حاجة الاجزاء بعضها الى بعض اذ لو استغنى كل عن الآخر لم يحصل منهما حقيقة ماهية واحدة حقيقية كالسحر الموضوع يجذب الانسان والتائي اى المركب الذي هو صفة يقوم بالتأليف لا امتناع قيامه بجزئه فاما ان يقوم اجزاءه كلها بذلك الثالث الذي هو غير المركب و اجزائه ابتداء لكن يكون قيام بعضها به شرط لقيام بعضها الاخر حتى يتصور كون ذلك المركب واحدا حقيقيا لا اعتباريا وهذا على تقدير امتناع قيام العرض بالعرض او يقوم جزء منه بذلك الثالث ويقوم الجزء الاخر منه بالجزء القائم به فيكون قيام الجزء الآخر بالتالي بالواسطة وهذا على تقدير جواز قيام العرض بالعرض * فائدة * اما يحكم بتركب الماهية اذا علم انها مشاركة لغيرها في ذاتي مخالفة له اى لذلك الغير في ذاتي اخر لان يشتركا في ذاتي ويختلفا بعارض ثبوتي او سلبى لجواز كون ذلك الذاتي تمام ماهيتهما و لان يختلفا في ذاتي مع الاشتراك في عارض ثبوتي او سلبى واعلم ان المشتركين في ذاتي اذا اختلفا في لوازم الماهية دل ذلك على التركيب * فائدة * اجزاء الماهية ان صدق بعضها على بعض فمتصادمة سواء كانت متساوية او لا بل متداخلة وان لم يصدق بعضها على بعض فمتباينة فالمتساوية كالحساس والمتحرك بالارادة اذا اعتبر تركيب ماهية ما منهما والمتداخلة اما ان يكون بينهما عموم وخصوص مطلقا وحينئذ اما ان يقوم العام الخاص وهذا في الماهيات الاعتبارية نحو الجسم الابيض فان العنق يعتبر منهما ماهية واحدة او يقوم الخاص العام نحو الحيوان الناطق فان الناطق لكونه فصلا هو المقوم للحيوان واما عموم وخصوص من وجه نحو الحيوان الابيض وهذا ايضا في الماهيات الاعتبارية لان الماهية الحقيقية يمتنع ان يكون بين اجزائها عموم من وجه واما المتباينة فاما ان يعتبر الشئ مع علة ما من العلة او مع معلول او مع مالم ليس غلة ولا معلولا بالقياس اليه والاول اما معتبر مع الفاعل كالعطاء فانه اسم لفائدة اعتبرت اضافتها مع الفاعل او مع القابل نحو الفطومة وهى التقعر الذي في الانف اعتبر فيها الشئ بالاضافة الى قابله او مع الصورة نحو الانطس وهو الانف الذي فيه تقعر وهو يجري مجرى الصورة فان المراد بالعلة اعم من الحقيقة او الشئ به او مع الغاية نحو الخاتم فانه حلقة تزين بها في الاصبع وذلك التزيين هو الغاية المقصودة من تلك الحلقة و الثاني وهو المعتبر بالنسبة الى المعلول نحو الخالق والرازق ونحوهما مما اعتبر فيه الشئ مقيسا الى ضلوه والتالي اما متشابهة في الماهية كاجزاء العشرة وهى الوحدات المتوافقة الحقيقة او متخالفة في الماهية وهى اما متمايزة عقلا فحسا كالجسم المركب من الهولوى والصورة او خارجا اى حسا كاعضاء اليدين وكالحلقة المركبة من اللون والشكل المتمايزة في الحس فان الهياكل الشكلية محسوسة تبعا وايضا الاجزاء اما ان تكون وجودية باهرها اى لا يكون في مفهوماتها سلب او لا يكون كذلك والوجودية اما

حقيقية اى غير اضافية كالجسم المركب من الهولوى والصورة والانسان المركب من الروح والجسد تركيبا اعتباريا او اضافية نحو الاقرب فان مفهوم مركب من القرب والزيادة فيه وكلاهما اضافيان او ممتزجة من الحقيقية والاضافية كالسرير المركب من قطع الخشب وهى موجودات حقيقية و من ترتيب مخصوص فيما بينهما باعتبار يتحصل السرير وانه امر نسبي لا يستقل بالمعقولة والثاني وهو ما لا يكون باسرها وجودية نحو القديم وانه موجود لا اول له فقد تركب مفهوم من وجودي وعدمي واما العدسي المحض فغير معقول لان تعدد عدم ليس بذاته بل بالاضافة الى الملكات المفهوم الوجودي وهو النسبة الى الملكة ملحوظة في التراكيب من العدميات واعلم ان هذه الافسام المذكورة في هذين المعنيين انما هى فى الماهية على الاطلاق حقيقية كانت او اعتبارية واما اذا اعتبرنا الماهية الحقيقية فلانكون اجزاؤها الا موجودة فتكون وجودية قطعا والنسبة بين اجزاء الماهية الحقيقية قد يمتنع على بعض الوجوه المذكورة فى التقسيم الاول كالعوم من وجهه وكالمسارعة على ما قيل من امتناع تركب الماهية الحقيقية الواحدة وحدة حقيقية من امرين متسارين • فائدة • هل الماهية مجموعة يجعل جاعل ام لا فيه ثلث مذاهب الاول انها غير مجموعة مطلقا الثاني انها مجموعة مطلقا الثالث ان الماهية المركبة مجموعة بخلاف البسيطة وتحرير محل النزاع على ما هو التحقيق هو انهم بعد الاتفاق على ان الماهيات الممكنة محتاجة في كونها موجودة الى الفاعل لا الى ام تكن ممكنة اختلفوا في ان الماهيات في حد ذاتها مع قطع النظر عن الوجود وما يتبعها والعدم وما يلزمها اثر للفاعل ومعنى التأثير استتباع المؤثر الاثر حتى لو ارتفع المؤثر ارتفع الاثر بالكلية فيكون الوجود انتزاعيا محضا وكذا كون الماهية تلك الماهية انتزاعي محض واليه ذهب الاشعري والاشراقيون القائلون بعينية الوجود ام لا بل الماهيات في حد ذاتها ماهيات والتاثير والجعل باعتبار كونها موجودة وما يتبع الوجود ومعنى التأثير جعل شئ شيئا وهو الجعل المركب فيكون الانصاف بالوجود حقيقيا سواء كان موجودا او معدوما واليه ذهب جمهور المتكلمين القائلون بزيادة الوجود وقد سبق في لفظ الجعل و لفظ الحقيقة ما يوضح هذا بقي ههنا شئ وهو ان مرتبة علمه تعالى مقدمة على الجعل فالماهيات في مرتبة العلم متميزة متكثرة من غير تعلق الجعل فكيف يقال ان الماهيات في انفسها اثر الجعل اللهم الا ان يقال ان ذلك الكثير والتعدد بحسب العلم فيكون انفسها مجموعة بالجعل العلمي وان لم تكن مجموعة بالجعل الخارجى هذا كله ما يستفاد من شرح المواقف وحواشيه •

ماهية الحقائق هي ام الكتاب وقد مر في فصل الميم من باب الالف •

فصل الناء المثناة فوقانية • الموت بالفتح هو عدم الحيوة عما من شأنه ان يكون حيا والظاهر ان يقال عدم الحيوة عما انتصف بها وعلى التفسيرين فالنابذ بين الموت والحيوة تقابل العدم والملكة وقيل الموت كيفية وجودية يخلقها الله تعالى في الحي وهو ضد الحيوة لقوله تعالى خلق الموت والحيوة والعاجل

لا يتصور الا فيما له وجود و الجواب ان الخلق ههنا بمعنى التقدير دون اليجاد و تقدير العدم جائز كتقدير الوجود و قيل هو تعطيل القوى عن افعاله لبطانيتها و هي الحرارة الغريزية بالانطفاء و قيل هو ترك النفس اجتماع الجسد ثم الموت على نوعين أحدهما الموت الطبيعي و يقال له ايضا الموت الافتراضي و الاجل المسمى و هو عند الفلاسفة انقضاء الرطوبة الغريزية بالامحباب اللازمة الضرورية و هو مختلف في الاشخاص بحيث اختلاف الامزجة فالدموي المزاج اطول عمرا من الصفراوي و البلغمي من السوداوي و ثانيهما الموت الاختصاصي اي الاستبطالي وهو انطفاء الحرارة الغريزية بالامحباب ضرورية بل بعارض كقتل او خنق او غيرهما و اليه اشار صلى الله عليه و سلم بقوله الصدقة ترد البلاء و تزيد في العمر ان يمكن دفع هذا الاجل بان يحافظ الانسان بكل حيلة يمكن بها الاحتراز عن الاسباب الغير الموافقة له اذا وجد الى ذلك سبيلا و سابقة علمه تعالى بوقوع الاجل بسبب من الاسباب لا تكون موجبة له ان العلم تابع للمعلوم لا مؤثر فيه فتدبروا الى هذا ذهب المعتزلة والطبيعيون من الحكماء و قال غيرهم ان الموت واحد و قد سبق في لفظ الاجل في فصل اللام من باب الالف هكذا يستفاد من شرح المواقف و بحر الجواهر و شرح القانونية و الموت عند الصوفية هو المحجب عن انوار المكشفات و التجلي و قد سبق في لفظ الحيوة في فصل النافس من باب الحاء المهمة و در لطائف اللغات مي ارد كه موت بر چهار قسم است و هر کدام رنگي دارد يعني موت احمر و ان شدت قتل بود بسيف و غيره چنانچه بخون غرق شده باشد و موت سياه كه در آتش سوخته باشد و موت زرد كه از كثرت مرض پيدا شده باشد و موت سپيد كه در آب غرق شده باشد اما ارباب تحقيق نوعي ديگر فرار داده اند و گفته اند بايد كه سالک بر خود چهار موت قرار دهد موت ابيض و ان كرسنكي است و موت احمود كه ان صبر است بر ايندلي مردم و موت احمر كه ان مخالفت نفس است و موت اخضر و ان پاره دوختن است بر پوشش و در موضع ديگر گفته كه موت در اصطلاح صوفيه عبارتست از جمع هولي نفس .

الموات بالفتح و الضم لغة ما لا روح فيه كما في المغرب و قيل ارض غير عامرة و في القاموس ارض لا مالک لها و لی الكرمانی ارض بلا نفع اي لم يزرع لانقطاع مائها او نحوه كغلبة الرمال او الاحجار او صيرورتها فرة او سجة او غيرها و زاد على هذا اهل الشرع و قالوا هو ارض بلا نفع لانقطاع مائها و نحوه لا يعرف مالکها بعيدة عن العاصر لا يسمع صوت من اقصاد فقولهم لا يعرف مالکها اي لا يعرف بعينه سواء كان فيها اثار العمارة كالمسناة اولم تكن كما في المنذية فمن احياة ملكه لكن لو ظهر لها مالک یرد عليه و یضمن نقصانها و عن محمد رحمه الله تعالى انه لا یحیی ماله اثار العمارة و لا یؤخذ منه التراب كالمصور الخردة و قولهم بعيدة عن العاصر اي البلد و القرية فان العاصر بمعنى المعمور كما في الصحاح و هذا الشرط مروري عن ابي يوسف رحمه الله تعالى و عند محمد رحمه الله تعالى ان انقطع ارتفاق اهلها فموات و لو كانت قريبة و قولهم لا یسمع الى اخره تفسير البعد اي لا یسمع البعيد موتا من اقصى العاصر و طرنه نيمعتبر الصوت

من طرف الدور لا الاراضي العاصرة كما في التجنيس هكذا في جامع الرموز .

فصل الجيم * المزاج بالكسر وتخفيف الزاء المعجمة هو في الاصل مصدر بمعنى الامتزاج وهو عبارة عن اختلاط اجزاء العناصر بعضها ببعض نقل في اصطلاح الحكماء الى كيفية متشابهة متوسطة بين الاضداد حاصله من ذلك الامتزاج تلك الكيفية لا تحصل الا بامتزاج العناصر بعضها ببعض و تفاعلها و التفاعل يحصل الا بمماساة السطوح وكما كانت السطوح اكثر كانت المماساة اتم وكثرة السطوح بحسب تصغر الاجزاء ثم ذلك التفاعل بحسب التقسيم العقلي منحصر في ست صور لان في كل عنصر مادة وصورة وكيفية وكل منها اما فاعل او منفعل ولا يجوز ان تكون المادة فاعلة لان شأنها القبول والانفعال لا الفعل والتاثير ولا ان تكون الصورة منفعة لان شأنها الفعل والتاثير لا القبول والانفعال فلم تبق الا اربع صور هي ما يكون المنفعل فيها المادة او الكيفية والفاعل اما الصورة او الكيفية نمذهب الحكماء ان الفاعل الصورة والمنفعل المادة قالوا العناصر المختلفة الكيفية اذ تصغرت اجزاؤها جدا واختلطت اختلاطا تاما حتى حصل التماس الكامل بين الاجزاء فعل صورة كل منها في مادة الاخر فكسرت هي سرورة كيفية الاخر حتى نقص من حر الحار فتزول تلك الكيفية ويحصل له كيفية حر اقل يستبرد بالنسبة الى الحار الشديدة الحرارة ويستسخن بالنسبة الى البارد الشديدة البرودة وكذلك ينقص من برد البارد فيحصل له برد اقل فالكسر ليس هو المادة لعدم كونها فاعلة ولا الكيفية لان انكسار الكيفيتين المتضادتين اما معا او على التعاقب فان حصل الانكسار معا والعلة واجبة الحصول مع المعلول لزم ان يكون الكيفيتان الكسرتان موجودتين على صرافتهما عند حصول انكساريهما وهو محال وان كان انكسار احدهما مقدما على انكسار الاخرى لزم ان يعود المكسور المغلوب كاسرا غالبا وهو ايضا محال و اما المنكسر فليس ايضا الكيفية ولا الصورة اما الثاني فلما مر من ان الصورة فاعلة لان منفعة و اما الاول فلان الكيفية نفسها لا تتحرك فلا تستحيل بل الكيفية تتبدل ومحلها يستحيل فيها وذلك المحل هو المادة ثم الصورة انما تفعل في غير مادتها بتوسط الكيفية التي لمادتها ذاتية كانت او عرضية فان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد وانفعلت مادة البارد من الحرارة كما تنفعل مادة الحار من البرودة وان لم تكن هناك صورة متوسطة فالكسر الصورة بتوسط الكيفية والمنكسر المادة وذلك بان تحيد مادة العنصر الى كيفيتها فكسر سرورة كيفيته فيحينئذ يحصل كيفية متشابهة في اجزاء المركب متوسطة بين الاضداد وهي المزاج قال الامام الرازي لا شبهة في ان الشيء لا يوصف بكونه مشابها لنفسه وانما قلنا للكيفية المزاجية انها متشابهة لان كل جزء من اجزاء المركب ممتاز بحقيقته عن الاخر فتكون الكيفية القائمة به غير الكيفية القائمة بالآخر الا ان تلك الكيفيات القائمة بتلك الاجزاء متساوية في النوع وهذا معنى تشابها ربي شرح حكمة العين واعلم ان حصول الكيفية اعم مما هو بوسط او بغيرة لا الحصول الذي بغير وسط ليخرج المزاج الثاني الواقع بين اسطوانات ممتزجة قد انكسرت كيفيتها بحسب المزاج الاول والمراد من كونها

متوسطة ان تكون تلك الكيفية اقرب الى كواحد من الفاعلين وكذا الى كل من المنفعلين او كيفية مستحسن بالقياس الى البارد وتستبرد بالقياس الى الحار وكذا في الرطوبة واليبوسة وعلى التفسيرين لا تدخل الالوان والطعوم والروائح في الحد اما على الثاني فظاهر لان شيئاً منها لا يتسخن بالنسبة الى البارد ولا يستبرد بالنسبة الى الحار واما على الاول فلان المراد من كونها اقرب ان تكون مناسبتها الى كل واحدة من الكيفيات اشد من مناسبة بعضها الى بعض ومثل ذلك لا يكون الا كيفية ملمومة اذ الطعم ونحوه لا يكون كذلك اذ المناسبة بين الحرارة والبرودة اشد من المناسبة بين الطعم و اهدهما فلا حاجة حينئذ الى تقليد الكيفية بالملموسة كما فعله ابن ابي صادق ولا بالارلية كما فعله الايلاتي لمخرج الكيفيات التابعة للمزاج لعدم دخولها بدونهما على ان ما ذكره الايلاتي ينتقص بالمزاج الثاني فقد اخل بعكسه وان حافظ على طرده ومذهب اطباء ان الفاعل والمنفعل هو الكيفية قالوا الفاعل الكمر هو نفس الكيفية والمنفعل المنكسر سورة الحرارة وان انكسار سورة البرودة لا تتوقف على ان يكون ذلك بسورة الحرارة حتى يلزم المحذور المذكور بل يحصل ذلك بنفس الحرارة فان الماء الغائر اذا مزج بالماء الشديد البرد يكسر سورة برودتها وكذلك انكسار سورة الحرارة لا يلزم ان يكون ذلك بسورة البرودة بل قد يحصل بنفس البرودة كالماء القليل البرد اذا مزج بالماء الشديد الحرارة فانه يكسر سورة حرارتها و اذا كان كذلك فلا مانع من استناد التفاعل الى الكيفيات ومذهب بعض المتأخرين كالامام الرازي وصاحب التجريد الى ان الفاعل الكيفية والمنفعل المادة فتفعل الكيفية في المادة فتكسر صرافة كيفيتها وتحصل كيفية متشابهة في الكل متوسطة هي المزاج اعلم انه ذهب البعض الى ان البسائط اذ امتزجت وانفعل بعضها من بعض فادى ذلك بها الى ان تخلع صورها فلا تبقى لواحد منها صورته المخصوصة به ويلبس الكل حينئذ صورة واحدة هي حالة في مادة واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين صورها المتضادة ومنهم من جعل تلك الصورة صورة اخرى من الصور النوعية للمركب فالمزاج على الاول عبارة عن تخلع صورة وتلبس صورة متوسطة وعلى الثاني تخلع صورة وتلبس صورة نوعية للمركب * التقسيم * المزاج ينقسم الى معتدل وغير معتدل ولهذا التقسيم وجهان الاول ان يفسر المعتدل بما يكون بسائطه متساوية كما وكيفاً حتى يحصل كيفية عديمة الميل الى الاطراف المتضادة فيكون حينئذ على حاق الوسط بينها ويسمى معتدلاً حقيقياً مشتقاً من التعادل بمعنى التوازن هو لا يرجع في الخارج اذ اجزائه متساوية فلا يفسر بعضها بعضاً على الاجتماع وطبائعها داعية الى الاندراج قبل حصول الفعل والانفعال وانما اعتدلت التساوي كما وكيفاً لان امتناع وجوده مبني على تساوي ميول بسائطه ولابد فيه من تساوي كمياتها لان الغالب في الكم يشبه ان يكون غالباً في الميل وليس هذا وحده كانياً في ذلك التساوي لان الميول قد تختلف باختلاف الكيفيات مع الاتحاد في الحجم كما في الماء لمعالي بالنار المبرد بالثلج فان ميل الناني بسبب الكثافة والثقل الازميين من التبرد اشد وقوى من ميل الول وربما

يكتفى في فهم المعتدل الحقيقي باعتبار تساوي الكيفيات وحدها في قوتها وضعفها لان ذلك هو الموجب لتوسط الكيفية الحادثة من تفاعلها في حاق الوسط بينها و اذا عرفت هذا فنقول المزاج اما معتدل حقيقي او غير معتدل وغير المعتدل منحصر في ثمانية لان خروجه عن الاعتدال اما في كيفية مفردة و هو اربعة اقسام الخارج عن الاعتدال في الحرارة فقط و هو الحار او الرطوبة فقط و هو الرطب او البرودة فقط و هو البارد او اليبوسة فقط و هو اليابس او في الحرارة و الرطوبة و هو الحار الرطب او في البرودة و الرطوبة و هو البارد الرطب و الاربعة الاول تسمى امزجة مفردة و بسيطة و الثواني مركبة و الثاني ان يفسر المعتدل بما يتوفر عليه من كميات العناصر و كيفياتها القسط الذي يذبغي له و ما يليق بحاله و يكون انسب بافعاله مثلا شان الاسد الجراءة و الاقدام و شان الارنب الخوف و الجبن فيليق بالاول غلبة الحرارة و بالثاني غلبة البرودة و تسمى معتدلا فرضيا و طبيا و هو الذي يستعمله اطباء في مباحثهم و هو مشتق من العدل في القسمة فهو من احد الاقسام الثمانية للخارج عن المعتدل الحقيقي لميله الى احد الطرفين و يقابله غير المعتدل الطبي و هو ما لم يتوفر عليه من العناصر بكمياتها و كيفياتها القسط الذي يذبغي له و هو ايضا من احد الاقسام الثمانية للخارج عن المعتدل الحقيقي و كل من القسمين ثمانية اقسام فالمعتدل الطبي قد يعتبر بالنسبة الى النوع و الصنف و الشخص و العضو و يعتبر كل من هذه الاربعة بالنسبة الى الداخل تارة و الى الخارج اخرى فلكل نوع من المركبات مزاج لا يمكن ان توجد صورته النوعية الا معه و ليس ذلك المزاج على حد و احد لا يتعداه و الا كان جميع افراد النوع الواحد كالانسان مثلا متوافقة في المزاج و ما يتبعه من الخلق و الخلق بل له عرض فيما بين الحرارة و البرودة و بين الرطوبة و اليبوسة و طرفين اطراف و تفريط اذا خرج عنه لم يكن ذلك النوع فهو اعتداله النوعي بالنسبة الى انواع الخارجة عنه فلنفرض ان حرارة مزاج الانسان مثلا لا يزيد على عشرين و لا ينقص من عشرة حتى تكون حرارته متروكة بين عشر الى عشرين ففي الاطراف اذا زادت على عشرين لما كان انسانا بل فرسا مثلا و في التفريط اذا نقصت من عشرة لم يكن انسانا بل ارنبا مثلا فلكل مزاج حدان متنى فقد هما لم يصلح ذلك ان يكون مزاجا لذلك النوع و ايضا لكل نوع مزاج واقع في وسط ذلك العرض هو اليق الامزجة به و يكون حاله فيما خلق له من صفاته و اثاره المختصة به اجدد مما يتصور منه و ذلك اعتداله النوعي بالنسبة الى ما يدخل فيه من صنف او شخص فالاعتدال النوعي بالقياس الى الخارج يحتاج اليه النوع في وجوده و يكون حاصلا لكل فرد فرد على تفاوت مراتبه و بالقياس الى الداخل يحتاج اليه النوع في اجددية كمالاته و لا يكون حاصلا الا لاعدل شخص من اعدل صنف من ذلك النوع و اما اعدلية ذلك النوع فغير لازم و لا يكون ايضا حاملا له الا في اعدل حالاته و تص الثلثة الباقية عليه فالاعتدال الصنفي بالقياس الى الخارج هو الذي يكون لائقا صنف من نوع مقبها الى امزجة سائر اصنافه كمزاج الهندي بالذهبة الى غيرهم و له عرض ذو طرفين

هو اقل من العرض النوعي اذ هو بعض منه واذا خرج عنه لم يكن ذلك الصنف وبالقياس الى الداخل هو المزاج الواقع في حاق الوسط من هذا العرض وهو اليقن الامزجة الواقعة فيما بين طرفيه بالصنف اذ به تكون حاله ايجاد نيماء خلق لاجله ولا يكون الا لاعدل شخص منه في اعدل حالاته هو ان كان هذا الصنف اعدل الاصناف اولا والاعتدال الشخصي بالنسبة الى الخارج هو الذي يحتاج اليه الشخص في بقائه موجودا سليما وهو اللائق به مقيسا الى امزجة اشخاص اخر من صنفه وله ايضا عرض هو بعض من العرض الصنفى وبالمسبة الى الداخل هو الذي يكون به الشخص على افضل حالاته والاعتدال العضوي مقيسا الى الخارج ما يتعلق به وجود العضو سالما وهو اللائق به دون امزجة سائر الاعضاء وله ايضا عرض الا انه ليس بعضا من العرض الشخصي ومقيسا الى الداخل هو الذي يلحق بالعضو حتى يكون على احسن احواله واكمل ازمانه واما غير المعتدل فلانه اما ان يكون خارجا عما ينبغي في كيفية واحدة ويسمى البسيط وهو اربعة حار وبارد ورطب ويابس او في كيفيتين غير متضادتين ويسمى المركب وهو ايضا اربعة واعرض عليه بان الخارج عن الاعتدالين لما لم يكن معتبرا بالقياس الى المعتدل الحقيقي بل بالقياس الى الفرضي جاز ان يكون خروجه عن الاعتدال بالكيفيتين المتضادتين ولا يلزم من ذلك كون المتضادين غالبين ومغلوبين معا اذ ليس المعتبر زيادة كل على الاخرى بل على القدر اللائق واجيب بان هذا وهم منسأء عدم اعتبار عرض المزاج اذ اعتبرناه فلا يرد شيى فانا نفرض معتدلا ما ينبغي له من الاجزاء الحارة من عشرة الى عشرين ومن الباردة من خمسة الى عشرة مثلا فهذا المركب انما يكون معتدلا مادامت الاجزاء على نسبة التضعيف حتى لو صارت الحارة ثلثة عشر والباردة ستة ونصفا كان معتدلا ولو اختلفت تلك النسبة فاما ان تكون الباردة اقل من النصف فيكون المزاج احر مما ينبغي او اكثر منه فيكون ابرد فلا يتصور ان يصير الخارج احر وابر وقس عليه الرطوبة واليبوسة اعلم ان كلا من الامزجة الثمانية الخارجة عن الاعتدال قد يكون ماديا بان يغلب على البدن خلط يغلب عليه كيفية فيخرجه عن الاعتدال الذي هو حقه الى تلك الكيفية كان يغلب مثلا عليه البلغم فيخرجه الى البرودة وقد يكون ساذجا بان يخرج عن الاعتدال لا بمجاورة بل باسباب خارجة عنه اوجبت ذلك كالمبرد بالنلج والمسخن بالشمس وقد يكون جبليا وطبعيا خلق البدن عليه وعرضيا عرض له بعد اعتداله في جبلتيه وايضا ينقسم المزاج الى اول وثان والمزاج الاول هو الحادث عن امتزاج العناصر والمزاج الثاني هو الحادث عن امتزاج ذوى الامزجة كالترقيق فان لكل من مفرداته مزاجا خاصا وللمجموع مزاجا اخر كداني بحر الجواهر وفي الاقترائي المزاج الاول هو اول مزاج يحدث من العناصر والمزاج الثاني هو الذي يحدث عن امتزاج اشياء لها في انفسها امزجة وامتزاجها ليس امتزاجا صاربه الكل متشابهة قوة وذلك لانه اذا كان كذلك صار مزاج ذلك الممتزج مزاجا اولا ووجه الحصر ان المزاج اما ان لا يحصل من اشياء لها امزجة قبل التركيب او يحصل منها واول هو الاول والثاني هو الثاني

انتهى ثم المزاج الثاني قد يكون مناعيا كمزاج الترياق وقد يكون طبعيا كمزاج اللبن فهو من مائية وجوية و
 دسمية ولكل مزاج خاص وقد يكون قويا فيعسر تفريق احد بسائطه عن الآخر لا بالطبخ ولا بالذار و يسمى مزاجها
 موثقا كمزاج الذهب فانه مركب من جوهر مائي يغلب عليه الرطوبة و جوهر ارضي يغلب عليه الجبوسية
 وقد امتزجا امتزاجا لا يقدر الذار على تفريقهما وقد يكون رخوا لا يعسر تفريق بسائطه فاما ان يحلله الذار دون
 الطبخ كالابونج فان فيه قوة قابضة ومحللة لا تفترقان بالطبخ او الطبخ دون الغسل كالخدياء فان جزؤها المفتوح الملطف يزول
 تخرج بالطبخ في مائته و يبقى القوة الارضية في جرمه او الغسل كالخدياء فان جزؤها المفتوح الملطف يزول
 بالغسل و يبقى الجزء المائي البارد وقول الاطباء هذا الداء له قوة مؤلفة من قوى متضادة يعنى بها هذا المزاج
 الثاني الرخو * فائدة * اتفقوا على ان اعدل انواع المركبات ابي اقربها الى الاعتدال الحقيقي نوع الانسان
 لان النفس الناطقة اشرف و اكمل ولا يخل في افاضة المبدأ بل هي بحسب استعدادات القوابل فاستعداد
 الانسان بحسب مزاجه اشد واقوى فيكون الى الاعتدال الحقيقي اقرب واختلافوا في اعدل الاصناف من نوع
 الانسان فقال ابن سينا وسكان خط الاستواء تشابه احوالهم في الحر والبرد لتساوي ليلهم ونهارهم ابدا
 وقال الامام الرازي سكان الاقليم الرابع لا نأمرى اهلها احسن الوانا و اطول قنودا و اجود اذهانا و اكرم اخلاقا و كل
 ذلك يتبع المزاج و التحقيق يطلب من الاقسائي و شرح التذكرة * فائدة * القول بالمزاج مبني على
 القول بالاستحالة و الكون و الفساد اذ الكيفية المتشابهة لا تحصل الا بهما اما الاول فظاهر لما عرفت و اما
 الثاني فلان الذار لا يهبط عن الاثير بل يتكون ههنا و كان من المتقدمين من يذكرهم معا كالكساغورس و
 اصحابه القائلين بالخلط فانهم يزعمون ان الاركان الاربعة لا يوجد شي من هذه صرفا بل هي مختلفة من تلك
 الطبائع و من سائر الطبائع النوعية كالحم و العظم و العصب و التمر و العسل و العنب و غير ذلك و انما يسمى
 بالغالب الظاهر منها و عند ملافة الغير يعرض لها ان يبرز منها ما كان كامنا فيها فيغلب و يظهر للحس بعد
 ما كان مغلوبا غائبا عنه لا على انه حدث بل على انه برز و يكمن فيها ما كان بارزا فيصير مغلوبا و غائبا بعد
 ما كان غالبا و ظاهرا فالماء اذا تسخن لم يستحل في كيفية بل كان فيه اجزاء نارية كامنة فبرزت بملاقاة
 الذار و هؤلاء اصحاب الكمون و البروز و قوم يزعمون ان الظاهر ايسر على سبيل البروز بل على سبيل النفوذ في
 غيره من خارج كالماء مثلا فانه انما يتسخن بنفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة له و هؤلاء اصحاب الفشو
 و النفوذ و المذهبان متقاربان فانهما مشتركان في ان الماء لم يستحل حارا لكن الحار نار بخالطة فيعترفان في ان
 احدهما يرى ان النار برزت من داخل الماء و الآخر يرى انها وردت عليه من خارجه و انما دعاهم الى
 ذلك الحكم لامتناع الاستحالة و الكون و الفساد فكذا يستفاد من شرح حكمة العين و شرح المواقف و شرح
 التجريد وغيرها و مزاج در اصطلاح اهل رمل نعتت شكلي امت بروز يا شب چنانچه گویند که در شکل
 افتاب اگر در اول واقع شوند روز یکشنبه و شب پنجشنبه مزاج دارد هكذا في بعض الرسائل .

الامتزاج بالاحتراق فی اللغة هو الاختلاط وعند المعجمین نظر القمر قالوا نظرات القمر تسمى امتزاجات و
 تمازجات قمر و عند اهل الجفر عبارة عن جمع حروف اسم المطلوب مع حروف اسم الطالب
 و یسمى مزاجا و تمازجا ایضا و ابتدا از حروف مطلوب گیرند یعنی اول حرف اسم مطلوب بگیرند
 و بنویسند بعد ازان اول حرف اسم طالب بگیرند و بنویسند بعد ازان حرف دوم از اسم مطلوب و علی
 هذا القیاس تا اخر اسم مطلوب و طالب عمل کنند پس امتزاج علیم اگر مطلوب باشد با محمد اگر طالب
 باشد باین صورت ع م ل ح ی م م د و این وقتی است که مطلوب از اسماء الهی گرفته باشند و الا از
 حروف طالب ابتدا کنند و اگر در امتزاج حروف احد المتمازجین کمتر باشد اقل اسمین را تکرار دهند
 چند آنکه مساوی شوند کذا فی بعض رسائل علم الجفر و قد سبق فی لفظ البسط ایضا فی فصل الطاء المهملة
 من باب الباء الموحدة و عند اهل الرمل عبارة عن ضرب شکل فی شکل و قد سبق فی الجاء الموحدة من
 من باب الضاد المعجمة و یطلق ایضا علی ضرب شکلین یكون نتیجتہما طریقا و یسمى امتزاجا عنصريا و میگویند
 که این دو شکل هم مزاج یکدیگر باشند مثل \equiv و \equiv و مثل \equiv و \equiv و علی هذا القیاس و این عمل در
 ضمیر بکار آید و میگویند که این هر دو شکل طالب و مطلوب یکدیگر اند چون شکل طالع میشود طالب ان
 شکل بود که مزاج او دارد در هر خانه که بیابند ضمیر دران شکل یا دران خانه باشد و نیز میگویند که بعد
 طرح هشت از عدد شکلی بضابطه السجد اگر باقی مساوی ماند سر عدد شکل دیگر را پس ان هر دو شکل
 هم مزاج باشند و اینرا نیز امتزاج عنصري نامند و بضابطه السجد انست که نقطه آتش را یک عدد و
 باد را دو و آب را سه و خاک را چهار مثلا آتش لحيان یک عدد دارد و نقاط عتبة الداخل نه و از نه چون
 هشت طرح کنند یکی ماند و هم چنین عدد نقاط طریق ده اند و بعد از طرح هشت دو باقی ماند و حمرة
 را دو عدد است پس طریق و حمرة هم مزاج باشند و ازین عمل هم استخراج ضمیر بطور مذکور میکنند
 هكذا یتفاد من بعض الرسائل *

فصل الحاء المهملة * المدح بفتح المیم و الدال قد سبق تفسیره فی لفظ الحمد فی مصل
 الدال من باب الحاء المهملتین و مدح موجه نزد بلغا انست که ممدوح را از یک ترکیب بدو نوع سنا بش
 حاصل آید مثاله * شعر * از عدل تو مظلوم چنان شکر انست * کز بذل تو بی نوا کند شاد بها * کذا فی جامع
 الصنائع و بیر صاحب جامع الصنائع گفته که استتباع انست که ممدوح را بر وجهی مدح کنند که ازان
 مدح مدحی دیگر خیزد مثاله * شعر * ذات تو اندر سخا ابريست کاندر سایه اش * عالم ار گرمای فتنه
 جمله در اسایشش * انتهى * و صاحب مجمع الصنائع مدح موجه را مرادف استتباع گردانیده *

المسح بافتح و سکون السین لغة امرار الید و شرعا إصابة الید المبتلة العضو اما بلا یاخذة من الاداء
 او یلا باقیا فی الید بعد غسل عضو من الاعضاء المغسولة ولا یکفی البلل الباقی فی یدہ بعد مسح عضو

من المصوحات ولا بلل يأخذ من بعض أعضائه مواد كان ذلك العضو منفصلا أو مصوحا كذا في مصحح الوضوء ومصحح الخف وفيه بحث فانه ذكر شمس الأئمة في شرح المنحصر المصحح لغة إمرار شئ في بعض المقاييس وكذا في الشريعة إلا أن الإمرار شامل للحكمي كما أن الشيء شامل للمبتل وغير اليد فانه لو سقط خرقه مبتلة على الرأس أو أصابه المطر أو دخل في أناء لأجزاء من المصحح وفي التلويح المصحح المس بناطن المكف هكذا في العارفة حاشية شرح الوتاية في بيان الوضوء •

المصوحات بالقنح هي الأدوية التي يمسح بها البدن كذا في بحر الجواهر •

المساحة بالمكسر من مساحة الأرض أي قسمتها وكلما مسح فكله قسم أجزاء كل منها يمازى المقياس الذي يمسح به • وفي اصطلاح المهندسين استعمال امثال الواحد الخطي المفروض أو إبعاضه في المقدار أن كان خطأ أو امثال مربعة أو إبعاضه أن كان سطحاً أو امثال مكعبة أو إبعاضه أن كان جسماً تعليمياً يعني أن المساحة استعمال امثال خط واحد أو إبعاضه فرض بمقدار معين كالذراع والجيب حال كون تلك الامثال أو إبعاضه واقعة في المقدار عارضة له أن كان ذلك المقدار خطأ أو استعمال امثال مربع خط واحد إلى آخره والمقدار هو الكم المتصل القار المنحصر في الخط والسطح والجسم التعليمي فخرج العدد وكذا الزمان عن حد المقدار ثم الامثال لما كانت مضادة بطل الجمعية فيستعمل الواحد والاثني وكذا فوهم أو إبعاضه وكلمة أو التقسيم المحدود دون الحد فأحاصل أن المساحة ثلثة أنواع أما استعمال مثل الواحد الخطي المفروض كذراع أو ذراعين مثلاً أو بعضه كنصف ذراع أو ربعه العارض للمقدار أن كان خطأ وأما استعمال مثل مربع الواحد الخطي وحاصله سطح طوله وعرضه متساويان في مقدار الواحد الخطي وهو الذراع المكسر أو بعضه العارض للمقدار أن كان سطحاً وأما استعمال مثل مكعب الواحد الخطي أو بعضه العارض للمقدار أن كان جسماً ومكعب الواحد الخطي هو مضروبه في مربعه وحاصله حسم جهاته الثلثة متسارية في مقدار الواحد الخطي ثم اعتبار الواحد السطحي أو الجسمي بحيث يمكن معرفتهما من الواحد الخطي تسهيل للامرن فيستعملون بمقدار يمسح به الخطوط عن مقدار يمسح به السطح والجسم وقد يمسح السطح بالخط كمساحة أحد بعد الكرياس بذراع وبالحقيقة هي مساحة بمربع الذراع وإن لم يلفظ به وقد يمسح الابنية والاساطين والسقوف في العمارات بالآجر وأهل الهيئة يمسحون أجرام الكواكب بكرة الأرض هكذا في شرح خلاصة الحساب •

الملاحه بالقنح نزل صوفيه عبارته اربي نهايتي كمال الهي كه هيچكس بدان نرسد كذا في بعض الرسائل •

التلميح أم يفرق البعض بينه وبين التلميح المذكور في باب اللام والحق الفرق كما سبق •

فصل الخاء المعجمة • المصحح بالقنح وسكون السين عند الحكماء هو انتقال الذنن من المنطقة من

بدن الإنسان إلى بدن حيوان آخر بذاتية في الأرصاف كبذن الأسد للشجاع والأرنب للجان وهو من أقسام

التنازع على ما يجيء في باب النون • وعند أهل البديع قسم من السرقوة ويسمى اغارة ايضا وقد مر في فصل القاف من باب السين المهمة •

فصل الدال المهمة • المد بالفتح والتشديد لغة الزيادة وعند القراء اطالة الصوت بحرف مدّي من حروف العلة وهو الالف والواو والياء الساكنة التي حركات ما قبلها مجانسة لها وضده القصر وهو ترك المد وهو الاصل اذ المد لا بد له من مدّ ي يتفرع عليه وقال الأعجبري المد طول زمان صوت الحرف واللين اقله والقصر عدمهما ثم المد نوعان أصلي وهو اللازم لحروف المد الذي لا انفك عنه بل ليس لها وجود بعدهم لا ابتداءً بذيتها عليه ويسمى مدا ذاتيا وطبعيا وامتداد قدر الف واجتمعت الاحرف الثلاثة في كلمة ارتيذا والحرف الثلاثة شرط لمطلق المد ومرعي وهو ما يكون فيه سبب للزيادة على المقدار الاصلي والمراد بالقصر هو ترك مد تلك الزيادة لا ترك اصل الزيادة فافهم كذا في تيسير العارضي وفي الالتئان سبب المد لفظي ومعنوي واللفظي اما همزة او سكون فالهمزة يكون بعد حرف المد وقبله والتاني نحو آدم و ايمان و اوتي و الاول ان كان معه في كلمة فهو المد المتصل ويسمى مدا واجبا ايضا نحو شاء ومن سوء و يضيئ و ان كان حرف المد اخر كلمة والهمزة اول اخرى فهو المنفصل نحو بما انزل والوا امننا وفي انفسكم ووجه المد لاجل الهمزة ان حرف المد خفي و الهمزة صعب فزيد في الخفي ليتمكن من النطق بالصعب والسكون اما لازم وهو الذي لا يتغير في حالة نحو والضاكين او عارض وهو الذي يعرض لاجل الودف ونحوه كالادغام نحو العباد ونستعين و يؤمنون حالة الوقف وقال لهم ويقول ربنا حالة الادغام ووجه المد للسكون التمكن من الجمع بين الساكنين فكانه فائمه معام حركة وقد اجمع القراء على مد نوعي المتصل وذو الساكن اللازم وان اختلفوا في مقداره واختلفوا في مد النوعين الآخرين وهما المنفصل وذو الساكن العارض وفي قصرهما واما المتصل فقد اتفق الجمهور على مدة قدرا واحدا مشبعا من غير افحاش وذهب اخرون الى تعاضله كتفاضل المنفصل والطولى لخمزة و درش ودونها لعاصم ودونها لابن عامر والكسائي وخلف ودونها لابي عمرو والباقيين وذهب بعضهم الى انه مرتبذان الطولى لمن ذكر و الوسطى لمن بقي واما ذو الساكن و يقال له مد العدل لانه يعدل حركة فالجمهور ايضا على مدة مشبعا قدرا واحدا من غير ادراط وذهب بعضهم الى تفاوته واما المنفصل ويقال له مد الفصل لانه يفصل بين الكلمتين ومد البسط لانه يبسط بين الكلمتين ومد الاعتذار لاعتذار الكلمتين من كلمة و مد حرف اي مد كلمة بكلمة والمد الجائز من اجل الخلاف في مدّه ونصرة فقد اختلفت العبارات في مقداره اختلفا لا يمكن ضبطه والحاصل ان له سبع مراتب الاولى القصر وهو حدث المد العرضي و ابقاء ذات حرف المد على ما فيها من غير زيادة وهى في المنفصل خاصة لابي جعفر و ابن كثير و لابي عمرو عند الجمهور والثانية فويق القصر قليلا وقد رت بالفين وبعضهم بالف ونصف وهى لابي عمرو في المتصل والمنفصل عند صاحب التيسير والثالثة فوقها قليلا وهى التوسط عند الجميع وقد رت

بثلث الفات وقيل بالقيس ونصف وقيل بالقيس على أن قبلها بالغب ونصف وهى لا بن مامر والكهائي
 فى الضربين عند صاحب التيسير والرابعة نوبتها قليلا وقدوت باربع الفات وقيل بثلث ونصف وقيل
 ثلاث على الخلاف فيما قبلها وهى لعاصم فى الضربين عند صاحب التيسير والخامسة نوبتها قليلا وقدوت
 بخمسة الفات وباربع ونصف وباربع على الخلاف وهى فيهما لحمزة ورش عنده والسادسة فوق ذلك
 وقدوتها الهذلي بخمسة الفات على تقديره الخامسة باربع وذكر انها لحمزة والسابعة الانرط قدوتها الهذلي
 بست وذكرها لورش قال ابن الجزري وهذا الاختلاف فى تقدير المراتب بالافات لا تحقيق وراه بل
 هو لفظي لان المرتبة الدنيا وهى القصرا اذا زبد عليها ادنى زيادة صارت ثمانية ثم كذلك حتى تنتهي الى
 القصوى واما العارض فيجوز فيه لكل من القراء كل من الوجة الثلاثة المد والقصر والتوسط وهى اوجه تخيير
 اما السبب المعنوي فهو قصد المبالغة فى النفي وهو سبب قوي مقصود عند العرب وان كان اضعف
 من اللفظي عند القراء ومنه مد التعظيم في نحو لا اله الا الله وقد ردد عن اصحاب القصر فى المنفصل لهذا
 المعنى ويسمى مد المبالغة قال ابن الجزري وقد ردد عن حمزة مد المبالغة للنفي في لا التي للمتبرة نحو
 لا ريب فيه ولا جرم ولا مرد له وقدرة في ذلك وسط لا يبلغ الاشباع لضعف سببه قال ابو بكر احمد بن
 الحسين بن مهران النيسابوري مدات القرآن على عشر اوجه مد الحجز وهو المد الجائز نحو انذرتهم
 وانت قلت الناس لانه ادخل بين الهمزتين حاجزا بينهما لاستئصال العرب جمعهما وقدرة الف تامة بالاجماع
 لحصول الحجز بذلك ومد العدل في كل حرف مشدد قبله حرف مد وليس يسمى باللازم المشدد ايضا نحو
 الضالين ومد التمكن نحو اواك والملائكة وشعائر من المدات التي تليها همزة سمي بذلك للتمكن من تحقيق
 الهمزة وخراجها من مخرجها ويسمى المد المتصل ايضا لاتصال الهمزة بحرف المد في كلمة ومد البسط و
 يسمى ايضا مد الفصل والمد المنفصل نحو بما انزل لانه يبسط بين الكلمتين ويفصل بينهما ومد الروم نحو
 هانتم لانهم يردمون الهمزة من انتم ولا يحققونها ولا يدركونها اصلا ولكن يليونها ويشيرون اليها وهذا على
 مذهب من لا يهمزها انتم وقدرة بالغ ونصف ومد الفرق نحو الان لانه يفرق به بين الاستفهام
 والخبر وقدرة الف تامة اجماعا فان كان بين الف المد حرف مشدد زيد الف اخرى ليتمكن به من
 تحقيق الهمزة نحو الذكراين والله ومد البنية نحو ماء ودعاء لانه يبين بنية الممدود من المقصور ومد
 المبالغة نحو لا اله الا الله ومد البدل من الهمزة نحو آ من وقدرة الف تامة بالاجماع ومد الاصل
 في الافعال المدودة نحو جاء وشاء والفرق بينه وبين مد البنية ان تلك الاسماء بنيت على المد نوناً بينها
 وبين المقصور وهذه مدات في اصول افعال احدثت لعمان هكذا فى الاقتان والحوشى الازهرية •
 المدد بفتحين فى الاصل ما يزداد به الشئ ويكثر شرعا هو الذي يرسل الى الجيش فيزيدوا
 كذا فى جامع الرموز فى كتاب الجهاد •

المديد كالنصير عند اهل العروض اهم بحر مختص بالعرب وهو فاعلاتن فاعلى ثمانية اجزاء متمثل مجزوا كذا في عنوان الشرف و در عروض سيفي مي ارد ظاهر است كه بحر مديد بطبع اقرب است از طويل و اگر فاعلن را تحين كنند و گویند فاعلاتن فعان چهار بار تمام از ثقل بیرون آید مثال سالم • شعر • این دل پردرد را لعل تو درمان شده • خاکپایست بنده را چشمه حیوان شده • مثال مخبون • شعر • از میان دهندش تا توان یک مر مو • زان نشان باز مده این سخن هیچ مگو •

المادة عند الحكماء هي المحل و تسمى بالهولوى ايضا كما مر في فصل الام من باب الحاد المهمة و الحكماء لا يتحاشون عن ذلك الامتعمال في الكتب الطبيعية كذا في شرح حكمة العين في بحث الحركة الكمية و تطلق ايضا على خلط ردي يتغير عن طبعه بحيث يحصل له كيفية ردية يتكيف بها و عند المنطقيين هي كيفية النسبة بين المحمول و الموضوع كما يجيى في لفظ الجهة في فصل الهاء من باب الواو و تلك الكيفية منحصرة في الوجوب و الامتناع و الامكن الخاص لان المحمول اما ان يستحيل انفكاكه عن الموضوع فيكون النسبة واجبة و تسمى مادة الوجوب او لا يستحيل و حينئذ اما ان يستحيل ثبوته له فالنسبة ممتنعة و تسمى مادة الامتناع و الا فالنسبة ممكنة و تسمى مادة الامكان الخاص و تنحصر باعتبار اخر في الضرورة و اللازورة و باعتبار اخر في الدوام و اللادوام هكذا في شرح المطالع في تحقيق المحصورات و الموجهات و يجيى في لفظ الامكان ايضا •

المدة بالكسر عند اطباء هي الفضل الابيض الاملس المعتدل القوام السائل في موضع التفرق عند ما كانت نضيجة و هي مرادفة للقيح كذا قال مولانا نفيض و قيل الفرق بينهما ان المادة المستحيلة في الاورام ان كانت الصورة الخلطية فيها بعد باقية تسمى قيحا و ان انخلعت الصورة الخلطية تسمى مدة و الفرق بين المدة و الخلط بالذات عند الاحراق و بالسروب بالماء و قد يكون مع المدة دم او خشكريشه يخرج بالسعال بخلاف الخلط فانه لا يكون له نثر البتة و لا يرسب في الماء و لا يكون معه شئ من الدم و لا من الخشكريشه اصلا كذا في بحر الجواهر و في الموجز في بيان الدبيلة و الخراج ان المدة الجيدة هي البياض الملساء المتشابهة الاجزاء المتوسطة الرائحة ببن الشديدة و الكريهة و غير الجيدة بخلافها •

الامتداد في اللغة درازي و عند الحكماء يطلق على الصورة الجسمية و كذلك الممتد يطلق على الصورة الجسمية و قد سبق في فصل الراد من باب الصاد المهملتين •

التمدد قال الشيخ هو مرض آلي يمنع القوة المحركة عن قبض الاعضاء التي من شأنها ان تقبض و قال الشيخ نجيب الدين هو تشنج العصب من الجانبين فينضب العضو و لا يميل الى جانب فهو ضد التشنج و فيه نظر لان التمدد على تعريفه مركب من التشنجين فلا يكون ضد له و اما على تعريف الشيخ فهو ضد التشنج من جهة انه يمنع الانقباض كما ان التشنج يمنع الانبساط كذا في بحر الجواهر •

فصل الرابع • المرأة بالبحر والتشديد لغة القوة و الشدة اطلاقا في عرف الأطباء على الصفراء لأنها القوي

الاخلاق وعلى السوداء ايضا لانها اشدها لانتفاء الاستمساك الموجب للصلبة و المرأة الصفراء عندهم هي صنف من الصفراء الغير الطبيعية و هي صفراء بخالطها بلغم رقيق ممي بها و ان كان جميع اصناف الصفراء يصدق عليها انها صرة الصفراء لانه لما اختص كل صنف من الصفراء باسم له مهابته بشيىء و لم يكن لهذا الصنف مشابه خص هذا الصنف بالاسم العام و لان هذا الصنف كثير الوجود فكان الصفراء هو هذا الصنف و المرأة الطبيعية بضم الميم وتشديد الحاء المعجمة ايضا صنف من اصناف الصفراء الغير الطبيعية و هي الصفراء التي بخالطها رطوبة غليظة من البلغم و تصير بسبب هذا الاختلاط شديدا في الحس بمنح البيض في الغلظ واللون و اذا سميت بها و المرأة السوداء هي السوداء الغير الطبيعية و تسمى بالسوداء المختونة و بالسوداء الاحترقة ايضا هكذا يستفاد من شرح القانونجة و الاقسرائي من مبحث الاخلاط •

المصر بالكسر و يكون الصاد في اللغة الحد و البلد المحدود و عند الفقهاء هو موضع لا يسع اكبر مساجدة المبنية لصلوة الخمس اهله اى اهل ذلك الموضع مما وجب عليه الجمعة و احترازه عن اصحاب الاعذار مثل النساء و الصبيان و المسافرين الا انهم قالوا ان هذا الحد غير صحيح عند المحققين و الحد الصحيح الموعول عليه انه كل مدينة ينفذ فيها الاحكام و بقاء الحدود كما في الجواهر و ظاهر المذهب انه ما فيه جماعات الناس من اهل الحرف و جامع و اسواق و مفت و سلطان او قاض يقيم الحدود و يذهب الاحكام و قريب منه ما في المضمرات و في المضمرات ايضا انه الاصح و قيل انه ما يجتمع فيه مرادق الدين و الدنيا و قيل ما يتعيش فيه كل صانع سنة بلا تحول عنه الى اخرى و قيل ما يكون سكانه عشرة آلاف و قيل ما يسمى مصرا عند التعداد كبخارى و قبل ما لا يظهر فيه نقصان بمرت و لا زيادة بولادة و قبل ما يمكنهم دفع عدو بلا اعتناء و قيل ما بمصره الامام و ان صغر و قل اهله كما في التمرتاشي و قيل ما يولد فيه انسان و يموت كل يوم و قيل ما لا يعد اهله الا بمشقة و قيل ما يكون فيه الف رجل مقاتل و قيل ما يكون فيه عشرة الاف رجل مقاتل كذا في البرجندي في ذكر صلوة الجمعة •

المهر بالفتح و بالهاء هو قيمة بضع امرأة و تمت التزويج مما يباح به الانتفاع شرعا من المال او المنفعة معج كان او موجلا يقال له بالفارسي دست پيمان و كابين و مهر المثل شرعا مهر امرأة مثلها اى قيمة بضع امرأة مماثلة لها من قوم ابيها في السن و الجمال و المال و العقل و الدين اى الديانة و الصلاح و البلد و العصر و البكارة و الثيابة فان لم توجد مثل هذه المرأة في شيعى من قوم ابيها فمن الجانب مثلها في هذه الامور و لا يعتبر الام و قومها ان لم تكن من قوم ابيها كذا في جامع الرموز •

فصل الرابع المعجمة • التمييز هو عند النحاة و يقال له ايضا المميز بكسر الياء المثناة التحدانية

مشددة و فتحها و التفسير و التبیین على ما ذكر مولانا عظام الدين و المبين على صيغة اسم الفاعل كما

في الضوم حيث قال و اما مائة فانها تضاف الى ما يبينها الا ان المبين مفرد انتهى اسم نكرة يرفع الابهام المستقر عن ذات مذكورة او مقدرة قال في المعيار ناقلا عن منتهى الشهاب التمييز في الاصل مصدر ميزت الشيء عن غيره بامر مختص اى المميز بكسر الياء وانما عدل عنه للمبالغة فالجامة والمفرد يسمى مميزا بفتح الياء والمنصوب فيهما مميزا بكسر الياء وذلك تمييزا ولو قلت للمنصوب مميزا بفتح الياء نظرا الى ان المتكلم مئز عن مائز ما تعين بعض محتملاته لجاز ولكن الاول اظهر انتهى فبقيد الاسم خرج نحو نعمات اى قتلت فان قتلت يرفع الابهام الوضعي عن فعلت لكنه ليس باسم و بعيد النكرة خرج نحو زيد حسن الوجه او وجهه بالنصب لانه يرفع الابهام كوجهها مع انه ليس تمييزا عند البصريين للتعريف المانع عن كونه تمييزا بل هو شبهة بالمفعول وكذا خرج سفة نفسه والم بطنة وموالم يرفع الابهام يخرج الجدل فان الجدل منه في حكم التلحيق فهو ليس يرفع الابهام عن شئ بل هو ترك مبهم وايراد معين وموالم المستقر وان كان بحسب اللغة هو الثابت مطلقا لكن المطلق منصرف الى الفرد الكامل وهو الوضعي اى الثابت الراسخ في المعنى الموضوع له من حيث انه موضوع له واحترز به عن نحو رأيت عينا جارية فان جارية يرفع الابهام عن عينا لكنه غير مستقر بحسب الوضع بل نشأ في الاستعمال باعتبار تعدد الموضوع له وكذا احترز به عن اوصاف المبهمات نحو هذا الرجل فان هذا مثلا اما موضوع لمفهوم كلي بشرط استعماله في جزئياته او لكل جزئي منه والابهام في هذا المفهوم الكلي ولا في واحد واحد من جزئياته بل الابهام انما نشأ من تعدد الموضوع له او المستعمل فيه فتوصيفه بالرجل يرفع هذا الابهام لا الابهام الواقع في الموضوع له من حيث انه موضوع له وكذا احترز به عن عطف البیان في مثل قولك ابو حفص عمر فان كل واحد منهما موضوع لشخص معين لا ايهام فيه لكن لما كان عمر اشهر زال بذكره الخفاء الواقع في ابي حفص لعدم الاشتهار لا الابهام الوضعي وقولهم عن ذات ابي لا عن وصف واحترز به عن النعت والحال فانهما يرفعان الابهام المستقر الواقع في الوصف لا في الذات وتحقيقه ان الواضع لما وضع الرطل مثلا لنصف المنة فلا شك ان الموضوع له معنى معين متميز عما هو اقل من النصف كالربع او اكثر منه كالمئة والمئتين ولا ايهام فيه الا من حيث ذاته اى جنسه فانه لا يعلم منه بحسب الوضع انه من جنس العسل او الخل او غيرهما والامن حيث وصفه فانه لا يعلم منه بحسب الوضع انه بغدادى او مكى فاذا اريد رفع الابهام الوصفى الثابت فيه بحسب الوضع اتبع بحال او صفة يقال عذدي رطل بغدادى او بغدادى و اذا اريد رفع ايهامه الذاتى قيل زيتا نزيقا يرفع الابهام المستقر عن الذات بخلاف النعت والحال فانهما يرفعان الابهام عن الوصف قيل هذا الفرق واضح لاخفاء فيه الا من حيث حمل الذات على الجنس و لو اريد بالذات ما يقابل المفهوم من الافراد لصح و كان اوضح فيقال في رطل زيتا ان فرد الرطل مبهم لا يعلم انه من ابي جنس فلما قيل زيتا بدن ذاته بانه من جنس الزيت وبعد يشكل بخروج تمييز صفة نحو لته دره فارسا فانه يرفع الابهام عن الصفة وان الغرض من وضع المشتق المعنى الا ان يقال التمييز اخرج الاسم من وضعه

الذي لغرض المعنى و جعله لبيان الجنس وقولهم مذكورة او مقدرة هتتان للذات اشارة الى تقصير اليميز
فالمذكورة نحو رطل زيتا و المقدرة نحو طاب زيد نفما فانه في قوة قولنا طاب شيى منسوب الى زيد ونفسا
يرفع الابهام عن ذلك الشيى المقدر فيه هكذا يستفاد من شروح الكافية و حواشيه •

فصل السين المهملة • المجوس بالفتح و تخفيف الجيم فرقة من الكفرة يعبدون الشمس والقمر
وفارميه كبر وهو جمع المجوسي كذا في كذز اللغات • و فى الانسان الكامل هو فرقة تعبدون النار • و في شرح
المواقف هو فرقة من الثنوية يقولون ان فاعل الخير يزدان و فاعل الشر اهر من و قد سبق ايضا في فصل الوار
من باب الثاء المثلثة • و في جامع الرسوز في فصل نكاح القن المجوس معرب ميخ گوش (ميرگوش)
صغير الاذنين وضع ديننا و دعا اليه كما فى القاموس لكن فى الملل والنحل انهم طائفة كان لهم كتاب فبدلوه
فى الاصل رجل فاصبحوا و قد امرى بذلك الكتاب الى السماء فهم ليسوا من اهل الكتاب انتهى • و في
شرح المواقف ايضا انهم من اهل الكتاب و قد مر في لفظ الكفر •

الملاسة بالفتح و تخفيف اللام مقابلة للخشونة و قد سبق فى فصل النون من باب الخاء المعجمة
و الاملس نعمت منه •

الملمس بتشديد اللام المكسورة عند الاطباء دراء ينبط على سطح عضو خشن فيستر خشونته
و يجعله كانه ملمس كذا فى الموجز •

المماس بتشديد السين هي ملاقة الشئتين لا بالتمام بل بالاطراف كان يلقي طرف جسم بطرف جسم
اخر و قيد لا بالتمام ليخرج المداخلة فانها ملاقة الشئى بالشئى بالتمام بان يكون الشئان بحيث اذا
فرض جزء من احدهما افترض بازاء جزء من الآخر وبالعكس فيتطابقان بالكلية كذا فى شرح المواقف فى
بحث المكان و هكذا فى شرح حكمة العين حيث قال المتماسان ما يختلف ذاتهما فى الوضع و يتحد
طرفاهما فى الوضع بان تكون الاشارة الى ذات احدهما غير الاشارة الى ذات الآخر و تكون الاشارة الى طرف
احدهما عين الاشارة الى طرف الآخر و من ههنا قيل الخط المماس للدائرة هو الذي يلقاها و لا يقطعها
و الدوائر المتماسة هي التي تتلاقى و تتقاطع كما فى تحرير اقليدس •

فصل الصاد المهملة • ذو مصة قد سبق ذكره فى لفظ السبعية فى فصل العين من باب
السين المهملتين •

المص بالفتح و مكون العين المعجمة و العامة يحركون العين بالفتح و هو وجع البطن و التواء الامعاء
من غير احتباس الفضلة لبرازة فان ذلك يخص باسم القولنج كذا قال الايتاني و قال الهديدي هو وجع
يكون فى الامعاء العليا لا يبلغ الى حد القولنج كذا فى بحر الجواهر • و فى الاقسرائي هو وجع الامعاء و
القولنج وجع معوي يعسر معه خروج ما يخرج بالطبع فالقولنج علم • هذا اخص مطلقا من المص و فرق

" الحصر الذي بينهما بوجه اخر وهو ان المغص وجع اكال لذاع وجع القولنج يقل واكثر عروض القولنج في معاء قولون و القولنج ماخوذ من اسم ذاك المعاء لكثرة ما اعم من وجه اصطلاحا لان الوجع الكائن في غيره من الامعاء ايضا يسمى قولنجاً وان كان الكائن في المعاء الدقاق مخصوصا باسم ايلوس وهو مرض ردي مهلك •

فصل الضاد المعجمة • ابنت المخاض بالفتح وتخفيف الخاء المعجمة لغة ما اتى عليه حولان من الابل وشربة حول واحد كما في شرح الطحاوي لكن في جامع الاصول انها نافة تم لها سنة الى تمام سنتين لان امها ذات مخاض ابي حمل • وفي المغرب المخاض وجع الولادة هكذا في جامع الرموز •

المرض بفتح الميم والراء خلاف الصحة وقد سبق في فصل الحاء من باب الصاد المهملتين •

المريض مرض الموت عند الفقهاء هو من كان غالب حاله الهلاك رجلا كان او امرأة كمرض عجز عن اقامة مصالحه خارج البيت اي عن الذهاب الى حوائجه خارج البيت وهو الصحيح كما في المحيط ومنزل من بارز رجلا في المحاربة اي خرج من صف القتال لاجل القتال او قدم لبقول لقصاص او رجم او قدمه ظالم ليقذله او اخذه السبع بغلة او انكسر السفينة وبقي على لوح هكذا ذكر البعض وهو مختار فاضلخان وكثير المشايخ وقال صاحب الكافي هو الصحيح وقال مشايخ بلخ اذا دمر على القيام لمصالحه وحوائجه سواء كان في البيت او خارجه فهو بمنزلة الصحيح وهو اختيار صاحب الهداية • وفي الخزانة هو الذي يصير صاحب فراش و يعجز عن القيام بمصالحه الخارجية ويزداد كل يوم مرضه • وفي الظهيرية وقد تكلف بعض المتأخرين وقال ان كان بحيث يخطو بخطوات من غير ان يستعين باحد فهو في حكم الصحيح وهذا ضعيف لان المريض جدا لا يعجز عن هذا القدر اذا تكلف • وعن الحسن بن زياد عن ابي حنيفة رحمه الله هو الذي لا يقوم الا بشدة وتعذر في خلوته جالسا • وفي فتاوى فاضلخان ان المقعد والمفلوج ان لم يكن قديما فهو بمنزلة المريض وان كان قديما فهو بمنزلة الصحيح وقال محمد بن سلمة ان كان يرجى برؤه بالتداوي فهو صحيح وان كان لا يرجى فهو مريض وقال ابو جعفر الهمداني ان ازداد كل يوم فهو مريض وان ازداد مرة وانتقص اخرى فان مات بعد ذلك بسنة فهو صحيح وان مات قبل مدة فهو مريض • وروى ابو نصر العراقي عن اصحابنا الحنفية انه ان كان يصلي فاعدا فهو صحيح وان كان يصلي مضطجعا فهو مريض • وقيل في الخزانة والمرأة اذا اخذها الوجع الذي يكون اخر انفصال الواد كالمريضة اما اذا اخذها ثم سكن فغير معتبر هكذا في البرجندي و جامع الرموز • **التقسيم** • قال اطباء المرض اما مفرد او مركب لانه اما ان يكون تحققه باجتماع امراض حتى يحصل من المجموع هيئة واحدة ويكون مرضا واحدا ولا يصدق على شي من اجزائه انه ذلك المرض او لا يكون كذلك والاول هو المرض المركب والثاني المرض المفرد ومعنى الاتحاد ان تلك الانواع تكون موجودة ويلزم من مجموعها حالة اخرى يقال انها مرض واحد كالورم لما فيه من سوء المزاج و سوء التركيب وتفرق الاتصال فلمو اجتمعت امراض كثيرة ولم يحصل للمجموع حالة زائدة يقال انها مرض

واحد كالحصى مع الاستسقاء و السعال مثلا لم يكن ذلك مركبا بل امراض مجتمعة و كل مرض مفرد فلا يخلو اما ان يكون بحيث يمكن عروضة لكل واحد من الاعضاء او لا يكون كذلك و الاول يسمى تفرق الاتصال و المرض المشترك و انحلال الفرد و العرض العام و المرض العام ايضا فانه يكون في الاعضاء المفردة ككسر العظام و المركبة كقطع الاصبع و الثاني اما ان يكون عروضة او لا لاعضاء المتشابهة اي المفردة و هو مرض سوء المزاج او لاعضاء الآلية اي المركبة و هو مرض سوء التركيب و يسمى مرض التركيب و مرض الاعضاء الآلية ايضا و انما قلنا او لا في تفسير سوء المزاج لان سوء المزاج يمكن ان يعرض لاعضاء المركبة بعد عروضة للمفردة و المراد بسوء المزاج ان يحصل فيه كيفية خارجة عن الاعتدال و لذا لا يمكن عروضة او لا للعضو المركب ان يستحيل ان يكون مزاج الجملة خارجا عن الاعتدال و اقسامه هي اقسام المزاج الخارج عن الاعتدال و كل واحد من تلك الاقسام اما ساذج او مادي و المراد بالساذج الكيفية الحادثة لا عن خلط متكيف بها موجب لحدوثها في البدن كحرارة من اصابه الشمس من غير ان يتسخن خلط منه و بالمادي ما ليس كذلك و يقال للأمراض المادية الأمراض الكلية كالحصى الحادثة من سخونة خلط ثم المادي اما ان تكون المادة فيه ملتصقة بسطح العضو او تكون غامضة فيه و الاول الملاصق و الثاني المداخل و المداخل اما ان يفرق الاتصال و هو المورم او لا و هو غير المورم و اما مرض التركيب فينقسم الى اربعة اجناس استقراء الاول مرض الخلفة و هو اربعة اقسام لان كل عضو فان شكله و محاوره و اوعيته و سطحه اذا كان على ما هو واجب كان صحيح الخلق و اذا لم يكن فهو اما مرض الشكل بان يتغير شكل العضو عن المجرى الطبيعي فيحدث افة في الانفعال مثل اعوجاج المستقيم كعظم الساق و استقامة المعوج كعظم الصدر و اما مرض المعجاري و الوعية و يسمى امراض الوعية و امراض المعجاري ايضا و ذلك بان تنسع او تضيق فوق ما ينبغي او تنسد كاتساع الذقبة العذبية وضييق النفس و انسداد المجرى الآتي من الكبد الى الامعاء و اما مرض الصفائح انى س طرح الاعضاء بان يتغير سطح العضو مما ينبغي بان يخشن ما يجب ان يملس كقصة الرية او يملس ما يجب ان يخشن كالمعدة الثاني مرض المقدار و هو قسمان لانه اما ان يعظم مقدار العضو اكثر مما ينبغي كداء الفيل او يصغر اكثر مما ينبغي كغموز اللسان و كل واحد منهما اما عام كالسمن المفرط لعمومه جميع البدن او خاص كما مر من داء الفيل و غموز اللسان الثالث مرض العدد و هو اربعة انواع لانه اما ان يزيد العضو عددا على ما ينبغي زيادة اما طبيعية بان يكون من جنس ما هو موجود في البدن كالاصبع الزائدة او غير طبيعية بان لا يكون من جنس ما هو موجود في البدن و يكون زائدا كالثلول و اما ان ينقص نقصانا طبيعيا كولد ليس له اصبع او نقصانا عارضا اي ليس خلقيا كمن قطعت اصبعه او يده و بالجملة فيعرض العدد اما طبيعي او غير طبيعي و كل منهما اما بالزيادة او بالنقصان و المراد بالطبيعي من الزيادة ما يكون من جنس ما يوجد في البدن و غير الطبيعي منها ما لا يكون منه و بالطبيعي من النقصان ما يكون

خلقها وبغير الطبيعي منه ما يكون حادثا وقال القرشي الطبيعي اما ان يكون كلياً او جزئياً والمراد بالكلي ما يكون الزائد او الناقص عضواً كاملاً كالامبع واليد وبالجزي ما يكون ذلك جزء عضواً كالانملة الرابع مرض الوضع والوضع يقتضى الموضع والمشارك فان للعضو بالنسبة الى مكانه هيئة تسمى بالمرض وبالنسبة الى غيره من الاعضاء بحسب قربة وبعده عنه هيئة اخرى تسمى بالمشارك بمرض الوضع يشتمل القسمين فهو الفساد الحاصل في العضو لخلل في موضعه او مشاركته ويسمى هذا القسم الاخير بمرض المشاركة كما يسمى القسم الاول بمرض الموضع ثم مرض الموضع اربعة اقسام الاول زوال العضو عن موضعه بخلع او بخروج تام الثاني زواله عن موضعه بغير خلع وهو ان لا يخرج عن موضعه بل يزعم ويسمى زوالاً دونياً الثالث حركته في موضعه والواجب سكونه فيه كما في المرتعش الرابع سكونه في موضعه والواجب حركته كتعرج المفاصل • ومرض المشاركة قسمان الاول ان يمنع او يعسر حركة العضو الى جارة والثاني ان يمنع او يعسر حركته عن جارة هكذا يستفاد من شرح القانونة وبحر الجواهر • وايضا ينقسم المرض الى شرطي واماي فانه ان كان حصول المرض في عضو تابعاً لحصوله في عضو آخر يسمى مرضاً شرطياً ولا يسمى مرضاً اصلياً فعلى هذا لا يشترط في الاصلي ايجابه مرضاً في عضو آخر لكن الغالب في عرف الاطباء ان المرض الاصلي ما اوجب مرضاً في عضو آخر • وابتداً ينقسم الى حاد ومزمن فالمزمن هو الذي يمتد اربعين يوماً او اكثر ولا نهاية له لامكان ان يمتد طول العمر والحاد ثلثة اقسام حاد في الغاية القصوى وهو الذي لا يتجاوز بمرانه الرابع اي ينقضي في الرابع او فيما دونه وحادون الغاية وهو الذي بمرانه السابع وحاد بقول مطاق وهو الذي ينتهي اما في الرابع عشر او السابع عشر او العشرين وما تأخر عن العشرين الى الاربعين يقال له حاد المزمن ويسمى حاداً منثقله ايضاً لانتهاله من مراتب الامراض الحادة الى المزمنة هكذا يستفاد من شرح القانونة وبحر الجواهر • وفي موضع من بحر الجواهر ان الحاد بقول مطلق ما من شأنه الانقضاء في اربعة عشر والليل الحدة ما ينقضي فيما بعد ذلك الى سبعة وعشرين يوماً وحاد المزمنات ما ينقضي فيما بعد ذلك الى اربعين يوماً وفي الانسائي في مبحث البحران اذا لم يتبين امر المرض الى الرابع والعشرين من مرضه يقال له مزمن اصطلاحاً ثم اذا تبين الى الاربعين يشبه الحاد ويطلق عليها الحاد مجازاً واذا جاوز الاربعين يقال له مزمن ولا يقال له حاد اصلاً انتهى *

المرض العام هو تفرق الاتصال كما مر •

المرض الخاص في امراض العين على ما هو مصطلح عليه ماله اسم خاص وعامة خاصة وعلاج خاص كالسرطان فانه اذا مرض للعين لزمت اعراضه لتلزمه عند عروضة لسائر الاعضاء مثل الوجع وامتداد العروق وعالى المعنى للنسبي ما اتخذت بمضوء لا يشاركه فيه غيره كالزرق والماء بالمعدية والشرطي ما يكون مشتركاً بينه وبين غيره كاللوزم •

المرض المهباج هو الذي مواده شديد التحرك من عضو الى آخر •

المرض الكاهني • المرض المؤمن • المرض المسلم (١٣٣٣) • المرض المتعدي • المرض المتوارث • المرض الفصلي • المرض الجزئي • المرض البحراني • المرض القصري • المرض الطاري • المرض المتغير • المتاع • التمتع • المنعة

المرض الكاهني هو الموضع ممي به كن الكهنة كانوا يعالجونه بالكهانة •

المرض المؤمن هو الذي فيه امان من امراض آخر •

المرض المسلم هو الذي لا مائع فيه لتدبير الصواب ومن الامراض ما يمنع ذلك مثل ان يكون صداع ونزلة فتعارض الفزلة الصداع في واجب من التدبير •

المرض المتعدي هو الذي يتعدى من شخص الى آخر بالمجاورة كالجدام •

المرض المتوارث هو الذي يوارث من الابوين الى الاولاد كالبرص والجدام •

المرض الفصلي هو ما يختص حدوثه بفصل من الفصول •

المرض الجزئي هو الذي يسهل علاجه و المرض الكلي بخلافه •

المرض البحراني هو الحادث بسبب الانتقال في البحران •

المرض القصري هو الذي يقصر فيها المواد وتحبس تحت المسام بسبب البرد •

المرض الطاري على نوعين عام و هو الذي لا يختص بقبيلة وبذاهية ويسمى وبائيا وخاص

وهو ما يختص باحدتهما ويسمى وافدا و هو الذي يفد اسبابه على افق ما يدعم اهله بمرض ما هذا كله من بحر الجواهر •

المرض المتغير هو الذي يحدث قليلا قليلا و يزول قليلا قليلا كذا في الاقصرائي •

فصل العين المهمة • المتاع بالفتح وتخفيف المثناة الفتوتانية لغة كل ما ينفع به من عرض

الدنيا قليلا وكثيرها كذا ذكر ان الاثير فيكون ما سوى الحجر من متاعا وعرفا كل ما يلبسه الناس ويبسطه كما في العبادي هكذا في جامع الرموز في كتاب الزكوة •

التمتع لغة التمتع بين الحج والعمرة باحرامين كذا في جامع الرموز • وفي البرجندي التمتع ماخوذ من المتاع اي النفع الحاضر • وفي الشريعة هو الرق بآداء الحج والعمرة مع تقديم العمرة في اشهر الحج في سفر واحد من غير ان يلم بينهما باهله اماما صحيحا وذلك بان يرجع الى اهله حالا عند الشيوخ وعند محمد ليس من ضرورة صحة الامام كونه حالا انتهى •

المنعة بالضم اسم من التمتع وقيل ماخوذ من المتاع والمراد بها في قول الفقهاء ان تزوج رجل ولم يسم للمرأة مهرا يجب عليه المنعة وهي الدرع والخمار والملحفة يعنى چادر ولا تزد على نصف مهر مثلها ولا تنقص من خمسة دراهم ويعتبر حالها في اليسار والاعمار فان كانت من الصغلة فمن الكرياس ومن الوسطى فمن القز ومن مرتفعة الحال فمن الابرسم وقيل يعتبر حاله و هو اصح كما في المضمرات وافضل المنعة خدام كذا في جامع الرموز وغيره ونكاح المنعة يجيى في لفظ النكاح في فصل النكاح المهمة من باب النون •

المصلحة انصافها على قياس اقسام التقدم والتأخر وقد سبق في فصل المصالح من باب القاف •
المنع بالفتح يطلق على الطرد كما سبق في فصل الدال من باب الطاء المهملين وعلى المناقضة
ويسمى نقضا تفصيلا وهو عبارة عن منع مقدمة معينة من مقدمات الدليل سواء كان المنع بدو
الصند ويصير منعا مجردا او مع الصند وينبغي ان يذكر المنع على وجه الإنكار وطلب الدليل لا على
وجه الدعوى وإقامة الحجة وعلى ما يعم المنع التفصيلي في المضدى وحواشيه المراد بالمنع في قولهم
مرجع جميع الاعتراضات الى المنع والمعارضة ما يعم ذلك كله اى المنع تفصيلا واجمالا •

المنع عند النكاح اسم لغير المنصرف •

مانعة الجمع ومانعة الخلو مانعة الجمع تطلق عند المنطقيين على ثلاثة معان الاول قضية شرعية
منفصلة حكم فيها بالتزاني في الصدق فقط اى بعدم التزاني في الكذب بل يمكن اجتماعهما على الكذب
وبهذا المعنى يقال المنفصلة لثلاثة اقسام حقيقية ومانعة الجمع ومانعة الخلو الثاني شرعية منفصلة حكم
فيها بالتزاني في الصدق فقط اى لم يحكم البتة في جانب الكذب بشيى من التزاني وعدمه الثالث
شرعية منفصلة حكم فيها بالتزاني في الصدق مطلقا اى سواء حكم في جانب الكذب بالتزاني او عدمه او
لم يحكم بشيى من التزاني وعدمه فهى بالمعنى الاول مشروطة بالحكم بعدم التزاني في الكذب وبالمعنى الثانى
مجردة عن ذلك لكنها مشروطة بعدم الحكم بالتزاني في الكذب وعدمه وبالمعنى الثالث مجردة من هذين
الامرئ فالمعنى الاول اخص من الثاني والثاني من الثالث • ومانعة الخلو ايضا تطلق نندهم على
ثلاثة معان الاول شرعية منفصلة حكم فيها بالتزاني في الكذب فقط اى بعدم التزاني في الصدق فتقابل
الحقيقية ومانعة الجمع الثاني شرعية منفصلة حكم فيها بالتزاني في الكذب فقط اى لم يحكم في جانب
الصدق بشيى من التزاني وعدمه الثالث شرعية منفصلة حكم فيها بالتزاني في الكذب مطلقا اى سواء
حكم فيها في جانب الصدق بالتزاني او بعدمه او لم يحكم بشيى منهما فالمعنى الاول اخص من الثاني
والتاني من الثالث على قياس مانعة الجمع فكل من مانعة الجمع ومانعة الخلو بالاعتبارين الاخيرين اعم
من الحقيقية باعتبار المواد وبالمعنى الثالث خاصة اعم منها باعتبار المفهوم ايضا هكذا يستفان من تحقيق
المولوى عبد الحكيم في حاشية القطبي وفي تكملة الحاشية الجلالية ان المعنى الثاني لمانعة الجمع هو ما
حكم فيها بالتزاني في الصدق فقط اى لم يحكم فيها بالتزاني في الكذب سواء حكم بعدم التزاني فيه او لم يحكم
بشيى منهما ومانعة الخلو ما حكم فيها بالتزاني في الكذب فقط اى لم يحكم بالتزاني في الصدق سواء
حكم بعدم التزاني فيه او لم يحكم بشيى منهما وذكر الخليل في حاشية القطبي اعلم ان كلمة منقط في
تعريف مانعة الجمع تحتل ثلاثة معان الاول ان لا يكون في الجانب الآخر حكم اصلا اى لا بالتزاني ولا بعدم
التزاني والثاني ان لا يكون في الجانب الآخر حكم بالتزاني سواء حكم بعدم التزاني او لا والثالث ان يكون

في الجانب الآخر حكم بعدم التذاني وقس عليه مانعة الخلو انتهى • فعلى هذا قولهم ما حكم فيها بالتذاني في الصدق مطلقا معنى رابع لمانعه الجمع وقولهم ما حكم فيها بالتذاني في الكذب مطلقا معنى رابع لمانعة الخلو •

المانعة هي تد تطلق على النقض التفصيلي قال في نور الانوار شرح المنار الممانعة عدم قبول السائل مقدمات دليل المستدل كلها او بعضها على التعيين والتفصيل وهي اربعة استقراء لانها اما في نفس الوصف المدمى عليه او في صلاح ذلك الحكم مع وجوده امي يقول لانسلم ان هذا الوصف صالح للحكم مع كونه موجودا او في نفس الحكم اذ في نسبة الحكم اليه انتهى وقد تطلق على ما يعم النقض الاجمالي و التفصيلي على ما يدل عليه كلام التلويح حيث قال فالحاصل ان قدح المعترض اما ان يكون بحسب الظاهر والقصد في الدليل او في المدلول والادل اما ان يكون يمنع شيى من مقدمات الدليل وهو الممانعة والمنوع اما مقدمة معينة مع ذكر السلد او بدونه ويسمى مناقضة واما مقدمة لا بعينها وهو النقض و اليه يشير كلام معدن الغرائب حيث قال الممانعة منع السائل عن قبول ما اوجبه المعلل من غير دليل الى آخره هكذا في شرح الحماسي •

الامتناع هو عدم الوجوب وعدم الامكان و الامتناع ما ليس بواجب ولا ممكن و يجيب مستوفى في لفظ الواجب في فصل الباء الموحدة من باب الواو •

الممتنع نزد نحويان غير منصرف را گویند و نزد بلغا انست كه ربطچند مصراع طاق چنان كند كه بجهت اتمام ان مصراع ديگر نبشتن ممكن نبود مثاله • شعر • دست و دل معشوقه دست و دل من • اب و گل محبوبه اب و گل من • اين هست مرا تنگ مرا و راست فراخ • ابدالدهر چهارم مصراع گفتن ممكن نيست نه ازروى تنگي قافيه و دشواري بلكه از جهت ارتباط نظم كذا في جامع الصنائع •

فصل النقاد • المحقق بالحاء المهملة نزد صوفيه نهای وجود عبد است در ذات حق و يجيب

في لفظ المحو في فصل الواو •

المحقق بضم الميم مأخوذ من محقه الحراي احرقه و اما العرب فتسمي ثلث ليال من اخر الشهر محاقا لما انه لا يرى في تلك الليالي قدر يعتد به من القمر مصطلح اهل الهيئة انه هو خلو ما يواجهنا من القمر من النور الواقع عليه من الشمس سواء كان لحيولة الارض بينهما كما في المحسوف او لم يكن فيشتمل حالة القمر عند المحسوف وهذا هو المشهور و ظاهر كلام التحفة ان المحاق لا يطلق على حالة القمر في وقت المحسوف هكذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة •

فصل الكاف • الملك بالكسر و سكون اللام عند الحكماء هو هيئة تعرض للشئ بسبب ما يحيط

به و ينتقل بانتقاله و يسمى بالحدة بكسر الجيم و تخفيف الدال و بالفنية ايضا كما في بحر الجواهر

وبالقيد الأخير خرج المكان الى الاين المتعلق بالمكان فانه وان كان هيئة عرضية للشئى بسبب المكان المحيط به الا ان المكان لا يذقل بانتقال المتمكن وما يحيط به اعم من ان يكون طبيعيا كالهباب المهرة مثلا او لا يكون طبيعيا كالقميص للانسان ومن ان يكون محيطا بالكل كالنوب الشامل لجميع البدن او ببعض كالتخاتم الاصبع وفي المباحث المشترية ان الملك عبارة عن نسبة الجسم الى حاصرله او لبعضه ويثقل بانتقاله فجعل الملك نفس النسبة والحق انه تسامح والمراد انه امر نسبي حصل للجسم بسبب حاصرل ان نسبة المحصورة و الحاصرية مستويان فجعل احدهما مقولة دون الاخرى تحكم والوجدان ايضا شاهد بان التعمم مثلا حالة بسبب الاحاطة المخصوصة لا نفس احاطة العمامة كذا في شرح المواقف وحاشيته المولوي عبد الحكيم *

الملك بفتح تين مقلوب مالک صفة مشبهة من اللوكة بمعنى الرسالة فاصل ملك ملاك حذنت الهمة بعد نقل حركتها الى ما قبلها طلبا للخفة لكثرة استعماله والملائكة جمع ملاك على الاصل كالشمال جمع شمال والتاء للتانيث اى لتأكيد تانيث الجماعة هكذا في البيضاوي و حواشيه في تفسير قوله تعالى في سورة البقرة وان قال ربك الملائكة اني جاعل في الارض خليفة وفي التفسير الكبير هذا اختلاف العقلاء في ماهية الملائكة وحقيقتهم وطريق ضبط المذهب ان يقال الملائكة لابد ان تكون ذوات موجودة قائمة بانفسها ثم ان تلك الذوات إما ان تكون متخيزة أولا أما الاول وهو ان الملائكة ذوات متخيزة فهذه اقوال القول الاول انها اجسام هوائية لطيفة تقدر على التشكل بأشكال مختلفة مسكنها السموات وهذا قول اكثر المسلمين وفي شرح المقاصد الملائكة اجسام نورانية خيرة والجن اجسام لطيفة هوائية منقسمة الى الخيرة والشريرة والشياطين اجسام نارية شريرة وقيل تركيب الانواع الثلاثة من امتزاج العناصر الا ان الغالب في كل واحد ما ذكر وكون النار والهواء في غاية المطاوعة كانت الملائكة والجن والشياطين بحيث يدخلون المنافذ والمضائق حتى جوف الانسان ولا يرون بحس البصر الا اذا اكدسوا من الامتزجات الاحر التي تغلب عليها الارضية والمائية جلابيب وغواشي فيرون في ابدان كابدان الناس وغيره من الحيوانات انتهى ثم قال في التفسير الكبير والقول الثاني قول طائفة من عبدة الاوثان وهوان الملائكة في الحقيقة هي هذه الكواكب الموصوفة بالاسعاد والانساح فانها نزعهم احياء ناطقة وان المسعادات منها ملائكة الرحمة والمنكسات منها هي ملائكة العذاب والقول الثالث قول معظم المجوس والذنوية وهوان هذا العالم مركب من اصلين الذين هما النور والظلمة وهما في الحقيقة جوهران شفافان حساسان مختاران قادران متضادا النفس والصورة مختلفا الفعل والتدبير فجوهر النور فاضل خير تقي طيب الريح كريم النفس يسر ولا يضر ويذفع ولا يمتنع ويحيي ولا يبلي وجوهر الظلمة على ضد ذلك ثم ان جوهر النور لم ينزل لولد الاولياء وهم الملائكة لا على سبيل التناكح بل على سبيل تواد الحكمة من الحكيم والضوء من المضيئ وجوهر الظلمة لم ينزل لولد الاعداء وهم الشياطين على سبيل تولد السفه من السفه لاعلى سبيل التناكح واما الثاني وهو ان الملائكة

ذوات قائمة بانفسها وليست بمتحيزة ولا اجسام فهذه قولان الاول قول طوائف من المصريين وهو ان الملائكة في الحقيقة هي الانفس الناطقة بذواتها المغارقة لابدانها على نعمت الصفاء والخيرية وذلك لان هذه النفوس المغارقة ان كانت صافية خالصة فهي الملائكة و ان كانت خبيثة كدرة فهي الشياطين والقول الثاني قول الفلاسفة و هي انها جواهر قائمة بانفسها ليست بمتحيزة البتة فانها بالماهية مخالفة لانواع النفوس الناطقة البشرية و انها اكمل قوة منها و اكثر علما منها و انها للنفوس البشرية جارية مجرى الشمس بالنسبة الى الاضواء ثم ان هذه الجواهر على قسمين منها ماهي بالنسبة الى اجرام الافلاك والكواكب كنفوسنا الناطقة بالنسبة الى ابداننا ومنها ماهي اعلى شأنا من تدبير اجرام الافلاك بل هي مستغرقة في معرفة الله ومحبته ومشغلة بطاعته وهذا القسم هم الملائكة المقربون ونسبتهم الى الملائكة الذين يدبرون السموات كنسبة اولئك المدبرين الى نفوسنا لناطقة فهذان القسمان من الملائكة قد اتفقت الفلاسفة على اثباتهما ومنهم من اثبت انواعا آخر من الملائكة وهي الملائكة الارضية المدبرة لاحوال هذا العالم ثم ان مدبرات هذا العالم ان كانت خيرات فهم الملائكة و ان كانت شريرة فهم الشياطين انتهى كلامه وفي العيني شرح صحيح البخاري قالت الفلاسفة الملائكة جواهر مجردة فمنهم من هو مستغرق في معرفة الله فمنهم الملائكة المقربون ومنهم مدبرات العالم اذا كانت خيرات فمنهم الملائكة الارضية و ان كانت شريرة فهم الشياطين انتهى كلامه وفي تهذيب الكلام ان الحكماء ذهبوا الى ان الملائكة هم العقول المجردة والنفوس الفلكية انتهى و يسمى الملائكة بالارواح ايضا وقد سبق في لفظ المفارق في فصل القاف من باب الغاء وفي لفظ الجن في فصل الجن من باب الجيم واعلم ان اصناف الملائكة كثيرة منها حملة العرش ومنها السحامون حول العرش ومنها اكابر الملائكة فمنهم جبرئيل وميكائيل واسرائيل وعزرائيل ومنها ملائكة الجنة ومنها ملائكة النار واسماء جعلتهم الربانية ورئيسهم مالك ومنها كتبة الاعمال ومنها الموكلون ابني ادم وهو في قوله تعالى وان عليكم لحافظين كراما كاتبين الآية ومنها الملائكة لموكلون باحوال هذا العالم وهم المرادون بقوله تعالى والصافات صفا وبقوله تعالى والذاريات ذروا الى قوله تعالى فالمقسمات امرا وبقوله تعالى والنازعات غرقا وعن ابن عباس قال ان لله ملائكة سوى الحفظة يكتبون ما يسقط من ورق الشجرة فاذا اصاب باحدكم عجرة بارض فلاة فنزلوا اعينوا عباد الله وحكم الله كذا في التفسير الكبير ومنهم الكرديون والروحانيون وخزنة الكرسي والسفرة والبررة ودر نواع البسط ميكرود ملائكة دو فريغند يكي علوي ديگري سفلي پس آنچه علوي است انرا موكل گویند و آنچه سفلي ست انرا اعوان و ارواح و روحاني گویند •

الملائكة تطلق على كيفية راسخة في المحل اى متعصر الزوال او متعذرة و يقابلها الحالة وقد سبق في فصل اللام من باب الحاء المهملة و تطلق على مقابل العدم ايضا وقد سبق في لفظ التقابل في فصل اللام من باب القاف •

الملوكوت بفتح تين صيغة المبالغة بمعنى الملك والملك هو التصرف الصحيح بالاستعلاء وهى في اصطلاح الصوفية تطلق على الصفات مطلقا وقد تختص بالاطلاق على الصفات الالهية اما اطلاقه على الصفات فلان الله تعالى له في كل شئ ملكوت لتصرفه بالصفات في كل ميت وحي و الصفات وسائط التصرف وروابط التاليف بين الاسماء و الاعمال كاللطف و القهر المتوسطين بين اللطيف والمطوف و القهار والمقهور وتسمى تلك الصفات لهذه الجهة ملكوتا و بين كل مربوب وربه نسبة مخصوصة هى ملكوته الذي بيد الملك الجبار يتصرف فيه بتوسطه واما تخصيصه بالاطلاق على الصفات الالهية فلان الملكوت و ان كان ثابتا في القوى الروحانية و النفسانية و الطبيعية اللواتي هن روابط التصرف في الكون لكنه لما كان احق بالصفات الازلية و انما الملكوت الاعلى وما سواه فهو الملكوت الادنى خص اي الملكوت بالصفات الالهية اعلم انه مما يوهب في هذا العالم الدنياوي للواصلين اليه التصرف في الملكوت الادنى بنزع الخواص من الاجسام و ايقائها خواص اخرو هو اعل خوارق العادات و المعجزات و ارباب هذا التصرف على درجات فمنهم من وهب له التصرف في ملكوت العاذر فقط كتصرف ابراهيم عليه السلام في ملكوت النار بالتبريد و تصرف موسى عليه السلام في ملكوت الماء و الارض بالشق و التفجير و تصرف سليمان عليه السلام في ملكوت الهواء بالتسخير و منهم من وهب له التصرف في ملكوت السماء ايضا كتصرف نبيذا عليه السلام في ملكوت الغمر بالشق و منهم من يطول اهم بسط الازمنة و الامكنة فيظهر منهم في لمحة تصرفات و اثار لم تحصل اغيهرهم الا في مدة طويلة و بالجملة فالملكوت هو الصفات مطلقا و تخصيصه بالاطلاق على الصفات الالهية من قبيل اطلاق المطلق على الفرد الكامل هكذا يستفاد من شرح القصيدة الفارضية في ذكر العوالم و قد سبق ايضا في لفظ العالم و قد يطلق الملكوت على عالم المثال ايضا و هو الاشياء الكونية المركبة اللطيفة الغير انقابلة للتجزى و التبعض و الخرق و الالتيام و هى حارية للنفوس السمارية و البشرية كما في التحفة المرسله و شرح المثنوي و در كشف اللغات ميگويد ملكوت در اصطلاح صوفيه عالم ارواح و عالم غيب و عالم معنى را گويند انتهى كلامه و در لفظ لاهوت بيان نموده و نيز مرتبه صفات را جبروت خوانند و مرتبه اسماء را ملكوت نامند و در لطائف اللغات ميگويد ملك بالضم در لغت ماسوى الله از ممکنات موجوده و معدومه و مقدوره و در اصطلاح صوفيه از عالم شهادت عبارت است چنانچه ملكوت از عالم غيب و جبروت از عالم انوار و لاهوت ذات حق كذا في شرح الاصطلاحات الصوفية و عالم الملك عالم الاجسام و الاعراض و يسمى بعالم الشهادة و في الانسان اكامل في الباب التاسع و الثلثين كل شئ من اشياء الوجود ينقسم بين ثلثة اقسام قسم ظاهر و يسمى بالملك و قسم باطن و يسمى بالملكوت و القسم الثالث هو المنزه عن القسم الملكي و الملكوتي فهو قسم الجبروتي الالهى المعبر عنه بالثلث الاحير بلسان الاشارة كما وقع في قوله عليه الصلوة و السلام ان الله ينزل في الثلث الاخير من كل ليلة الى سماء الدنيا فيقول هل هل الحديد و معناه مفصل المذكور فيه •

فصل اللام * المثل بفتح الميم و الذا المثلثة في الاصل بمعنى النظم ثم نقل منه الى القول

السائر الى الفاشي الممثل بمضربه وبمورده والمراد بالموود الحالة الاصلية التي ورد فيها الكلام وبالمضرب الحالة المشبهة بها لتنى اريد بالكلام وهو من ايجاز المركب بل لغشو استعمال ايجاز المركب بكونه على سبيل الاستعارة سمي بالممثل ثم انه لا تغير الفاظ الامثال تذكيرا وتانيئا وافرادا وتثنية و جمعا بل انما ينظر الى مورد المثل مثلا اذا طلب رجل شيئا ضيعه قبل ذلك تقول له ضيعت اللبن بالصيف بكسر تاء الخطاب لان لمثل قد ورد في امرأة وذاك لان الاستعارة يجب ان يكون لفظ المشبه به المستعمل في المشبه فلو تطرق تغير الى الامثال لما كان لفظ المشبه به بعينه فلا يكون احتعارة فلا يكون مثلا و تحقيق ذلك ان المستعار يجب ان يكون اللفظ الذي هو حق المشبه به اخذ منه عارية للمشبه فلو وقع فيه تغيير اما كان هو اللفظ الذي يختص المشبه به فلا يكون اخذ منه عارية و ينبغي ان لا يلتبس عليك الفرق بين المثل والاشارة الى المثل كما في ضيقت على صابغة امتكلم فانه ماخوذ من المثل واشارة اليه فلا ينتفض به الحكم لعدم تغير الامثال والامثال تاتير عجيب في الادان و تقرير غريب لمعانيها في الازهان و لكون المثل مما يذ غرابة استعير لفظه للحال او الصفة او القصة اذا كان لها شان عجيب و نوع غرابة كقوله تعالى مثلهم كمثل الذي استوفد نارا اي حاليهم العجيب الشان و كقوله و له المثل الاعلى اي الصفة العجيبة و كقوله مثل الجنة التي وعد المتقون اي فيما قصصنا عليكم من العجائب قصة الجنة العجيبة هكذا من المطول وحاشيته لابي القاسم و الاطول * فائدة * في الاتقان امثال القران قسما ظاهرا مصرح به كقوله ومثلهم كمثل الذي استوفد نارا الايات ضرب فيها المذايقين مثلين مثلا بالنار و مثلا بالمطرو كما قال الموردي سمعت ابا اسحق ابراهيم بن مضارب بن ابراهيم يقول سمعت ابي يقول سأت الحسين بن الفضل قلت انك تخرج امثال العرب والحكم من القران فهل تجد في كتاب الله خيرا الامور او سطاها قال نعم في اربعة مواضع فواء افارض ولا بكر عون بين ذلك و قوله والذين اذا انفقوا ولم يسروا ولم يفتروا و كان بين ذلك قواما و قوله ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط وقواء ولا تجهز بصلانك الآية قلت فهل تجد فيه من جهل شيئا عاده قال نعم في موضعين بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه و اذا لم يبدوا به فيسوقون هذا اوك قديم قلت فهل تجد فيه لا يلدغ المؤمن من جحر واحد مرتين قال هل امنتمكم عليه الا كما امنتمكم على اخيه من قبل قلت فهل تجد فيه قولهم لا تلك الحية الا الحية قال ولا يلدوا الا فاجرا كفارا * ودر مجمع الصباغ گوید ارسال المثل نزد شعرا انست كه در هر بيتى شاعر مثلى ارد مثاله * بيت *
نكشد اب خصم آتش تو * نكشد تاب مهر مبره مار * مثال ديگر * بيت * بزرگي بايدت بخشدگى كن *
كه تا دانه نيفشاني نرويد * و ارسال المثلين عبارت است از آوردن دو مثل در هر بيتي مثاله * بيت *
نصيحت همه عالم چو باد در قفس است * بگوش مردم نادان چو اب در غريال *

المثال بالكسر يطلق على الجزئي الذي يذكر لايضاح القاعدة و ايصاله الى فهم المستفيد كما ينال

الفاعل كذا ومثاله زيد في ضرب زيد وهو اعم من الشاهد وهو الجزئي الذي يستشهد به في اثبات القاعدة يعني ان المثال جزئي لموضوع القاعدة يصلح لان يذكر لايضاح القاعدة والشاهد جزئي لموضوع القاعدة يصلح لان يذكر لاثبات القاعدة والظاهر ان الشاهد كالمثال لا يخفى بالكلام العربي فما قال المحقق التفنازاني من وجوب كون الشواهد من التذليل او من كلام البلغاء ففيه خفاء كذا في الاطول فالعمومية بالنظر الى ذاتيهما فان كلما يصلح شاهدا يصلح مثالا بدون العكس وكذا بالنظر الى الغرض المعتبر في تعريفهما فان كل شئ يصلح لاثبات يصلح لايضاح بدون العكس ولولم يعتبر الصلوح لاثبات والصلوح لايضاح لم يكن الامر كذلك فان العمومية حينئذ وان تحققت بالنظر الى ذاتيهما لكن بالنظر الى الغرض لا تتحقق بل يكونان بالنظر الى الغرض متباينين تبايناً كلياً او جزئياً وذلك لانه لو اشترط في كل منهما ان لا يقصد به الغرض المقصود من الآخر مع ما قصد منه يتحقق التباين الكلي لكن يكون الجزئي الذي يقصد منه الاثبات والايضاح واسطة و ان لم يشترط كما هو الظاهر يتحقق التباين الجزئي وهو العموم من وجه اعلم ان الشاهد يجب ان يكون نصائماً يستشهد به ولا يكون محتملاً لغيره بخلاف المثال فانه يكفيه كونه محتملاً لما اردت توضيحه هكذا يستفاد مما ذكر ابو القاسم والچلبي في حاشية المطول في الخطبة * فائدة * الفرق بين المثال والنظير ان مثال الشئ لابد ان يكون جزئياً من جزئيات ذلك الشئ ونظير الشئ ما يكون مشاركاً له اي لذاك الشئ في الامر المقصود منه ويكونان اي النظير وذلك الشئ جزئيين مندرجين تحت شئ آخر فقولنا تعالى لا ريب فيه مثال لتذليل وجود الشئ منزلة عدمه اعتماداً على ما يزيله فان المرتابين في كون القرآن كلام الله و كتابه وان كانوا اكثر من ان يحصى لكن لما كان معهم ما يزيل ربهم اذا تأملوا فيه جعل الله ربهم كلاً ريب نصح نفي الريب بالكلمة حينئذ ونظير لتذليل الانكار منزلة عدمه يعني قد بنزل الانكار منزلة عدم الانكار تعويلاً على ما يزيله كما جعل الرب بناء على ما يزيله كلاً ريب فنجعل الانكار كلاً نكاراً وقوله تعالى لا ريب فيه جزئيان مندرجان تحت جعل وجود الشئ كعدمه وبالجمله ونظير الشئ ما يكون مشابهاً له في امر وقد يطلق النظير على المثال مسامحة ولكن اذا قولنا بالمثال بان يقال هذا نظيره لاصال له مثلاً لا يراد به المثال بل يراد به انه نظير له اي شبيه له هكذا ذكر ابو القاسم والچلبي في حاشية المطول في باب الاسناد في بحث اخراج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر وفي بعض شروح هداية النحو المثال هو الجزئي الذي يذكر لايضاح القاعدة وقيل هو تحقيق الكلي بواحد من جزئياته والفرق بين المثال والنظير ان النظير طبعي والمثال روحاني والنظير يوجد في آلات الحواس لان ادراكاتها طبيعية والمثال يوجد في العقل والحواس لان ادراكاتها روحانية انتهى * والمثال عند الصرفيين لفظ تكون فادها واوا ويسمى مثلاً وادياً كوعد اوياء ويسمى مثلاً يادياً كيمسرو قد يراد به الصيغة يقال امثلة الماضي وامثلة المضارع * ومثال در اصطلاح صرفية صديقت است و نزدیك اهل شرع غير است وبعضی گویند نه عین است و نه غیر و بعضی فرق کرده اند یعنی

در مثل بنوعی مشابهت ثابت میشود اما در مثال شبه قام باید زیاده کثرت حروف دلالت بر کثرت معنی دارد و قبل علی العکس • و عالم مثال بالاتر از عالم شهادت است و فروتر از عالم ارواح و عالم شهادت مایه عالم مثال است و او سایه عالم ارواح و آنچه درین عالم است آن همه در عالم مثال است و انرا عالم مقوس نیز گویند و در خواب چیزی که دیده میشود انرا صور عالم مثال گویند کذا فی کشف اللغات و قد مر فی لفظ الملکوت فی فصل الکاف معنی اخر بعالم المثال و نیز در کشف الغات میگردد مثال مطلق عالم ارواح را گویند و مثال مقید عالم خیال را نامند •

المثل بالسمر و السكون عند الحكماء هو المشاركة للشيء في تمام الماهية قالوا التماثل والمماثلة اتحاد الشئيين في النوع أي في تمام الماهية فإذا قيل هما متماثلان أو مثلهما أو مماثلان كان المعنى انهما متفقان في تمام الماهية فكل اثنين ان اشتركا في تمام الماهية فهما المتماثلان وإن لم يشتركا فهما المتخالفان وكذا عند بعض المتكلمين حيث قال في شرح الطوالح حقيقته تعالى لا تماثل غيره أي لا يكون مشاركا لغيره في تمام الماهية وفي شرح الواقف الله تعالى منزلة عن المثل أي المشاركة في تمام الماهية وقال بعضهم كالا شاعرة التماثل هو الاتحاد في جميع الصفات النفسية وهي التي لا تحتاج في توصيف الشيء بها إلى ملاحظة امر زائد عليها كالانسانية والحقيقة والوجود والشئدية للانسان وقال مثبتوا لحال الصفات النفسية ما لا يصح توهم ارتفاعها من موصوفها و يجبي ذكرها في محلها فالمثلهما والمتماثلان هما لموجودان المشذران في جميع الصفات النفسية و يلزم من تلك المشاركة المشاركة فيما يجب ويمكن ويمتنع ولذلك يقال المثلهما الموجودان اللذان يشارك كل منهما الآخر فيما يجب له ويمكن ويمتنع أي بالنظر إلى ذاتيهما فلا يرد أن الصفات منحصرة في الاقسام الثلاثة فيلزم هذه اشترك المثلان في جميع الصفات سواء كانت نفسية أو لا ويرتفع التعدد عنهما وقد يقال بعبارة اخرى المثلهما ما يسد احد هما مسد الآخر في الاحكام الواجبة والجائزة والمنتزعة أي بالنظر إلى ذاتيهما وتلازم التعاريف الثلاثة ظاهر بالتأمل ثم لما كانت الصفة النفسية ما يعود إلى نفس الذات لا إلى معنى زائد على الذات فالتماثل أيضا من الصفات النفسية لانه امر ذاتي ليس معللا بامر زائد عليها و اما عند مثبتي الاحوال هذا كالتأضي فيه تردد ان قال تارة انه زائد على الصفات النفسية ويخلو موصوفه عنه بتقدير عدم خلق الغير فلا يكون من الاحوال اللازمة التي تنحصر الصفات النفسية فيها وقال تارة اخرى انه غير زائد ويكفي في اتصاف الشيء بالتماثل تقدير الغير فيكون الشيء حال انفراده في الوجود منصف بالتماثل غير خال عنه ثم ايد هذا بان صفات الاجناس لا تعلل بالغير اتفاقا فلا يكون التماثل موقوتا على وجود الغير تحقيقا و اما تقديرا فلا يضر ثم من الدامس من ينفي التماثل لان الشئيين ان اشتركا من كل وجه فلا تعدد فضلا عن التماثل وان اختلفا من وجه فلا تماثل والجواب منع الشرطية الثانية ان قد يختلفان بغير الصفة النفسية وقال جمهور المعتزلة المثلهما المتشاركان في اخص وصف النفس فان ارادوا انهما مشتركان في

المثلي

الطبيعي دون الاعمال وان ارادوا اشتراكهما في الاخص والاعم جميعا فما ذكر سابقا اصرح من هذا ولهم ان يقولوا الاشتراك في اعم وان كان لازما منه لكنه خارج عن مفهوم التماثل ان مداره على الاشتراك في الاخص فقيده الاخص ليس احترازا بل لتحقيق المهية ويرد عليهم ان التماثل المثلين اما واجب الحصول لموصوفه عند حصول الموصوف فلا يعمل على رائهم ان من قواعدهم ان الصفة الواجبة تمتنع تعليلها فلا يجوز تعريفه بالاشتراك في اخص صفات النفس لاقتضائه كونه معللا بالاختصاص اولا يكون واجب الحصول فيجوز حينئذ كون السوادين مختلفين تارة وغير مختلفين اخرى و قال النجار من المعتارة امثلا هما المشتركان في صفة اثبات وليس احدهما بالثاني قيد الصفة بالثبوتية لان الاشتراك في الصفات السالبة لا يوجب التماثل ويلزمه تماثل السواد والبياض لاشتراكهما في صفات ثبوتية كالعرضية والمؤنية والحدوث وكذا مماثلة الرب للمربوب ان يشتركان في بعض الصفات الثبوتية كالعالمية والقادرية اعلم ان المتشاركين في بعض الصفات النفسية او غيرها لم يتردد وخلاف ويرجع الى مجرد الاصطلاح لان المماثلة في ذلك المشترك ثابتة معنى والمنازعة في اطلاق الاسم قال القاضي القلاسي من الاشاعة لامانع من ذلك في الاحداث معنى و لفظا اذ لم يرد التماثل في غير ماوقع فيه الاشتراك حتى صرح القلاسي بان كل مشتركين في الاحداث متمثلان في الاحداث وعليه يحمل قول النجار فلا مماثل عدده للحدوث في وجوده عقلا اي بحسب المعنى والزواج في اطلاق المتماثل للحدوث عليه تعالى وماخذ الاطلاق السمع فلان النجار ان يلزم التماثل بين الرب والمربوب معنى وان منع اطلاق اللفظ عليه وان يلزم في السواد والبياض معنى و لفظا * فائدة * كل متمثلين فانهما لا يجتمعان في محل واليه ذهب الشبني الاشعري ومنعه المعتزلة و اتفقوا على جواز اجتماعهما مطلقا الا شريطة منهم فانهم قالوا لا تجتمع المحركتان المتمثلتان في محل وان شئت التفصيل فارجع الى شرح المواثف وحاشيته للمولوي عبد الحكيم *

المثلي المنسوب الى المثل بالكسر وهو عند الفقهاء ما يوجد له مثل في الاسواق لا تفاوت بين اجزائه يعتقد به كالمكيل والموزون والعددي. المتقارب كالجوز والبيض والذئبان والجر والمين وغير المثلي بخلافه كالحيوانات والعروض والعقار والعددي المتفاوت ويسمى بالقبضي ايضا وبالعين ايضا كما يسمى المثلي بالدين كما وقع في شرح مختصر الوتابة في كتاب الشقعة والاجارة والغصب وليس المراد بالكلي والوزني والعددي ما ياكل او يوزن او يعدد عند البيع بل ما يكون مقابلته بالثمن مبنيا على الكيل او الوزن او العدد ولا يختلف بالصنعة فانه اذا قيل هذا الشيء فبدرهم او من بدرهم او عشرة بدرهم فانما يقال اذا لم يكن فيه تفاوت و اذا لم يكن فيه تفاوت كان مثليا واما قلنا ولا يختلف بالصنعة حتى لو اختلف كالقيمة والقدر لا يكون مثليا ثم ما لا يختلف بالصنعة اما غير مصنوع او مصنوع لا يختلف كالدراهم والدنانير والفولس فكل ذلك مثلي و اذا عرفت هذا عرفت حكم المصنوعات نكل ما يقال يباع من

هذا الثوب ذراع بكذا فهذا انما يقال فيما لا يكون فيه تغارت وهو ما يجوز فيه السلام فانه يعرف ببيان طوله وعرضه و رقعته اي جوهره و قد فصل الفقهاء المثلثات وذوات القيم ولا احتياج الى ذلك فما يوجد له مثل في الامواق بلا تغارت يعتمد به تمثلي وما ايس كذلك فمن ذوات القيم كذا في شرح الوقاية في كتاب الغصب فعلى هذا يكون اللحم مثليا مع انه عند الشيخيفة رحمه الله تعالى قيم في الصحيح كما في الخزانة وكذا التراب والصابون والسكنجبين ينبغي ان تكون من ذوات الامثال مع انها من ذوات القيم على ما في جامع الرموز وعند زمر العدديات كلها من ذوات القيم وفي الفصول العمادية ان العددى المتقارب وكما يكال او يوزن وليس في تبعضه مضرة فهو مثلي وقال الامام ابو اليسر ليس كل مكيل ولا موزن مثليا انما المثلي ما يكون متقاربا وما يكون متفاوتا فليس بمثلي والمكيلات والموزونات والعدديات سواء والذريعات يجب ان تكون كذلك وفي المحيط جعل الذريعات من ذوات القيم واعلم ان في تقاضيل المثلثات اختلافات كثيرة تطلب من المطولات كذا في البرجندي *

التمثيل والمماثلة عند المحاسبين كون العددين متساويين و كل من العددين يسمى متمائلا وعند الحكماء والمثلكين ما قد عرفت في لفظ المثل بالمكسر والمماثلة عند اهل البدع تطلق على قسم من الموازنة والتمثيل عندهم قسم من السجع ويجيء في فصل الذون من باب الوار *

التمثيل كالتصريف هو عند المنطقيين اثبات حكم في جزئي لذبوت في جزئي اخر لمعنى مشترك بينهما مؤثر في ذلك الحكم والمراد بالجزئي الجزئي الاضافي والاظهر ان يقال اثبات حكم لامر لذبوت في آخر لعل مشترك بينهما وكلا التعريفين ايسا خاليين عن التسامح لانهما تعريفا لهما بالانتر المترتب عليه والتحقق ان يقال التمثيل هو المؤلف من قضايا تشتمل على بيان مشاركة جزئي لجزئي في علة حكم ليثبت ذلك في ذلك الجزئي ويسميه الفقهاء قياسا والجزئي الاول فرعا والثاني اصلا والمشارك علة وجامعا كما يقال العالم مؤلف فهو حادث كالبيت واعلم ان القوم قسموا التمثيل الى تمثيل قطعي يفيد اليقين والى غير قطعي يفيد الظن والظاهر من التمثيل في مقابلة القياس هو الثاني اذ الاول يرجع الى القيس قطعا فينبغي على هذا ان يذكر في تعريفه قيد يخرج الاول ككون المشاركة المذكورة ظنية هكذا يحتفاد من شروح المشحمة وكملة الحاشية الجالدية وعند اهل البيان يطلق على معان الاول المجاز المركب المسمى بالمثل والتمثيل على سبيل الاستعارة ايضا وقد سبق في لفظ المجاز المركب في الزاء المعجمة من باب الجيم الثاني التشبيه ويشهد بذلك كلام الكشاف حيث يستعمل استعمال التشبيه الثالث قسم من التشبيه وهو التشبيه الذي وجهه منتزع من متعدد امري او امور كتشبيه الشمس بالمرأة في كف الاشل والتشبيه في قوله تعالى مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار الآلة على ما مر في لفظ التشبيه هذا عند الجمهور وعند الشيخ عبد القاهر هو التشبيه الذي وجهه عقلي منتزع من متعدد والمراد بالعقلي

ما لا يكون حسيًا على ما صرح به المحقق الشريف فيتناول الحقيقي أى الموجود فى الخارج والاعتباري الذي يشتمل الفصبيات والوهميات المحضة وعند السكاكي هو التشبيهى الذى وجهه وصف غير حقيقي منتزع من متعدد والمراد بالحقيقي ما ليس اعتباريا كما في تشبيه مثل يهود بمثل الحمام فان وجه الشبه وهو حرمان الانتفاع بابلغ نافع مع الكد والتعب في استصحابه فهو وصف مركب من متعدد وليس حقيقي بل هو عائد الى التوهم وهو المطابق لكلام المفتاح فمن قال مراد السكاكي بالحقيقي ما يقابل الاضافي فلم ينظر في كلام المفتاح اذن نظر اما ان المراد غير الحقيقي في كل من الطرفين او يكفي ان يكون كذلك في احد الطرفين نعمالم يتضح لكن المتبادر الاول لانه العرف الكامل فليحمل عليه ما لم يصرف صارف هكذا ذكر صاحب الاطول فالتمثيل عند السكاكي اخص مطلقا من التمثيل عند الشنخ هو اخص مطالعا من التمثيل عند الجمهور فغير التمثيل عند الجمهور تشبيه لا يكون وجهه منتزعا من متعدد وعند الشنخ ما لم ينتزع وجهه من متعدد او كان وصفا غير عقلي * وعند السكاكي ما لا يكون وجهه منتزعا من متعدد او كان وصفا حقيقيا اعلم ان المحقق التفاضلي جعل امثلة التمثيل جميع امثلة ذكرت في باب التشبيه لوجه الشبه المركب باقسامها من مركب الطرفين ومفردهما ومختلفيهما وخالفه السيد السند بدعوى ان التمثيل مخصوص بما طرفاه مركبان وادعى ان تعريفه بما وجهه منتزع من متعدد يتبادر منه المنتزع من متعدد في طرفي التشبيه لا المركب من متعدد هو اجزاء و الايقال مركبا من متعدد فخرج منه ما ليس طرفاه مركبين فلم يندال الا ما تركب طرفاه واد بان حديث التبادر ممنوع واما اختبر الانتزاع على التركيب ايعلم ان السداد على التركيب الاعتباري والهيئة الاندراعية الاعلى التركيب الحقيقي وليتناول المركب من متعدد هو اجزاء من متعدد في الطرف هكذا يستفاد من الاطول *

الممثل على صيغة اسم الفاعل هو عند اهل الهندية جرم كروي يحيط به سطحان متوازيان مركزها مركز العالم منطقتان قطباه في سطح منطقة البروج وقطبيه فيقيد بحيط به سطحان متوازيان خرج الدواوير وبالقيد البانية خرج تلك الاطلس وتلك البروج والخارجة المراكز والمدير والمائل ويشتمل الجوزهر * ويطلق الفلك الممثل ايضا على منطقة الفاك الممثل مجازا تسمية للحال باسم المحل واماتسميتها بالممثل فلكونها ماثلة لمنطقة البروج في القطبين والمحور والمركز ثم لما سميت هذه الدائرة اى المنطقة بالممثل اطلق الممثل على الفلك الذي هو محلها فالاولا المثلة تطلق على الدوائر الاجرام الا ان الافلاك حقيقة في الاجرام مجاز في الدوائر المثلة بالعكس ولا يخفى ان هذه الدائرة كما تماثل منطقة البروج في القطبين والمحور والمركز كذلك الفلك الممثل مائل لفلك البروج في تلك الامور والحكم بان اطلاق الممثل على احدهما مجاز وعلى الآخر حقيقة تحكم ويمكن ان يقال ان القدماء لم يبحثوا عن المجسمات وانما بحثوا عن الدوائر فقط وقد هموا هذه الدوائر بالمثلثات لما ذكرنا ثم المتأخرون لما بحثوا عن المجسمات سموها

هذا إلفاك بالممثل بناء على أن القدماء سموا منطقتة بالممثل أعلم أن حركات الممثلات غريبة موهى **ممثل** القمرى الجورهر فان حركته شرقية هكذا يستفاد من شرح الملخص للسيد المند وما ذكره العلي البرجندي في حاشيته •

الملة بالكسر وتشديد الهم في الكشف هي و الطريقة مواء وهي في الأصل اسم من اصلت الكتاب بمعنى أصليته كما قال الراغب ومنه طريق مملول مسلول معلوم كما نقله الأزهري ثم نقل الى اصول الشرائع باعتبار انها يملئها النبي صلى الله عليه وسلم ولا تختلف الانبياء عليهم السلام فيها وقد يطلق على الباطل كالكفر ملة واحدة ولا يضاف الى الله فلا يقال ملة الله ولا الى احد الامة والدين يراد بها صدقا لكنه باعتبار قبول المأمورين لانه في الأصل اطاعة والانقياد والاتحاد هما صدقا قال تعالى دينا فيما ملة ابراهيم وقد يطلق الدين على الفروع تجوزا ويضاف الى الله والى الاحاد والى طوائف مخصوصة نظرا للأصل على ان تغاير الاعتبار كاف في صحة الاضاعة ويقع على الباطل ايضا واما الشريعة فهي اسم للأحكام الجزئية المتعلقة بالمعاش والمعاد سواء كانت منصوبة من الشارع أولا لكنها راجعة اليه والنسخ والتبديل يقع فيها ويطلق على الامول الملة تجوزا كذا ذكر الخفاجي في حاشية البضاوي والممل جمع ملة الاديان المتعددة بتعدد اصحاب الشرائع والمحل المذاهب المنسوبة من كل دين بتعدد المجتهدين كذا في شرح الفصوص لعبد الرحمن الجاسمي ودرمارة الامرار مكيويد اهل ملل قومي اند كه تابع كتاب ديني باشند واهل محل ابها اند كه تابع كتاب ديني نباشند انتهى •

الميل بالكسر وكون المثناة الفوقانية في الأصل مقدار من الأرض ثم سمي به علم مبني في الطريق ثم كل ثلث فرسخ حيث قدر حدة صلى الله عليه وسلم طريق البادية وبنى على كل ثلث ميل ولهذا قيل الميل الماسمي واختلف في مقداره على الاختلاف في مقدار الفرسنج فقول ثلثة آلاف ذراع الى اربعة آلاف وقيل اغان وثلثمائة وثلث وثلثون خطوة وقيل ثلث آلاف خطوة والاول ايسر مان الخطوة ذراع ونصف والذراع اربعة وعشرون اصبع كذا في جامع الرموز وفي البرجندي قيل الفرسنج ثمانية عشر الف ذراع والمشهور انه اثنا عشر الف ذراع وفي المغرب الميل ثلثة آلاف ذراع الى اربعة آلاف ولعل هذا اشارة الى الخلاف الواقع بين اهل المساحة فذهب قدماءهم الى ان الميل ثلثة آلاف ذراع والمتأخرون منهم الى انه اربعة آلاف امكن الاختلاف لعظمي لانهم صرحوا بان الذراع عند القدماء اثنان وثلثون اصبعاً وعند المتأخرين اربعة وعشرون اصبعاً وعلى التقديرين كل ميل ستة وتسعون الف اصبع كما لا يخفى على المحاسب انتهى وينبغي ان ينقسم الميل على قياس الفرسنج الى الطولي والسطحي والجمعي كما لا يخفى •

الميل بافتح و السكون عند الحكماء هو الذي تسميه المتكلمون اعتمادا وعرفه الشيخ بأنه ما هو جنس

للجسم المدافعة لا يمنعه الحركة الى جهة من الجهات فعلى هذا هو علة للمدافعة وقيل هو نفخ المدافعة المذكورة فعلى هذا هو من الكيفيات الملموسة وقد اختلف في وجوده المتكلمون فنفاه الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني واتباعه واثبت المعتزلة وكثير من اصحابنا كالقاضي بالضرورة و مدعه مكملة للحس فان من حمل حجرا ثقيل احس منه ميلا الى جهة السفلى ومن وضع يده على زق مذفوخ فيه تحت الماء احس ميلا الى جهة العلو وهذا اذا فسر الميل بالمدافعة و اما على التفسير الاول فلانه لولا ذاك الامر الموجب لم يختلف في السرعة والبطء الحجران المرميان من يد واحدة في مسافة بقوة واحدة اذا اختلف الحجران في الصغر والكبر ان ليس فيهما مدافعة الى خلاف جهة الحركة ولا مبدؤها على ذلك التقدير فيجب ان لا يختلف حركتهما اصلا لان هذا الاختلاف لا يكون باعتبار الفاعل لانه متحد فرضا ولا باعتبار معارقي خارجي في المسافة لاتحادها فرضا ولا باعتبار معارقي داخلي اذ ليس فيهما مدافعة ولا مبدؤها ولا معارقي داخلي غيرهما فوجب تساويهما في السرعة والبطء واجاب عنه الامام الرازي بان الطبيعة مقاومة للحركة القسرية ولشك ان طبيعة الاكبر اقوى لانها قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه فلذلك كانت حركته ابطأ لم يلزم مما ذكر ان يكون للمدافعة مبدأ مغاير للطبيعة حتى يسمى بالميل والاعتماد و اما تسميتها بهما فبعيدة جدا واعلم ان المدافعة غير الحركة لانها توجد عند السكون فانا نجد في الحجر المسكن في الهواء قسرا مدافعة نازلة وفي الزق المذفوخ فيه المسكن في الماء قسرا مدافعة صاعدة

*** التقسيم *** الحكيم يقسم الميل الى طبعي وقسري ونفساني لان الميل اما ان يكون بسبب خارج عن المحل اي بسبب ممتاز عن محل الميل في الوضع والاشارة وهو الميل القسري كميل الحجر المرمي الى فوق او لا يكون بسبب خارج فانما مقررون بالشعور وصادر عن الارادة وهو الميل النفساني كميل الانسان في حركته الارادية اولا وهو الميل الطبعي كميل الحجر بطبعه الى السفلى فالميل الصادر عن النفس الناطقة في بدنهما عند القائل بجردها نفساني لا قسري لانها ليست خارجة عن البدن ممتازة عنه في الاشارة الحسية والميل المقارن للشعور اذا لم يكن صادرا عن الارادة لا يكون نفسانيا كما اذا سقط الانسان عن السطح اما الميل الطبعي ثابتون له حكيمين الاول ان العادم الميل الطبعي لا يتحرك بالطبع ولا بالفصر والارادة والثاني ان الميل الطبعي الى جهة واحدة وان الحجر المرمي الى اسفل يكون اسرع نزولا من الذي ينزل بنفسه ويجوز ان يقال ان الطبيعة وحدها تحدث مرتبة من مراتب الميل وكذلك القاسر فلما اجتماعا حدثا مرتبة اشد مما يفترضه كل واحد منهما على حدة فلا يكون هناك الاصل واحدا مستندا الى الطبيعة والقاسر معا وهل يجتمعان الى جهتين فالحق انه ان اردت به المدافعة نعمها فلا يجتمعان لامتداح المدافعة الى جهتين في حالة بالضرورة وان اردت به مبدؤها فيجوز اجتماعهما فان الحجرين المرميين الى فوق بقوة واحدة اذا اختلفا صغرا وكبرا تفاوتتا في الحركة وفيهما مبدأ المدافعة فلولاه

لما تفارقنا و بالجملة فالميل الطبيعي على هذا اعم هو ان اقتضته الطبيعة على وتيرة واحدة ابدا كميل الحجر المسكن في الجبال السفلى او اقتضته على وتيرة مختلفة كميل النبتات الى التبذر و التزويد و منهم من يجعل النفساني اعم من الارادي و من احد قسمي الطبيعي اعني ما لا يكون على وتيرة واحدة لاختصاصه بذرات الانفس و بهذا الاعتبار يسمى ميل الدبات نفسانيا و يختص لطبيعة بما يصدر عنه الحركات على نهج واحد دون شعور و ارادة و بصا الميل اما ذاتي او عرضي لانه ان قام حقيقة بما وصف فهو ذاتي و ان لم يقم به حقيقة بل لما يجاربه فهو عرضي على قياس الحركة الذاتية و العرضية و ايضا الميل اما مستقيم و هو الذي يكون الى جانب المركز و اما مستدير هو ما يكون سببا لحركة جسم حول نقطة كما في الاملاك و مبدأ الميل قوة في الجسم يقتضي ذلك الميل فالميل في قولهم مبدأ الميل بمعنى نفس المدامعة * فائدة * انواع الاعتماد متعددة بحسب انواع الحركة فقد يكون الى السفلى و العلوى الى سائر الجهات و هل انواعه كلها متضادة اولا فقد اختلف فيه من لا يشترط غاية الخلاف بين الضدين جعل كل نوعين متضادين و من اشترطها قال ان كل نوعين بينهما غاية التناقض متضادان كميل الصاعدة و الهابطة و ما ليس كذلك ولا تضاد بينهما كالميل الصاعد و الميل المحركة يمنة ويسرة فهو نزاع لفظي و القاضي جعل الاعتمادات بحسب الجهات امرا واحدا فقال الاختلاف في التسمية فقط و هي كيفية واحدة بالحقيقة فيسمى بالنسبة الى السفلى ثقلا و الى العلوية خفة و هكذا سائر الجهات و قد يجتمع الاعتمادات السمى في جسم واحد فال آدمي العائلون بوجود الاعتماد من اصحابنا اختلفوا فيقول الاعتماد في كل جهة غير الاعتماد في جهة اخرى و الاعتمادات اما متضادة او متماثلة و لا يتصور اعتمادان في جسم واحد الى جهتين لعدم اجتماع الضدين و المثلين و قال اخرين الاعتماد في كل جسم واحد و التعدد في التسمية دون المسمى و على هذا يجوز اجتماع الاعتمادات السمى في جسم واحد من غير تضاد و هو اختيار القاضي ابي بكر ثم قال و لو قلنا بالتعدد من غير تضاد فيكون الاعتمادات متعددة جائزة الاجتماع و لم يكن ابعد من القول بالاتحاد فصارت الاقوال في الاعتمادات ثلثة الاتحاد و التعدد مع التضاد و بدونه * فائدة * قد تقرر ان الجهة الحقيقية العلوى و السفلى تكون المدامعة الطبيعية نحو احدهما و الموجب للصاعدة الخفة و المرجب للهابطة الثقل و كل من الخفة و الثقل عرض زائد على نفس الجوهرية و به قال القاضي و اتباعه و المعتزلة و الفلاسفة ايضا و منعه طائفة من اصحابنا منهم الاساذ ابو اسحق و انه قال لا يتصور ان يكون جوهر من اجواهر الفردة ثقيلا و اخر منها خفيفا لانها متجانسة بل الثقل عائد الى كثرة اعداد اجواهر و الخفة الى قلتها فليس في الاجسام عرض يسمى ثقلا و خفة اعلم ان المعتزلة في الاعتمادات اختلافات منها انهم بعد اتفاقهم على انقسام الاعتمادات الى لازم طبيعي و هو الثقل و الخفة و الى مجتلب الى مفارق و هو ماعدا هما كاعتماد الثقل الى العلوى اذا رمي اليه و الخفيف الى السفلى او كاعتمادهما الى سائر الجهات من القدام و الخلف و اليمين و الشمال

الهمال قد اختلفوا في انها هل فيها تضاد او لا فقال ابو علي الجبائي نعم وقال ابو هاشم لا تضاد للاعتمادات اللازمة مع المجتلبة و هل يقضد الاعتمادان اللزمان او المجتلبان ترد فيه فقال تارة بالتضاد وتارة بعدمه ومنها ان الاعتمادات هل تبقى منعدمة الجبائي وواقعه ابذه في المجتلبة دون اللازمة ماها باقية عندة ومنها انه قال الجبائي موجب الثقل الرطوبة و موجب الخفة اليابوسة و مذهبه ابو هاشم و قال هما كيفيتان حقيقيتان غير معللتين بالرطوبة و اليابوسة ومنها انه قال الجبائي الجسم الذي يطفو على الماء كالخشب انما يطفو تليده للهواء المتشبع به فان احزاء الخشب متخلخلة ويدخل الهواء فيما بينها و يتعلق بها و يمنعها من النزول و اذا غمست صعدتها الهواء الصاعد بخلاف الحديد فال اجزائة مندمجة لم يتشبع بها الهواء ولذلك يرسب في الماء قال الامدي يلزم على الجبائي ان بعض الاشياء يرسب في الزيت و الفضة تطفو عليه مع ان اجزائها غير متخلخلة و قال ابذه ابو هاشم انه للثقل و الخفة و لا اثر للهواء في ذلك اصلا و للكماء ههنا كلام يناسب مذهبه و هو ان الجسم ان كان انحل من الماء على تقدير تساريهما في الحجم رسب ذاك الجسم فيه الى تحت و ان كان مثله في الثقل ينزل فيه بحيث يماس سطحه السطح الاعلى من الماء فلا يكون طافيا و لا راسبا و ان كان اخف منه في الثقل نزل فيه بعضه و ذاك بقدر ما لو ملئ مكانه ماء كان ذلك الماء موازيا في الثقل لذلك الجسم كله و تكون سبعة العدر النازل مده في الماء الى القدر الدافي منه في خارجه كدسبة ثقل ذاك الجسم الى فضل ثقل الماء و الحق في الاختار عند الاشاعة ان الطفو و الرسوب انما يكونان بخلاف الله تعالى و مدتها انه قال للهواء اعتماد صاعد لازم و مذهبه ابذه و قال ليس للهواء اعتماد لازم لاعلوي و لاسفلي بل اعتماده مجتلب بسبب محرك و مدتها انه قال لا يولد الاعتماد شيئا اخر للحركة و لاسكون بل المواد لهما هو الحركة و قال ابذه المولد لهما الاعتماد و قال ان عياش يتولد هما من الحركة تارة و من الاعتماد اخرى و منها انه قال الحرك المرهي الى فوق اذا كان نازلا ان حركته الهابطة متولدة من حركته الصاعدة بذاء على اصله من ان الحركة انما تتولد من الحركة لاسن الاعتماد و قال ابذه بل من الاعتماد الهابط و مدتها انه قال كثر من المعتدة ليس من الحركة الصاعدة و الهابطة سكون اذ لا يوجب السكون الاعتماد لا لازم و لا اجتلب و قال الجبائي لا استعداد ذاك اى ان يكون بينهما سكون و توضيح المباحث يطلب من شرح المرافف و شرح التجدد و امدل عند الصوفية هو الرجوع الى الاصل مع الشعور بانها اعلاه و مقصده لا الرجوع الطبيعي كما في الجمادات فانها تميل الى المركز طبعا كذا في كشف اللغات و اميل عند اهل الهيئة فوس من دائرة الميل بين معدل النهار و دائرة البروج بشرط ان يقع بينهما قطب المعدل و دائرة الميل عظيمة تمر تارة بقطبي المعدل و بجزء ما من منطفة البروج او بكونب من الكواكب و يسمى دائرة الميل الاول ايضا لانه يعرف بها اعلم ان من دائرة الميل يعرف بعد الكوكب عن المعدل لانه ان كان الخط الخارج من مركز العالم المار بمركز الكوكب الراصل الى سطح

الفلك الاعلى واقعا على المعدل فيحذف لا يكون للكوكب بعد من المعدل وان وقع ذاك الخط في احد جانبي المعدل اما شمالا او جنوبا فللكوكب حينئذ بعد عنه شمالي او جنوبي فهذه الكوكب قوس من دائرة الميل بين موقع ذلك الخط ومعدل النهار بشرط ان لا يقع بينهما قطب المعدل وقد يسمى بعد الكوكب بميل الكوكب ايضا صرح بذلك العلامة كما في شرح التذكرة ويعرف ايضا بعد اجزاء فلك البروج عن المعدل فان احزاه باسمها سوى الاعتدالين مائلة عن المعدل بعيدة عنه وذلك البعد يسمى ميلا اوليا واذا اخذ بعد جزء من فلك البرج من الانقلاب الاقرب منه فالميل الاول لهذا الجزء حينئذ يسمى ميلا مذكوسا كما في الزيجات وبعد الكوكب عنه يخص باسم البعد ثم الميل اذا اطلق يراد به الاول واذا سماه البعض بالميل المطلق في الزيج الابلخاني سمي بالاول لانه ميل عن منطقة الحركة الاولى والتعديد بالاول لخراج الميل الثاني لاجزاء فلك البروج عن المعدل ان الميل الثاني قوس من دائرة العرض محصورة بين المعدل ودائرة البروج من الجانب الاخر ودائرة العرض كما مر عظيمة تمر بقطبي البروج وجزءا من المعدل او بكوكب ما وتسمى بدائرة الميل الثاني ايضا لان الميل الثاني انما يعرف بتلك الدائرة وانما سمي ميلا ثانيا لان دائرة العرض انما تعاطع منطقة البروج على قوائم والقوس المحصورة منها بين جزء من اجزاء المعدل وبين منطقة البروج هي ميل ذلك الجزء وبعده عن منطقة البروج كما عرفت الا ان الاستقامة اى عدم الميل لما كانت منسوبة الى المعدل كانه الاصل في هذه الدائرة نسب هذا الميل الى اجزاء فلك البروج من المعدل وان كان الامر بالعكس حقيقة كما عرفت ويميز عن الميل الاول بتعديده بالثاني هذا ثم انه لما كان اجزاء فلك البروج متباعدة عن المعدل في جانبي الشمال او الجنوب الى حد ما ثم متقاربة اليه فيهما فهناك غاية الميل لبعض اجزائها اعنى الانقلابين ويقال لها الميل الكلي والميل الاعظم وهو قوس من الدائرة المارة بالاقطاب الاربعة محصورة بين المعدل ودائرة البروج من الجانب الاقرب بغاية الميل تدخل تحت حد الميل الاول والثاني لان الدائرة المارة بالاقطاب الاربعة يصدق عليها انها دائرة الميل لمرورها بقطبي العالم وادها دائرة اعرض لمرورها بقطبي البروج بغاية الميل هي نهاية ميل اجزاء دائرة البروج عن المعدل ومقدارها عند اكثر من ثلثة وعشرون درجة وخمس وثلاثون دقيقة ومرارها اى ما يربى شاية الميل يسمى بالمدول الجزئية كما في شرح التذكرة للعلي البرجندي وغيره من تصانيفه وميل الافق الحادث وهو القوس الواقعة من اول السموات بين الافق الحادث ونصف النهار من الجانب الاقرب كذا ذكر العلي البرجندي في شرح التذكرة وميل ذروة التدوير وحضيضه هو عرض التدوير وقد سبق في فصل الضاد المعجمة من باب العين المهملة وقد يعرف بالميل كما في التذكرة وميل الفلك المائل هو عرض مركز التدوير كما سبق هناك .

المائل على صيغة اسم الفاعل عند اهل الهيئة فلك القمر مركزة مركز العالم في جوف البرج

لاحي نفسه ويعرف بأنه جرم كروي يحيط به سطحان متوازيان مركزية مركز العالم مقعرة يماس كرة النار و
معهده يماس مقعر الجوزهر وقد سبق في لفظ الفلك أيضا في فصل الكاف من باب الفاء ودر يطاق الفلك
المائل على دائرة من الدوائر الحادثة في سطوح الانك الممثلة و سطح فلك البروج و سطح فلك الانك من
توهم قطع مناطق الحوامل و مائل القمر للعالم قال الفاضل عبد العلي البرجفندي في حاشية التجميعيني الظاهر
ان منطقة كل حاصل اذا فرضت قاطعة للعالم يسمى الحادث في سطح ممثلة مائلا لا ما حدث في سطح ممثل
آخر مثلا اذا فرض حامل الزهرة قاطعا للعالم فالحدث في سطح ممثلة يسمى مائل الزهرة لا الحادث في سطح
ممثل الشمس ثم أنهم لما اعتبروا أكثر الدوائر في سطح الفلك الاعظم ارادوا اعتبار هذه الدوائر أيضا في
ذلك السطح فسموا كلا من هذه الدوائر الحادثة في سطح الفلك الاعظم من فرض قطع مناطق الحوامل لكرة
العالم أيضا بالمائل و اما اعتبار هذه الدوائر في سطح فلك البروج فمما لا فائدة فيه فالأولى ترك ذكرها
و المائل من الاتفاق قد سبق في فصل القاف من باب الالف و بيئت مائل و نعطه مائل در لفظ و تد در
دال مهملة از باب وار مذکور است و در لفظ بيئت در باب باى موحدة و فصل تا نبز مذکور شده •

المال هو ذلك الفقهاء موجود يميل اليه الطبع و يجري فيه الميل و المنع فيخرج التراب و الرماد
و المنفعة و نحوها و الميئة التي ماتت حذفت انغها اما التي حثفت او جرحت في غير موضع الذبح كما
هو عادة بعض الكفار و ذبائح المجوسي فمال هكذا في شرح الوقاية و الدرر و بي بحر الدرر المال ما يميل
اليه الطبع سواء كان منقولاً او عفاراً انتهى و في جامع الرموز في الاصول ان المنفعة ليست ما لا فائدة مما يذكر
هذه الحاجة و يدخل فيه ما يكون مباح الانتفاع شرعا و ما لا يكون كالخمر و الخنزير و يخرج عنه نحو حبة
من نحو شعير و كف تراب و شربة ماء كما يخرج الميئة و الدم فمال يثبت بالتمول اي باذخار كل الناس
او بعضهم فان ابيع الانتفاع شرعا فمقوم بالكسر و الا فغير متقوم فان عدم التمول و الانتفاع عنه لم يكن
مالا و يطلق كالمالية على القيمة و هي ما يدخل تحت تقويم مقوم من الدراهم او الدينارين و على الثمن
و هو ما لزم من البيع و ان لم يقوم به انتهى و المال عند المحاسبين هو الحاصل من ضرب الشئ في نفسه
في الجبر و المقابلة و مضروب المال في نفسه يسمى مال المال و سبق ذاك مستوفى في لفظ الكعب
في فصل الباء الموحدة من باب الكاف و قد يطلق على العدد المثبت و قد مر في فصل التاء من
باب التاء المثناة •

الإمالة هي عند القراء و الصنفين ان يذخ بالفتحة نحو الكسرة و بالالف نحو الياء كثيرا وهو
المجس و يقال له الإجماع و البطح و الكسر و مديلا و هو بين اللفظين و يقال له أيضا التعليل و التلطيف
و بين بين فمما شديدة و متوسطة و كلاهما جائزان في القراءة و الشديدة يجنب معها القلب
إلغى و الإجماع الدائم فيه و المتوسطة بين الفتح المتوسط و الإمالة الشديدة قال الداني علمارنا

مختلفون إيهما وجه وأولى وأنا اختار الإمالة الوسطى التي هي بين بين لأن الغرض من الإمالة حاصل بها وهو الإعلام بأن أصل الالف الياء والتنبيه على انقلابها إلى الياء في موضع أو مشكلتها للكسر المجاوز لها أو الياء وتوضيح المسائل يطلب من الاتقان •

فصل النون • المتن والفتح وسكون المذناة الفرقانية هو اللفظ في خلاصة الخلاصة مدن الحديث الفاضلة المقومة للمعاني انتهى وفي شرح الخبئة وشرحه المتن هو غاية ما ينتهي إليه الإسناد من الكلام سواء كان كلام الرسول صلى الله عليه وسلم أو الصحابي أو من بعده ويدخل فيه فعل الرسول صلى الله عليه وسلم وتقريره لأنهما وإن لم يكونا قول الرسول لكدهما قول أصحابي •

المحنة بالكسر وسكون الحاء بمعنى زنج و نزد صوفيه زنج عاشق را گویند •

المكان بمعنى جايگاه و لما كثر ازوم الميم ترهمت اصلية فقليل تمكن كما قالو تمسكن من المصكين كذا في الصراح فعلى هذا لفظ المكل كاه اصلية ولذا ذكرناه في باب الكف وإن ذكر في بعض كتب اللغة في باب الميم •

التمكن هو نفوذ بعد شيعي في مكان و ذاك الشيعي يسمى متمكنا و المكان إن كان بمعنى السطح الباطل فنقول بعد الشيعي بمعنى مماسة السطحين أي سطح الشيعي و سطح الدكان بتمامهما وإن كان بمعنى البعد المجرد القائم بنفسه فنقول بمعنى ملاقة جماع اعداء ذلك الشيعي لابتعاد ذلك البعد المجرد و ذلك بالتداخل و إن كان بمعنى البعد الموهوم فنقول أيضا بهذا المعنى فما قيل التمكن هو نفوذ بعد في بعد آخر متوهوم أو متحقق غير صحيح لعدم صدقه على التمكن عند الفائيين بأن المكان هو السطح أو البعد المجرد إن أريد أنه تعريف على مذهب المتكلمين و عدم صدقه على التمكن عند الفائيين بأن المكان هو السطح أو البعد المجرد و عدم صدقه على شيعي من أفراد إن أريد التعريف على مذهب القائلين بأن المكان هو السطح فليس للتمكن معنى واحد بل معان بحسب معان الدكان هكذا حقق مولانا عصام الدين في هاشية شرح العقائد النسفية في بحث الصفات السادية •

المتمكن عند الحكماء و المتكاملين ما عرفت قبيل هذا وعند الخجاة هو اسم المعرب سواء كان منصرفا و يسمى بالامكن أو غير منصرف كذا في اللباب وفي بعض حواشي الإرشاد إن المنصرف يسمى متمكنا و امكن انتهى فعلى هذا غير المنصرف لا يسمى متمكنا وقد سبق في لفظ المعرب •

التمكين معناه هو عند الصوفية سبق في لفظ السكر في فصل الرأ من باب الصين المهملتين در كشف اللفات گوید که مراد از تمكين زوال بشریت است که انرا مرتبه فنا و فقر گویند و عند اهل البلاغة هو أن يهبط النائر للقرينة أو الشاعر للغافية تمهيدا يأتي به القرينة أو الغافية متمكنة في مكانها مستقرة في قرارها

مطمئنة في موضعها غير نائرة ولا قلقة متعلقا بمعناها بمعنى الكلام كله تعلقا تاما بحيث لو طرحت
 لاختل المعنى واضطرب الفهم وبحيث لو سكنت عنها كلمة السامع بظنهم ومن امثلة ذلك يا شعيب
 اصلوتك تارك الآية فانه لما تقدم في الآية ذكر العبادة وتلاه ذكر التصرف في الاموال انضى ذلك
 ذكر الحلم والرشد على الترتيب لان الحلم يناسب العبادات والرشد يناسب الاموال وقوله
 لا تدركه الابصار وهو يدرك البصر وهو اللطيف الخبير فان اللطف يناسب ما لا يدرك بالبصر
 والخبر يناسب ما يدرك وموله ولقد خلقنا الانسان من سلاله من طين الى قوله فتبارك الله
 احسن الخالقين فان في هذه الفاصلة التمكن التام المناسب لما قبلها وقد بادر بعض الصحابة حين
 نزل اول الآية الى ختمها بها قبل ان يسمع اخرها ومن بديع هذا الفرع اختلاف الفاصلتين في موضعين
 والمحدث عنه واحد للكنة لطيفة كقوله تعالى في سورة ابراهيم وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ان الانسان
 لظلم كفار ثم قال في سورة النحل وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ان الله لغفور رحيم قال ابن المنير كانه يقول اذا
 حصلت النعم الكثيرة فانت اخذها وانا معطيها فحصل لك عند اخذها وصفان كونك ظلوما وكونك كفارا
 يعني اعدم وفائك شكرها ولي عند اعطائها وصفان وهما اني غفور رحيم اقابل ظلمك بغفراني وكفر
 برحمتي فلا اقابل تقصيرك الا بالتوفير ولا اجازي جفاك الا بالوفاء كذا في الاتقان في نوع الفواصل •

الامكان عند المنطقيين والحكماء يطلق بالاشتراك على معنيين الاول سلب الضرورة وهو قد يكون
 بحسب نفس الامر ويسمى امكانا ذاتيا وامكانا خارجيا وقبولا وهو المستعمل في الموجبات وقد يكون بحسب
 الدهن ويسمى امكانا ذهنيا وهو ما لا يكون تصور طرفيه كاميا بل يتروك ذهن بالنسبة بينهما وقد سبق في
 لفظ الضرورة في فصل הראء المهمة من باب الضاد المعجمة الثاني القوة القسيمة المفعول ويسمى بامكان الاستعداد
 وبامكان الاستعدادي والاستعداد وبالقبول ايضا وهي كون الشيء من شانه ان يكون وليس بكائن كما ان
 الفعل كون الشيء من شانه ان يكون وهو كائن والفرق بين المعنيين بوجود الاول ان ما بالقوة لا يكون
 بالفعل لكونها قسيمة له بخلاف الممكن بالمعنى الاول فانه كثيرا ما يكون بالفعل والثاني ان القوة لا تنعكس
 الى الطرف الآخر فلا يكون الشيء بالقوة في طرف وجوده و عدمه بخلاف الممكن بالمعنى الاول فانه
 ممكن ان يكون وممكن ان لا يكون والثالث ان ما بالقوة اذا حصل بالفعل فقد يكون بتغير الذات كما في قولنا
 الماء هواء بالقوة وقد يكون بتغير الصفات كما في قولنا الاممي بالقوة كاتب بخلاف الممكن بالمعنى الاول
 فبين المعنيين عموم من وجه لتصادمهما في الصورة الثانية وصدق الاول فقط في الصورة الاولى لصدق
 لشيء من الماء بهواء بالضرورة ولصدق الماء هواء بالامكان وصدق الثاني فقط حيث يكون النسبة فعلية
 هكذا في شرح المطالع قال السيد السند في شرح المواقف ومولانا عبد الحكيم في حاشيته في اجابات
 لحدوث الامكان الاستعدادي مغاير لامكان الذات لان الامكان الذاتي اعتباري بعقل الشيء عند انتخاب

مباهيته الى الوجود وهو لازم لهادئة الممكن قائم بها يستحيل انفاكه منها ولا يتصور فيه تفاوت بالقوة والضعف والقرب والبعد اصلا بخلاف الامكان الاستعدادي فانه امر موجود من مقولة كيف كما ذهب اليه المتأخرون من الحكماء حيث جعلوا الاستعداد قصما رابعا من الكيفيات وهو قائم بمحل الشيء الذي ينسب اليه لا به وغير لازم له وتحقيقه ان الممكن ان كفى في صدره عن الواجب تعالى لمكانه الذاتي دام بداره اذ الواجب تام لاشترط للتأثير وفاعليته وان لم يكف امكانه الذاتي في صدره عنه تعالى احتاج الى شرط به يفيض الوجود من الواجب عليه فان كان ذلك الشرط قديما دام ايضا بدارم الواجب وشرطه القديم وان كان حادثا كان الممكن المتوقف عليه حادثا ضرورة لكن ذلك الشرط يحتاج الى شرط حادث اخر وهلم جرا فيتوقف كل حادث على حادث الى غير النهاية فكل الحوادث اما موجودة معا وهو باطل لاستحالة التسلسل في الامور المترتبة طبعا او وضعيا كونها موجودة معا واما متعاقبة في الوجود يوجد بعضها عقيب بعض والبدل له اى لذلك اممجموع من محل يختص به اى بالحوادث المفروض اولا والاكان اختصاص بمجموع الحوادث بحدوث دون اخر ترجيحا بلا مرجح فاذن لذلك المحل استعدادات متعاقبة كل واحد منها مسبوق بالآخر لا الى نهاية فكل سابق من الاستعدادات شرط لاحق وان كانا بحيث لا يجتمعان معا في الوجود ومقرب للعللة الموجدة القديمة الى المعلول المعين بعد بعدها عنه ومقرب لذلك المعلول الى الوجود ومبعدة عن العدم فان المعلول الحوادث اذا توقف على ما لا يتناهى من الحوادث المتعاقبة فيخرج كل منها الى الوجود يقرب الماعل الى التأثير في ذلك تقريبا متجددا حتى تصل النوبة اليه فيوجد بهذا الاستعداد الحاصل بمحل ذلك الحوادث هو المسمى بالامكان الاستعدادي لذلك الحوادث وانه امر موجود لتفاوته بالقرب والبعد والقوة والضعف اذ استعداد الدفعة لاسان اقرب واقرى من استعداد العناصر له ولا يتصور التفاوت بالقرب والبعد والقوة والضعف في العدم فاذن هو امر موجود في محله الموجود وهو المادة وفيه نظر لان قبوله لهما ليس الا وهما منتزعا من قرب فيضانه من العلة وبعده عنها بحسب تحقق الشروط كيف ولا دليل على ان النطفة كيفية مغايرة للكيفية المزاجية التى هى من جملة الملموسات المقربة الى قبول الصور المتواردة عليها بل التحقيق ان الامكان الاستعدادي هو الامكان الذاتي مقيسا الى قرب احد طرفيه بحسب تحقق الشروط مالمغايرة بين الامكانين بالاعتبار وحينئذ يجوز قيام استعداد كل حادث به ولا حاجة الى المحل هذا مال شارح المطالع ثم الامكان الذاتي يطلق على معان الاول الامكان العامي وهو سلب الضرورة المطلقة اى الذاتية عن احد طرفي الوجود والعدم وهو الطرف المخالف للحكم وربما يفهم ربما يلزم هذا المعنى وهو سلب الامتناع عن الطرف الموافق فان كان الحكم بالاجاب فهو سلب ضرورة السلب او سلب امتناع الاجاب فمعنى قولنا كل نار حارة بالامكان ان سلب الحرارة عن النار ليس بضروري او نبوت الحرارة للنار ليس بضروري ومعنى قولنا لشيء من الحار ببارد بالامكان ان الاجاب الممردة

للمعنى ليس بضروري او سلبها عنه ليس بمتنفع و ما ليس بممكن متنفع و لما قبول سلب ضرورة احد الطرفين بضرورة ذلك الطرف انحصرت المادة في الضرورة و الا ضرورة بحسب هذا الامكان فان قلت الامكان بهذا المعنى شامل لجميع الموجهات فلو كانت الضرورة مقابلة له كان قسم الشيء قصبا له قلت له اعتباران من حيث المفهوم و بهذا الاعتبار يعم الموجهات و من حيث نسبتته الى اليجاب و السلب متقابله الضرورة لانه اذا كان امكان اليجاب تقابله ضرورة السلب وان كان امكان السلب تقابله ضرورة اليجاب الذاتي الامكان الخاصي و هو سلب الضرورة الذاتية عن الطرفين اي الطرف الموافق للحكم و المخالف جميعا كقولنا بالامكان الخاص كل كاتب انسان و لا شيء من الانسان بكانب و معناهما ان سلب الكتابة عن الانسان و ايجابها له ليسا بضروريين فهما متجهدان معنى لتتركب كل منهما من امكائين عامين موجب و سالب و الفرق ليس الا في اللفظ و انما ممي خاصا لانه المستعمل عند الخاصة من الحكماء و هو المعدود في الامور العامة كما يجيء في لفظ الوجوب مع بيان فرائد اخرى ثم انهم لما تأملوا المعنى الاول كان الممكن ان يكون و هو ما ليس بمتنفع ان يكون واقعا على الواجب و على ما ليس بواجب و لا متنفع بل ممكن خاص : الممكن ان لا يكون و هو ما ليس بمتنفع ان لا يكون واقعا على الممتنع و على ما ليس بواجب و لا متنفع فكان وقوعه على ما ليس بواجب و لا متنفع في حاله ازماء فاطلقوا اسم الامكان عليه بالطريق الذي فحصل له قرب الى الوسط بين طرفي اليجاب و السلب و صارت الاموان بحسبه ثلثة ان في مقابلة سلب ضرورة الطرفين سلب ضرورة احد الطرفين و هي اما ضرورة الوجود اي الوجوب او ضرورة العدم اي الامتناع و لا يمتنع تسمية الاول عاما و الثاني خاصا اما بينهما من العموم و الخصوص المطلق فانه متى سلبت الضرورة عن الطرفين كانت مساوية عن احدهما من غير عكس كلي الثالث الامكان الاخص و هو سلب الضرورة المطابقة الى الذاتية و الوصفية و الرقعية عن الطرفين و هو ايضا اعتبار الخواص و انما اعتبره لان الامكان لما كان موضوعا بازاد سلب الضرورة فكلما كان اخلي عن الضرورة كان اقل باحمه فهو اقرب الى الوسط بين الطرفين فانهما اذا كانا خاليين عن الضرورات كانا متساويين النسبة و الاعتبارات بحسبه مدة ان في مقابلة سلب هذه الضرورات عن الطرفين ثدوت احدهما في احد الطرفين و هي ضرورة الوجود بحسب الذات او بحسب الوصف او بحسب الوقت او ضرورة العدم بحسب الذات او بحسب الوصف او بحسب الوقت الرابع الامكان الاستقبالي و هو امكان يعتبر بالقياس الى الزمان المستقبل فيمكن اعتبار كل من المفهرمات الثلثة بحسبه لان الظاهر من كلام الكشف و المصنف اعتبار الامكان الاخص فالاول اي الامكان العام اعم من الجواني ثم الامكان الخاص اعم من البافيين و الامكان الاخص اعم من الامكان الاستقبالي لانه متى تحقق سلب الضرورة بحسب جميع الاوقات تحقق سلبها بحسب المستقبل من غير عكس لجواز تحققها في الماضي و الحال قال الشيخ الامكان الاستقبالي هو الغاية في الصرامة فان الممكن مالا ضرورة فيه اصلا لا في وجوده و لا في عدمه

فهو مباین للمطلق لان المطلق ما يكون الثبوت اوالسلب فيه بالفعل فيكون مشتملا على ضرورة ما لان كلشيء يوجد فهو محفوف بضرورة سابقة وضرورة لاحقة بشرط المحمول والبعض شرط في امكان الوجود في الاستقبال
العدم في الحال و بالعكس اى شرط في امكان العدم في الاستقبال الوجود في الحال و الحق عدم الالتفات الى الوجود و العدم في الحال و الانتصار على اعتبار الاستقبال •

الممكنة العامة هي عند المنطقيين قضية موجبة حكم فيها بسلب الضرورة المطلقة عن الجانب المخالف للحكم كقولنا كل نار حارة بالامكان •

الممكنة الخاصة هي عند المنطقيين قضية موجبة حكم فيها بسلب الضرورة المطلقة عن طرفي اليجاب والسلب كقولنا كل انسان كاتب يالا • كل الخاص و هي مركبة من ممكنتين عامتين كذا في شرح المطالع وغيره •

المن بالفتح و تشديد الذون شرعا و عرفا بهرة اربعون احتارا كل استار شرعا اربعة مثاقيل و نصف مثقال و عرفا سبعة مثاقيل فالمن شرعا مائة و ثمانون مثقالا و عرفا مائتان و ثمانون مثقالا كذا في جامع الرموز و حواشيه في ذكر صدقة الفطر •

فصل الواو • المحو بالفتح وسكون الحاء في اللغة پاک کردن نوشتن ازلوج و عند الصوفية هو محو اوصاف العادة كما ان الاثبات اقامة احكام العباداة و ينبغي ان يكون على ثلث طرق محو الزلة عن الظواهر و محو الغفلة عن الضمائر و محو العلة عن السور كذا في شرح عبد اللطيف للمثنوي و در مجمع السلوك ميفر مايد محو عبارتست از دور کردن اوصاف نفوس و اثبات عبارتست از ثابت کردن اوصاف قلوب پس کسی که درر کرده شد از و صفات ذميمة و بدل کرده شد صفات حميدة فهو صاحب محو و اثبات و بعضی گویند محو دور کردن رسم اعمال بنظر کردن نظر فنا سوى نفس خویش و آنچه صادر شود از نفس و اثبات ثابت کردن رسم باثبات الله فهو قائم بالحق لا بنفسه • و قيل محو دور کردن اوصاف است و اثبات ثابت کردن اسرار فال الله تعالى يحو الله ما يشاء و يثبت قيل يحو عن قلوب العارفين الغفلة عن الله و ذكر غير الله عن ذكر الله و يثبت على السادة المريدين ذكر الله فالمحو لكل احد و الاثبات لكل احد على ما يليق به و المحق فوق المحو لان المحو يبقي اثره و المحق لا يبقي اثره انتهى كلامه • و ارشيد عبد الرزاق كاشي مذقوبست که محق فناء وجود عبد است در ذات حق چنانکه محو فناء افعال عبد است در فعل حق و طمس فناء صفات در صفات حق • شعر • اول محو است طمس ثاني • اخر محق است اگر بدانی • و در لطائف اللغات ميگويد که محو حقيقي که انرا محو الجمع گويند در اصطلاح صوفيه عبارتست از فناء کثرت خاقيه در وحدت الهي •

فصل الهاء • الماء بالفتح بمعنى اب و همزة مبدلة من الهاء و امله موه بفتح حين و يجمع على

اموله في القلة ومياه في الكثرة كما في الصراح وهو عند الفقهاء على نوعين ماء مطلق غير محتاج الى قيد كماء البحار وهو يزيل النجاسة الحقيقية والحكمية وماء مقيد محتاج الى قيد كماء الثمار وهو يزول النجاسة الحقيقية فقط واما ان اختلط مائع به فان غلب مطلق والا فمقيد كذا في جامع الرموز وفي شرح المنهاج فتاوى الشافعية الماء المطلق ما لا يحتاج الى قيد اى يمكن اطلاق اسم الماء عليه بلا قيد ولا يحتاج الى زيادة قيد بان يقال الماء المطابق ما لا يحتاج الى قيد لازم كما ظن ليخرج المضاف الى مقرة ومرة كماء الببر والذهر وميد الماء المطلق هو الباقي على اوصاف خالصة انتهى • ويطابق الماء في عرف الاطباء ايضا على رطوبة غريبة تحبس في الغيب العيني بين الصفاق والرطوبة الببضية وقيل الماء علط الرطوبة الببضية • المموة مشتق امت از تمويه بمعنى زراندوده كردن و در فن بدیع انست كه در نظم العاظ وصيغ

تركيب ارد چنانچه در خواندن شعر غرا نمابد اما بى معنى و نامفيد برد كدا في جامع الصنائع •

فصل الياء التختانية • المذي بالفتح وسكون الذال المعجمة وفيل بكسرها وتشديد الياء وهو

ما يخرج عند الملاعبة او التقبيل او النظر كما في البرجندي • ومى الهداية المذي ماء رقيق يضرب الى البياض يخرج عند ملاعبة الرجل اهله •

الماضي بالضاد المعجمة عند النحاة فعل دل على زمان قبل زمانك فخرج امس لكونه اسما

و المراد بالدلالة ما يكون بحسب الوضع فانه المتبادر فان المطلق يذصرف الى الكامل فلا يد على منع الحد لم يضرب و على جمعه ان ضربت و القبل بمعنى المتقدم كما في قوله تعالى لله الامر من قبل ومن بعد ان معناه منقذ ما متاخرا و المراد القبلية الذاتية وهى ما لا يكون بداسطة الزمان على ما هو مصطلح المتكلمين من ان تعدد بعض اجزاء الزمان على بعض بالذات وهو المتبادر من الذاتية لاعلى ما هو مصطلح الحكماء وهو ان يكون المتأخر محتاجا الى المتقدم ولا يكون علة تامة او فاعلة اه فلا يرد ما قيل انه يلزم على هذا ان يكون للزمان زمان هكذا ذكر مولانا عبد الحكيم في حاشية العوائد الضيائية •

المني بالنون في الاصل معيل بمعنى المفعول من منى الذطفة في الرحم فذهب فيه وفسره الفقهاء

دانه الماء الابيض الغليظ الدامق الذي يتكون منه الولد و يذهب منه الشهوة و ينكسر بخروجه الذكر وهذا لا يتناول منى المرأة ان ليس مديها ابيض بل اصغرو لا ينكسر منه الذكر فالاولى ان يقال هو الماء الغليظ الدامق الذي يتكون منه الولد و يذهب منه الشهوة و المراد بتكون الولد ما هو بالقوة و الدامق صب دمه شدة و قيل الصواب في تفسير المني ترك التقيد بالدمق لانه يختص بالرجال و يحدشه فوله تعالى خلق من ماء دامق يخرج من بين الصلب والترائب فان المراد صلب الرجل و ترائب المرأة الا ان يقال ان اطلاق الدامق في الآية بالنسبة الى ماء المرأة انما هو على سبيل التغليب كذا في البرجندي في بيان الغسل • التمني هو عند اهل العربية يطلق على طلب حصول الشيء على سبيل المحبة وعلى الكلام الدال

على هذا الطلب وهو بهذا المعنى من اقسام الانشاء قيل ينبني ان يقيد المحبة بالمجردة عن الطمع و التوقع عن الاوامر و الذواهي و الذدات التي قد وجدت المحبة فيها و قيل قيد المحبة المرادة بكفي في اندفاع النقض بها قبل لا يشترط امكان المطلوب في شيء من اقسام الطلب سوى التمني بل يكفي زعم امكانه و اما في التمني فلا يشترط زعم الامكان ايضا بل يصح مع العلم بامتناعه واستحالته فان قيل كما لا يشترط امكان المتمنى كذلك لا يشترط امتناعه ايضا فلم خص الامكان بالنفي قيل لانه يتبادر الوهم الى اشتراط امكانه لما تقرر انه لا يصح طاب المحال و عدم تمييز الوهم بين طلب على وجه التمني و طلب لا على وجه التمني و لذا قيل نوزع في تسمية تمنى المحال طلبا بان ما لا يتوقع كيف يطلب قال السكاكي اذا كان المتمنى ممكنا يجب ان لا يكون لك طمع وتوقع في وقوعه والا لصار ترجيا وفيه بحث لانه لا طلب في الترجي و انما هو طمع و ترقب فاذا كان طلب المرجو على سبيل المحبة كان هناك تمن و ترج فاذا اتى بليت فقد انيد التمني دون الترجي و اذا اتى بلعل فقد اميد الترجي هكذا يستفاد من المطول و حواشيه و الاطول و في الاتقان قال في عروس الافراح و الاحسن ما ذكره الامام و اتبعه من ان التمني و الترجي و الذاء و القسم ليس فيها طلب بل هو تنبيه و لانزاع في تسميته انشاء و قد بالغ قوم فجعلوا التمني من قسم الخبر و ان معناه النفي و الرخصي ممن جزم بخلافه ثم استشكل دخول التكذيب في جوابه في قوله ياليتنا نرد و لا نكذب الى قوله و انهم الكاذبون و اجاب بتضمنه معنى العدة و تتعلق به التكذيب و قال غيره التمني لا يصح فيه الكذب و انما الكذب في المتمنى الذي يترجح عند صاحبه وقوعه فهو اذن و ارد على ذلك الاعتقاد الذي هو ظن و هو خبر صحيح فال و ليس المعنى في قوله و انهم الكاذبون ان ما تمنوا ليس بواقع لانه ورد في معرض الذم لهم و ليس في ذلك التمني ذم بل التكذيب ورد على اخبارهم عن انفسهم انهم لا يكذبون و انهم يؤمنون و الفرق بينه و بين الترجي و الرجاء سبق في فصل الاول من باب הראء المهمة *

باب النون فصل الهمزة * الانباء بـسر الهمزة و بالياء الموحدة لغة و كذا عند المتقدمين

من اهل الحديث بمعنى الاخبار الا في عرف المتأخرين منه فهو للاجازة كذا في شرح النخبة *

النبئي هو اللفظ منقول في عرف الشرع عن معناه المنوي فقل هو في اللغة المنبئ من النبأ سمي به لانبائه عن الله تعالى فهو حينئذ فعيل بمعنى فاعل مهموز اللام قال سيدي به ليس احد من العرب الا ويقول تدبا مسليمة بالهمزة الا انهم تركوا الهمزة في النبئي كما تركوه في الذرية الا اهل مكة فانهم يميزون هذه الاحرف و لا يميزون في غير هذه الاحرف و يحالفون العرب في ذلك في انهم لا يميزون في غير هذه الاحرف و جمع النبي نباء * وقيل من الذبوة و هو الارتفاع يقال تنبى فلان اذا ارتفع و علا سمي به لعلو شانه فهو فعيل بمعنى مفعول بغير مهموز و الجمع الانبياء * و قيل من النبئي وهو الطريق سمي به لانه طريق الى الله و انما في الشرع يقال اهل الحق من الاشاعة هو من قال الله تعالى له ممن اصطفاه من

عبادة او ارسالك الى قوم كذا او الى الناس جميعا او بلغهم عني ونحوه من الالفاظ الدالة على هذا المعنى كبعثتك ونبئهم قيل الذبوة عبارة عن هذا القول مع كونه متعلقا بالمخاطب لا عن مجرد هذا القول ولما كان المتعلق به والتعلق غير قديم لا يلزم قدم الذبوة وان كان قول الله تعالى قديما ولا يشترط في الاحمال شرط ولا استعداد ذاتي بل الله سبحانه يختص برحمته من يشاء من عباده وقال الفلاسفة اى فلاسفة السريعة هو من اجتمع فيه خواص ثلث الاول ان يكون له اطلاع على المغيبات الكائنة والماضية والآتية وليس المراد الاطلاع على الجميع بل على البعض وليس المراد اتي بعض كان بل البعض الذي ام يجز العادة به من غير سابقة تعلم وتعليم والثاني ظهور الاعمال الحارقة للعادة لكون هيدولي عالم العناصر مطبوعة له وهذا بناء على تاثير النفوس في الاجسام واحوالها وقد ثبت عند اهل الحق ان لامؤثر في الوجود سوى الله تعالى مع ان ظهور الخوارق لا يختص بالنبى عندهم والثالث ان يرى الملائكة مصورة بصور محسوسة ويسمع كلامهم وحيا من الله اليه ورد بابهم لا يقولون بذلك لانهم لا يقولون بملائكة يرون بل الملائكة عندهم اما نفوس مجردة في ذاتها متعلقة باجرام الاملاك وتسمى ملائكة سماوية او نقول مجردة ذاتا وفعلا وتسمى بالملائكة الاعلى ولا كلام لهم يسمع لانه من خواص الاجسام اذ الحرف والصوت عندهم من عوارض الهواء المتموج فلا يتصور كلام حقيقي للمجردات وان شئت الزيادة فارجع الى شرح المواقف وشرح الطوابع في مبحث السمعيات والفرق بين النبي والرسول سبق في فصل اللام من باب الراء المهدلة وبذلك وبين الولي يجيء في فصل الياء التحذائية من باب الواو مع بيان ان الولاية افضل من الذبوة او بالعكس .

النسيء بالسين على وزن فعيل في اللغة بمعنى التاخير وقيل بمعنى الزيادة والعرب يطلقونه ايضا على شهر الكبيسة وتوفيحه ابهم لما ارادوا ان يفع حجتهم عاشرونى الحجة في زمان لا تأخير بحيث يكون وقت ادراك الفواكه واعتدال الهواء ليسهل المسامرة عليهم وذلك عند كون الشمس في حوالي الاعتدال التخريفي فام خطيب في المومع عند اقبال العرب الى مكة من ابي مكان فحمد الله تعالى والنبى عليه وقال بعد الخطبة انا انسى لكم شهرا في هذه السنة ابي ازبد فيها وكذلك اعمل في كل ثلث سنين حتى باتي حجكم وقت اعتدال الهواء وادراك الفواكه ففي كل ست وثلاثين سنة قمرية يكسسون انبي عشر شهرا قمريا ويسمون الشهر الزائد بالنسيء لانه اخر ومؤخر عن مكانه ولانه زائد على اثني عشر شهرا وقيل كانوا يكسسون اربعا وعشرين سنة باثني عشر شهرا وهذا هو دور النسيء المشهور عند العرب في الجاهلية وانه كان اقرب الى مرادهم اذ به توفف ذر الحجة بالفضل المطلوب لان التفاوت بين السنة الشمسية والقمرية عشرة ايام تقريبا والمجتمع منها في ثلث سنين شهر لا في سنتين . وقيل كانوا يكسسون تسع عشرة سنة قمرية بسبعة اشهر قمرية حتى تصير تسع عشرة سنة شمسية فيزيدون في السنة الثانية شهرا ثم في الخامسة شهرا على ترتيب بهزجوج كما يفعله اليهود الا ان اليهود يكررون الشهر السادس فقط والعرب كانوا يديرون الشهر الزائد على جميع اشهر واول

من فعل ذلك رجل من بني كنانة يقال له نعيم بن ثعلبة وقيل عامر بن الطرب أحد اذكياه العرب وبالجمله اذا انقضى سنتان او ثلث كان يقوم الخطيب و يقول انا جعلنا اسم الشهر الفلاني من السنة الداخلة لما بعده هكذا يستفاد من شرح التذكرة و التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى انما النسيء زيادة في الكفر •

الإنشاء بكسر الهمزة و بالشين المعجمة عند اهل العربية يطلق على الكلام الذي ليس لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه و يقابله الخبر وقد سبق في فصل الرأء المهمة من باب الخاء المعجمة تحقيق التعريف و قد يقال على فعل المتكلم اعني القاء الكلام الانشائي و يقابله الاخبار و المراد بالانشاء في قولهم الانشاء اما طلب او غيره و الطلب اما تمن او استفهام او غيرهما هو المعنى الثاني المصدرى لا الكلام المشتمل عليها لظهور ان قولهم ليت موضوع للتمني معناه انها موضوعة لامادة معنى التمني لا للكلام الذي فيه التمني هكذا ذكر المحقق التفنازاني و قال صاحب الاطول المراد بالانشاء في قولهم هذا الكلام فان التمني و الاستفهام مثلا لم يات بمعنى القاء الكلام المفيد للتمني و الاستفهام حتى يجعل الانشاء بهذا المعنى منقسما اليهما و ما ادعى المحقق من تصحيح مثل قولهم ليت موضوع للتمني ليس بحق فان القاء كلام التمني ليس الموضوع له ليت كما ان نفس الكلام ليس كذلك بل معنى التمني في قولهم هذه الحالة التي تحدث بهذا الكلام و على هذا فقص الاستفهام و غيره و توضيحه ما ذكره السيد السند من انا اذا قلنا ليت زيدا قائم فقد دللنا على نسبة القيام الى زيد في النفس و على هيئة نفسانية متعلقة بتلك النسبة على وجه يخرجها عن احتمال الصدق و الكذب و المجموع المركب من هذه الالفاظ كلام لفظي انشائي و المجموع المركب من معانيها كلام نفسي انشائي و هو مدلول الكلام الانشائي اللفظي و الظاهر ان كلمة ليت ليست موضوعة لذلك الكلام اللفظي و لا مدلوله و لا لالقاء احدهما و لا لاحداث تلك الهيئة النفسانية بل هي موضوعة لتلك الهيئة النفسانية فالانشاء المنقسم الى التمني بهذا المعنى لا يصلح ان يفسر بالقاء الكلام الانشائي نعم اذا اردت بالتمني القاء كلام انشائي مخصوص كان قسيما للانشاء المفسر باللقاء و حينئذ لا يصح ان يقال ان اللفظ الموضوع له الى التمني ليت لانها لم توضع لالقاء كلام انشائي مخصوص الا ان يجعل الالام للغاية و التعليل اما اذا جعلت الالام صلة للوضع كما هو الظاهر فالضمير المجزور في له عائد الى التمني لا بمعنى القاء الكلام الخاص و لا بمعنى احداث الهيئة المختصة بل بمعنى الهيئة المترتبة على ذلك الاحداث العارضة مثلا لنسبة القيام الى زيد في النفس المانعة لتلك النسبة عن احتمال الصدق و الكذب كما مر اعلم ان الانشاء اما طلب او غيره و غير الطلب كصيغ العقود و افعال المدح و الذم و فعلي التعجب و عسى و القسم و اما جعل مطلقا افعال المقاربة للانشاء كما ذكر المحقق التفنازاني فلا يصح ان كاد زيد يخرج يحتمل الصدق و الكذب و كذا طفق زيد يخرج و كذا رب رجل اقيته و كم رجل ضربته و ان كان كم لانشاء التكثير في جزء الخبر و رب لانشاء التقليل فيه لكن لا يخرج به الكلام عن احتمال الصدق و الكذب و لا يتعدى الانشاء منه الى النسبة فقد المحقق التفنازاني اياهما من

الانشاء لبس على ما يلغى كذا في الاطول •

النوء بالفتح ومكون الواو جهيد سداة از منزلي بمنزلي ديگر وبعضى كويند بيدون امدن زهرة بعد از فروب سوي مغرب و منجمان عرب نوء بمعنى سقوط بغير اين محل نرائده اند و كويند بازيدن باران بطول سداة است و تقول مطرنا بنوء كذا و الجمع انواء قيل هو مصدر بمعنى السقوط و قال الاكثرون انه اسم غير مشتق كذا في بعض كتب اللغة وفي الصراح النوء سقوط نجم من المذازل في المغرب وقت الفجر و طلوع رتيبه من المشرق يقابله من ساعته في كل ليلة الى ثلاثة عشر يوما وهذا كل نجم الى انقضاء السنة ما خلا الجبهة فان لها اربعة عشر يوما و العرب تضيف الامطار و الرياح و الحرو الجرد الى الصانط منها انتهى • و في شرح بيست باب طلوع منزل كه در موسم مطر بود ان را نوء كويند و قد سبق في لفظ المطالع في فصل العين من باب الطاء المهملتين •

فصل الباء الموحدة • النجباء بالجمع جمع النجيب بمعنى بر كزیده و بزرگوار و عند الصوفية النجباء هم الرجال الاربعون الغائثون باصلاح احوال الناس و حمل اثقالم المتصرفين في حقوق الخلق لا غير كذا في مجمع السلوك و قد مر في لفظ الصوفي نافلا من مرة الاسرار •

الندب بالفتح و سكن الدال عند الاصوليين و الفقهاء خطاب بطلب فعل غير كف ينتهض فعله فقط سببا للثواب و ذلك الفعل يسمى مندوبا و مستحبا و تطوعا و نفلا فعلى هذا المددوب يعم السنة ايضا و قيل هو الزائد على الفرائض و الواجبات و الحسن و يجيى في لفظ النفل في فصل الام و قال المعتزلة المددوب في الافعال التي تدرك جهة حسنها و قبحها بالعقل هو ما اشدمل فعله على مصلحة و قد سبق في لفظ الحسن في فصل الذون من باب الحاء المهملة •

المددوب عند الاصوليين و الفقهاء و المعتزلة ما عرفت و عند النحاة هو الاسم الذي يتفجع عليه اي يتحزن لاجله بلفظ يا اودا و ذلك التفجع يسمى ندبة الا ان لفظ را مختص بالندبة دون يا فادها مشدوكة بينها و بين النداء ثم المتفجع عليه يشتمل ما يتفجع على عدمه كالميت الذي يبكي عليه الغادب و ما يتفجع على وجوده عند فقد المتفجع عليه عدما كالمصيبة و الويل اللاحقة للذاد لعقد الميت فالحمد شامل لقسمي المددوب مثل يا زيدا و يا عمروا و مثل يا حسرتاه و يا مصيبتاه و رايله و حكم المددوب في الاعراب و البناء حكم المنادى و قيل المددوب هو المنادى هكذا في الفوائد الضيائية و الارشاد •

النسبة بالكسر و سكن العين هي تطلق على معان منها قياس شيى الى شيى و بهذا المعنى يقال النسب بين القضايا و المفردات منحصرة في اربع المباني الكلية و المساواة و العموم مطلقا و من وجه على ما سبق في لفظ الكلي في فصل الام من باب الكاف • و في شرح النخبة في بيان المعروف و الشان اعلم ان النسبة تعتبر تارة بحسب الصدق و تارة بحسب الوجود كما في القضايا و تارة بحسب

المفهوم كما يقال المفهوم ان لم يتشاركا في ذاتي فمتباينان و الا فان تشاركا في جميع اللذاتيات فمتساويان كالحد والمحدود وان تشارك احدهما الآخر في ذاتياته دون العكس فيبينهما عموم مطلق وان تشاركا في بعضها نعووم و خصوص من وجه انتهى * وقد سبق في لفظ الشاذ ما يوضحه وبهذا المعنى يقول المحاسبون النسب بين الاعداد منحصرة في اربع التماثل و التداخل و التوافق و التباين و منها قياس كمية احد العددين الى كمية الآخر والعدد الاول يسمى منسوباً ومقدماً والعدد الثاني يسمى منسوباً اليه وتالياً وعليه اصطلاح المهندسين والمحاسبين كما في شرح خلاصة الحساب واقول في توضيحه لا يخفى انه اذا قيل هذا العدد بالقياس الى ذلك العدد كم هو يجاب بانه نصفه او ثلثه او مثله او ثلثة امثاله ونحو ذلك لان كم بمعنى جذر والكمية بمعنى چندكي ولا يجاب بانه موافق له او مباين ونحو ذلك والنسبة في قولهم نسبة التباين ونسبة التوافق مثلا بالمعنى الاول اى بمعنى القياس والاضافة والتعلق كما مرو ان خفي عليك الامر بعد ما تعتبر ذلك بقولك اين عدد چند است ازان عدد فان معناه هو نصفه او ثلثه ونحو ذلك وليس معناه هو موافق له او مباين له فالنسبة بهذا المعنى منحصرة في نسبة الجزء الى الاجزاء الى الكل وعكسه وبالجمله فالنسبة عندهم قياس احد العددين الى الآخر من حيث الكمية لا مطلقا مثلا ان قسما الخمسة الى العشرة باعتبار الكمية فالنسبة احصاءة من هذا القياس هي نسبة النصف والمراد بالقياس المعنى الحاصل بالمصدر اى ما حصل بالقياس و انما قلنا ذلك اذ الظاهر من اطلاقاتهم ان المنسوب والمنسوب اليه العدد لا الكمية فانهم يقولون نسبة هذا العدد الى ذلك العدد كذا وانسم هذا العدد على كذا او اسببه ائيه ونحو ذلك كقولهم الاربعة المتناسبة اربعة اعداد نسبة اولها الى ثانيها كنسبة ثالثها الى رابعها ثم اقول وهذا فى النسبة العددية و اما فى المقدار فيقال النسبة قياس كمية احد المقدارين الى كمية الآخر الى اخره لكن هذا ليس بجامع لجميع انواع النسب المقدارية كما سيتضح ذلك والحد الجامع حديثه المتقدمون على ما ذكر في حاشية تحرير انليدس بانها اية قدر احد المقدارين المتجانسين عند الآخر وبقيده اية خرجت الاضافة فى اللون ونحوه وتفسير هذا القول ان النسبة هي المعنى الذي في كمية المقادير الذي يسأل عنه باي شئ وقيل هي اضافة ما فى القدر بين مقدارين متجانسين والمقادير المتجانسة هي التي يمكن ان يفضل التضعيف على بعض كالخط مع الخط و السطح مع السطح والجسم مع الجسم لا كالخط مع السطح او مع الجسم ونحوه فانه لا يفضل بالتضعيف و مال القولين الى امر واحد * اعلم انه لما كانت الاعداد انما يتألف من الواحد فالنسب التي لبعضها الى بعض تكون لا محالة بحيث بعد كل اثنينين اما احدهما او ثالث اقل منهما حتى الواحد وهي النسب العددية والمقادير التي نوعها واحد كالخطوط مثلا او السطح فلها اما نسب عددية تفتضي تشارك تلك المقادير اربعة و خمسة و جذور اثنين و جذور ثمانية فان نسبة الاول الى الثاني كنسبة اثنين

الى الاربعة او نسب تختص بها وهى التى تكون بحيث لا يعد المتصدين احدهما ولا شيعى غيرهما وهو يقتضى الكباين بين تلك المقادير كجذر عشرة وجذر عشرون والنسب المقدارية اعم من النسب العددية فاحفظ ذلك فانه عظيم النفع وبالأجملة فالنسبة العددية منهصرة في نسبة الجزء او الاجزاء الى الكل وعكسه كما سلف بخلاف نسب المقادير مانها اعم فتأمل هكذا يستفاد من حواشي تحرير اقليدس * التقسيم * اعلم ان النسبة قد تكون بسيطة وقد تكون مؤلفة وقد تكون مساواة منتظمة ومضطربة قال في تحرير اقليدس وحاشيته ما حاصله ان المقادير اذا توالى سواء كانت على نسبة واحدة او لم تكن فان نسبة الطرفين متساوية للمؤلفة من النسب التى بين المتواليات كمقادير $\bar{a} \bar{b} \bar{c}$ فان النسبة المؤلفة من النسب الثلاث التى بين $\bar{a} \bar{b}$ و $\bar{b} \bar{c}$ وهى متساوية للنسبة $\bar{a} \bar{c}$ ونسبة الطرفين $\bar{a} \bar{c}$ اذا اعتبرت من غير اعتبار الاوساط وهى النسبة البسيطة واذا اعتبرت مع الاوساط فان اعتبرت من حيث تألفت منها وهى المؤلفة وان اعتبرت من حيث تألفت منها لكن رفع اعتبار الاوساط من البين فهى نسبة المساواة ولا فرق بين النسبة البسيطة والمساواة الا بعدم اعتبار الاوساط فى البسيطة مطلقا وعدم الاعتبار بعد وجوده فى المساواة وبالأجملة فنسبة السدس مثلا اذا اعتبرت كونها حاصلية من ضرب الثلث فى النصف ومؤلفة منهما كانت نسبة مؤلفة وبعد اعتبار كونها مؤلفة منهما اذا رفع اعتبار الاوساط من البين فهى نسبة المساواة واذا لم تعتبر كونها حاصلية من ضرب الثلث فى النصف فهى نسبة بسيطة والنسبة المنداة هى الحاصلة بضربها فى نفسها كنصف النصف الحاصل من ضرب النصف فى نفسه والنسبة المثلثة هى الحاصلة من ضرب مربع تلك النسبة فى تلك النسبة وعلى هذا القياس النسبة المربعة والخمسة والمسدسة ونحوها والمثناة والمثلثة وغيرهما اخص من المؤلفة مطلقا لانه كلما كانت الاجزاء المعتبرة اى النسب التى هى بين المقادير المتواليه كلها متساوية كانت المؤلفة منداة او مثلثة او غيرهما والنسبة المؤلفة والنسبة المنقسمة قد ذكرنا فى لفظ التاليف فى فصل الغاء من باب الالف و لفظ التجزئة فى فصل الالف من باب الجيم ثم نسبة المساواة قد تكون منتظمة وقد تكون مضطربة فالمساواة المنتظمة هى ان تكون مؤلفة من اجزاء متساوية على الولاء اى الترتيب والنظر كالمؤلفة فى صدف من مقدار من نصف و ثلث وخمس وفى صنف اخر من مقدار اخر كذلك على الترتيب والمساواة المضطربة هى ان تكون مؤلفة من اجزاء متساوية على النظر لاعلى الولاء كالمؤلفة فى صدف من نصف و ثلث وخمس وفى صنف اخر من ثلث و نصف وخمس او من خمس و نصف و ثلث ونحو ذلك فالمنتظمة والمضطربة لا توجد الا عند كون الصنفين من المقادير بخلاف مطلق المساواة فان المعتبر فى مطلق المساواة نسبة الاطراف بين الاوساط والنسب المتواليه ان يكون كل واحد من الحدود المتوسطة بين الطرفين مشتركا بين نسبتيه من تلك النسب نأذا كانت المقادير ثلثة كانت النسب نسبتيه واذا كانت اربعة كانت النسب ثلثا وعلى هذا المثال يكون عدد النسب ابداء اقل من عدد المقادير بواحد مثلا فى المثال المذكور

اربعة مقادير والنسب ثلثة متوالية فان نسبة الطرفين كنسبة \bar{A} الى \bar{B} و نسبة \bar{B} الى \bar{C} و نسبة \bar{C} الى \bar{D} فحدودها المتوسطة هي \bar{B} و \bar{C} وكل منهما مشتركة بين نسبتين منها فان \bar{B} ماخوذ في النسبة الاولى والثانية و \bar{C} ماخوذ بين الثانية والثالثة فاذا اخذ نسبة \bar{A} الى \bar{B} و نسبة \bar{C} الى \bar{D} كانت النسبتان غير متواليتين لعدم اشتراك الحدود وهذا وتسمى النسب المتوالية متصلة كما تسمى الغير المتوالية منفصلة ومن النسب المتصلة النسب التي بين الاجناس الجبرية و بين الاعداد الثلثة المتناسبة و من المنفصلة النسب التي بين الاعداد الاربعة المتناسبة ثم حدد الاعداد المتناسبة ان كان فردا كالثلثة المتناسبة و الخمسة المتناسبة تسمى تلك الاعداد متناسبة الفرد ونسبها لا تكون الا متصلة اى متوالية و ان كان زوجا كالاربعة المتناسبة و الستة المتناسبة تسمى متناسبة الزوج ونسبها قد تكون متصلة وقد تكون منفصلة و تناظر النسب و تناسبها و تشابهها هو الاتحاد فيها انتهى ما حاصلهما وهذا الذي ذكرنا هو في المقادير و عليه فقسر البساطة و التعاليف و المصاراة و غيرها في الاعداد واعلم ايضا ان ابدال النسبة و يسمى بتبديل النسبة ايضا عندهم عبارة عن اعتبار نسبة المقدم الى المقدم و التالي الى التالي مثلا قسنا الخمسة الى العشرة فالخمس هينئذ مقدم و العشرة تال ثم قسنا الاربعة الى الثمانية فالاربعة مقدم و الثمانية تال فاذا قسنا الخمسة المقدم الى الاربعة المقدم الآخرو قسنا العشرة التالي الى الثمانية التالي الآخر فهذا القياس يسمى بالابدال و التبديل و تفضيل النسبة عندهم اربعة اقسام الاول ان تعبر نسبة فضل المقدم على التالي الى التالي وهذا هو المتعارف المشهور في الكتب مثلا المقدم ثمانية و التالي ستة و فضل المقدم على التالي اثنان فاذا اعتبرنا نسبة الاثنين الى الستة كان ذلك تفضيل النسبة و الثاني ان تعبر فضل التالي على المقدم الى المقدم و الثالث ان تعبر نسبة فضل المقدم على التالي الى المقدم و الرابع ان تعبر نسبة فضل التالي على المقدم الى التالي و قلب النسبة عندهم هو ان تعبر نسبة المقدم الى فضله على التالي و امثلة لجميع ظاهرة هذا خلاصة ما ذكر عبد العلي البرجندي في شرح بيصم باب و حاشيته و غيره في حاشية تحرير اقليدس القلب عكس التفضيل و لانرق بين ان ينسب المقدم الى التفاضل او التالي اليه او يكون الفضل للمقدم او للتالي كما في التفضيل انتهى • فقد بان من هذا ان القلب ايضا اربعة اقسام و عكس النسبة و خلافها عندهم جعل المقدم تاليا في النسبة و التالي مقدما فيها مثلا اذا كان المقدم ثمانية و التالي ستة فاذا قسنا الستة الى الثمانية فقد صار الامر بالعكس اى صار الستة مقدما و الثمانية تاليا و تركيب النسبة عندهم هو اعتبار نسبة مجموع المقدم و التالي الى التالي قال في حاشية تحرير اقليدس لا فرق في التركيب بين ان ينسب المجموع الى المقدم و التالي انتهى وقدر النسبة قد مر ذكرها في فصل الراد المهمة من باب القاف • ومنها ما هو قسم من العرض وهو عرض يكون مفهومه معقولا بالقياس الى الغير اى لا يتقرر معناه في الذهن الا مع ملاحظة الغير اى امر

خارج عنه 'ومن حاصله لا انه يتوقف عليه تخرج الإضافات فلهذا سواء كان مفهومه المنسبة كالإضافة وتسمى بالنسبة المقررة أيضا او معروضا لها كالواقع والملك والابن والتمنى والفعل والانفعال فاقسام النسبة سبعة وانما سمي نسبة لشدة اقتضاء مفهومه اياها وان لم يكن بعض اقسامه نفس النسبة هكذا ذكر شارح المواقف والمولوي عبد الحكيم في حاشيته ومنها تعلق احدى الكلمتين بالآخرى وتسمى اسنادا ايضا فان كانت بحيث تفيد مخاطب فائدة تامة تسمى نسبة تامة واسنادا اصليا وهى اما نسبة 'اليجاب او سلب كما مر في التحرير القضية او غيرها كما في الانشاء فان النسبة في اضرب مثلا هى طاب الضرب وان كانت بحيث لا تفيد مخاطب فائدة تامة تسمى نسبة غير تامة واسنادا غير اصلي كالنسبة التقيدية في الصفة والموصوف والمضاف واليه هكذا يستفاد من المطول وحواشيه في بيان وجه احصاء علم المعاني في الابواب الثمانية عقيب ذكر تعريف علم المعاني وقد مر في لفظ الاسناد في فصل الدال من باب السين المهملتين وفي لفظ المركب في فصل الباء الموحدة من باب الراء المهملة ما يوضح هذا وهذا المعنى من مصطلحات اهل العربية كما ان المعنيين الآتين من مصطلحات اهل المعقول * ومنها الوقوع واللاوقوع اي ثبوت شئى لشئى وتسمى نسبة ثبوتية و انتفاء شئى عن شئى وتسمى نسبة سلبية وغير ثبوتية وبعارة اخرى هى الايجاب والسلب فانهما قد يستعملان بمعنى الوقوع واللاوقوع اي ثبوت شئى لشئى وانتفائه عنه كما وقع في حاشية العضد للتفتازاني والشئى الاول يسمى منسوبا ومحكوما به والشئى الثاني يسمى منسوبا اليه ومحكوما عليه وادراك تلك النسبة يسمى حكم ثم النسبة باعتبار كونها حالة بين الشئين و رابطة لاحدهما الى الآخر مع قطع النظر عن تعقل الشئين تسمى نسبة خارجية وهى جزء مدلول القضية الخارجية وباعتبار تعقلها بانها حالة بين الشئين تسمى نسبة ذهنية ومعقولة وهى جزء مدلول القضية المعقولة وكلاهما من الامور الاعتبارية كما مر في لفظ الصدق في فصل القاف من باب الصاد المهملة ومنها مورد الوقوع واللاوقوع ومورد الايجاب والسلب ويسمى نسبة حكمية ونسبة تقيدية والنسبة بين بين وهى رابطة بالعرض على ما قال المولوي عبد الحكيم في حاشية القطبي في روابط القضايا الرابط بالذات اي بلا واسطة هو الوقوع واللاوقوع واما النسبة الحكمية بمعنى مورد الوقوع واللاوقوع فانما هى رابطة بالعرض انتهى ثم النسبة بالمعنى الاول متفق عليها بين القدماء والمتأخرين وبالمعنى الثاني من تدقيقات متأخرى الفلاسفة قالوا اجزاء القضية اربعة المحكوم عليه وبه والنسبة الحكمية والوقوع واللاوقوع قال ابو الفتح في حاشية الجلالية في حاشية القضايا في بيان الروابط النزاع بين الفريقيين ليس في مجرد اثبات النسبة الحكمية وعدم اثباتها بل في امرا اخر ايضا هو معنى النسبة التي يتعلق بها الادراك الحكمي وهى الوقوع واللاوقوع فانها على روى القائلين صفتان للمجهول ومعناها اتحاد المجهول مع الموضوع وعدم اتحاده معه فيعنى

قولك زيد قائم ان مفهوم القائم متحد مع زيد ومعنى قولك زيد ليس بقائم انه ليس بمفهومه
 وعلى راي المتأخرين صفتان للنسبة الحكمية وهى عبارة عن اتحاد المحمول مع الموضوع ومعناهما
 المطابقة لما في نفس الامر وعدمها فمعنى المثال الاول ان اتحاد القائم مع زيد مطابق لما في نفس الامر
 ومعنى المثال الثانى انه ليس مطابقا له وانت اذا تأملت علمت انه ليس في القضية بعد تصور الطرفين
 الادراك نسبة واحدة هى نسبة المحمول الى الموضوع بمعنى اتحادة معه او عدم اتحادة معه على وجه
 الادعان وقد مر توضيح هذا في لفظ الحكم في فصل الميم من باب الحاء المهملة ثم المشهور في تفسير وقوع
 النسبة ولا توقعها على مذهب المتأخرين انها بمعنى مطابقتهما لما في نفس الامر وعدم مطابقتهما له
 كما مر ويؤيده كلام الشيخ في الشفاء حيث قال والتصديق هو ان يحصل في الذهن هذه الصورة
 مطابقة لما في نفس الامر والتكذيب يخالف ذلك ولا يخفى انه خلاف ما يتبادر من لفظ وقوع النسبة
 او لا توقعها ومن الفاظ القضايا والظهور ان يفسر ثبوتها في نفس الامر بمعنى صحة انتزاعها عن الموضوع
 او المحمول او كليهما وعدم ثبوتها في نفس الامر بهذا المعنى ايضا انتهى •

المنسوب هو يطلق على معان منها ما مر قبل هذا ومنها الاسم الذي الحق اخره ياء مشددة
 ليدل على نسبته الى المجرد عنها نحو بغدادى اي منسوب الى بغداد وبهذا المعنى يستعمله النحاة
 واهل العربية واما قيل ليدل الى اخره لمخرج نحو الكرمي وورد على التعريف انه يقتضي ان يكون
 المنسوب هو المنسوب اليه وايضا هو الذي الحق اخره ياء مشددة ليدل على نسبته الى المجرد عنها لانها
 واحدان وجواب الاول انه لا يصدق على المنسوب اليه انه يدل على نسبته الى المجرد من الياء فانه هو المجرد
 من الياء واذا لم يصدق ما ذكر في تعريف احدهما على الآخر فكيف احدهما هو الآخر وجواب الثاني
 انه من الظاهر البين ان المراد بالحق بأخره ياء مشددة هو المركب من المنسوب اليه والياء المشددة
 والمجرد عن الياء المشددة المنسوب كذا في الشافية وشروحه •

المناسبة هى عند المتكلمين والحكماء هى الاتحاد في النسبة وتسمى تناسباً ايضا كزيد وعمر اذا تشاركا
 في ذوة بكر كذا في شرح المواقف وشرح حكمة العبد في اقسام الوحدة وعند اهل البديع وتسمى ايضا بالناسب
 والتوفيق والائتلاف والتلفيق ومراعاة النظير جمع امور ما ينامية بالتضاد وبهذا القيد يخرج الطبقان لان
 فيه المناسبة بالتضاد وهى ان يكون كل واحد من الامرين مقابلة لاخره ذلك قد يكون بالجمع بين امرين
 نحو الشمس والقمر بحسبان وقد يكون بالجمع بين امور ثلثة كقول الجعفرى • هجر • كالقسي المعطافات بل الاسم
 مجرورة بل الزنار • جمع بين القوس والسهم والوتر وقد يكون بين أربعة كقول المصنف للمهدي الوزير
 اسمعيلي الوحد شميبي التوفيق يوسفى العفو محمدى الخلق وقد يكون بين اكثر منه ومنها اى هن الخرافة
 النظير ما يسميه بعضهم تشبيها لطراف وهو ان يهتم الكلام بما يناسب به اى المعنى والمناسبة قد يكون ظاهرا

مما جعلها تتكرر له الابصار وهو يدرك البصار وهو اللطيف الخبير فان اللطيف يناسب كونه غير مدرك بالابصار
والخبير يناسب كونه مدركا لـابصار ان المدرك للخبير يكون خبيرا به وقد يكون خفيا نحو ان تعذبهم فانهم عبادك
وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم فان قوله تعالى وان تغفر لهم يوم ان الفاصلة المغفور الرحيم لكن يعرف
بعد التأمل ان الواجب هو العزيز الحكيم لانه لا يغفر لمن يستحق العذاب الا من ليس نوقه احد يرد عليه
حكمه فهو العزيز اى الغالب ثم وجب ان يوصف بالحكيم على سبيل الاحتراس لتلايتهم انه خارج عن
الحكمة لان الحكيم من يضع الشيء في محله اى ان تغفر لهم مع استحقاقهم العذاب فلا اعتراض عليك
لاحد في ذلك والحكمة نيما فعلته و يلحق بالتناسب ان يجمع بين معنيين غير متساويين بالفظن يكون لهما
معنيان متضامبان وان لم يكونا مقصودين ههنا نحو الشمس والقمر بحمبان والنجم والشجر يسجدان اى
يتقذان لله تعالى فالمراد بالنجم النبات الذي ينجم اى يظهر من الارض مما لا مقام له كالبقول وهو
بهذا المعنى لا يناسب الشمس والقمر لكذ قد يكون بمعنى الكوكب وهو مناسب لهما ولهذا يسمى
مثل ذلك ايهام التناسب والنجم بالنسبة الى الشجر من التناسب حقيقة هكذا يستفاد من المطول
وحواشيه ودر جامع الصنائع گوید فرق در میان تناسب که مصمى است بمراعاة النظير و در میان
رعايت تناسب است که رعايت تناسب ان باشد که هرچه گوید بنسبت گوید که در اسمای ذات وصفات
و افعال و حروف بر مبیل عموم است مثاله شعر لب لعلت جهاني کشت و خونها کرد اين طرفه دمي
بر زلف بر بندي دمي بر چشم غلطني درين بيت بريختن بر زلف و غلطانیدن بر چشم رعايت
تناسب است و لازم است چه اگر گفتي بر زلف غلطني معني حاصل شدی لیکن ترکیب غير نسبت
بودي و در تناسب بیشتر اسمای ذات اورد نست چرا که عبارت از جمع کردن میان امری بامناسب نه
مضاد او مثاله شعر فرقدان گردست یابد سرنه در زیر پات این سخن داند کسی کش فرقدان آورده
است درین بیت لفظ سر و پای و فرق اسمای ذات اند انتهى و اما عند الامولیین نفي اصول الحنفية
ان المناسبة هی الملائمة و هی موافقة الوصف اى العاة للحکم بان یصح اضافة الحکم الیه و لا یكون نائباً
عنه کافادة ثبوت الفرقة فی اسلام احد الزوجین الى ابد الآخر لانه یناسبه لا الی وصف الاسلام لانه نائب
عنه لان الاسلام عرف عاماً للحقوق لا قاطعاً لها و کذا المحظور یصلح سبباً للعقوبة و المباح سبباً للمباداة
لا العکس لعدم الملائمة و هذا معنی قولهم الملائمة ان یكون الوصف علی وفق ما جاء من الرسول علی الله
علیه و سلم و معنی السلف فانهم كانوا یعلمون باوصاف مناسبة و ملائمة لاحکام غیر ثابتة عنها و یقابها
الطرد اعني وجود الحکم عند وجود الوصف من غیر اشتراط ملائمة و تاثیر او وجوده عند وجوده و عدمه عند
عدمه علی الخلفاء الراشدين و الشيعية یحییون المناسبة اعم من الملائمة و یقسمون المناسب الی ملائم
و غیر ملائم و فضوها القیدی بانها وصف ظاهر من مظهر يحصل عقلاً من لرتب الحکم علیه ما یصلح ان

يكون مقصودا للعقل من حصول مصلحة او دفع مضرة او مجتنبهما وذلك إما في الدنيا كالمعاملات او في الآخرة كاجاب الطاعات و تحريم المعاصي وفيه اخذ المناسبة بمعنى المناسبات تجوزا والتحقيق ان يقال ان المناسبة كون الوصف ظاهرا الى اخرة وأحترز بالظاهر عن الوصف الخفي وبالمنضبط عن غير المنضبط وهو المضطرب وبقوله عقلا عن الشبه وبقوله ما يصلح ان يكون مقصودا عن الوصف المستبقي في السدور عن الوصف المدار في الدوران وغيرهما من الاوصاف التي لا يكون اعتبارها لترتب ما يصلح كونه مقصودا عليه وفسر المقصود بما يكون مقصودا للعقل من حصول مصلحة واندفاع مفسدة لئلا يتوهم ان المراد ما يكون مقصودا من شرعية الحكم فيلزم الدور فحينئذ يفسر بما يكون مقصودا للشارع من شرع الحكم نفعيا كان او اثباتا سواء كان المقصود جانب منفعة للعبد او دفع مفسدة عنه فقد لزم الدور لان ذلك إما يعرف بكونه مناسبا فلوعرف كونه مناسبا بذلك كان دورا والمصلحة اللذة وطريقها والمفسدة الألم وطريقه مثاله القتل العمد العدوان فانه وصف مناصب لوجوب القصاص لانه يلزم من ترتب وجوب القصاص على القتل حصول ما هو مقصود من شرعية القصاص وهو بقاء النفوس على ما يشير اليه قوله تعالى واكم في القصاص حيوة ثم ان كان الوصف الذي يحصل من ترتب الحكم عليه المقصود خفيا او غير منضبط لم يعتبر لانه لم يعلم فكيف يعلم به الحكم فالطريق حينئذ ان يعتبر وصف ظاهر منضبط يلزم ذلك الوصف الحكم فيوجد بوجوده و بعدم بعده سواء كانت الملازمة عقلية او لا فيجعل ذلك الوصف الظاهر معروفا للحكم مثلا وصف العمدية في القتل العمد العدوان خفي لان القصد وعدمه امر نفسي لا يدرك شي من فيتعلق القصاص بما يلزم العمدية من افعال مخصوصة يقتضي في العرف عليها بكونها عمدا كاستعمال الجراح في القتل وقال القاضي الامام ابو زيد المناسبات ما لو عرض على العقل تلعه بالقبول اي اذا عرض على العقل ان هذا الحكم اما يشرع لاجل هذه المصلحة يكون ذلك الحكم موصلا الى تلك المصلحة عقلا او تكون تلك المصلحة امرا مقصودا عقلا وهذا قريب من تفسير الآمدي لان تلقى العقول بالقبول في قوة ما يصلح مقصودا للعقل من ترتب الحكم عليه الا انه لم يصرح بالظهور والاضباط ولعدم التصريح المذكور ولعدم كونه صالحا الا للمناظر دون المناظر ان ربما يقول الخصم هذا مما لا يتلقاه عقلي بالقبول فلا يكون مناسبا عندي عدل عنه الآمدي وبه يقول ابو زيد فانه قائل بامتناع التمسك بالمناسبة في مقام المناظرة وان لم يمتنع في مقام النظر لان العاقل لا يكابر نفسه فيما يقتضي به عقله قيل هذا يرد على الآمدي ايضا لانه ذكر فيد العقل للمناظر ان يمنع بانه لا يصلح في عقلي وقيل المناسب ما يجلب نفعا ويدفع ضررا وهو قريب مما ذكره الامام في المحصول انه الوصف الذي يقضي الى ما يجلب للاسنان نفعا او يدفع عنه ضررا والفرق بينهما ان المناسب على هذا القول نفس الجالب وعلى ما ذكره الامام المقتضي الى الجالب وقال الغزالي المراد بالمناسبات

ما هو على منهاج المصالح بحيث اذا اضيف اليه الحكم انتظم كالاسكار لحرمة الخمر فانه المناصب لانه يزول العقل هو ملك التكليف بخلاف كونها مائعا يقدف بالزبد ويحفظ في الدن فان ذلك لا يناسب واعلم ان هذه التعاريف انما هي على قول من يجعل الاحكام الثابتة بالنصوص متعلقة بالحكم والمصالح ومن يابى عنه يقول المناصب هو الملائم لانفعال العقلاء في العادات اعلم ان المنااسبة كما يطلق على ما مر من كون الوصف ظاهرا منضبطا الى اخره كذلك يطلق على معنى اخص من ذلك وهو تعيين العلة في الاصل بمجرد ابداء مناسبة بينها وبين الحكم من ذات الاصل لا بنص ولا غيره اي كون الوصف بحيث يتعين عليته الى اخره نص على ذلك المحقق التفتازاني في حاشية العضدي وقال في التلويح المذكور في اصول الشافعية ان المناصب هو المخيل ومعناه تعيين العلة في الاصل الى اخره وهذا على المسامحة حيث عرف المناصب بتعريف المنااسبة والا فالتحقيق ان المناصب هو الوصف الذي يتعين عليته الى اخره فقولنا بمجرد ابداء المنااسبة اي اظهار المنااسبة بينها وبين الحكم والمراد المنااسبة بالمعنى اللغوي لئلا يلزم الدور وبهذا خرج الطرد اذ ليس فيه مناسبة والميرور التقسيم اذ لا يعتبر فيه المنااسبة ايضا وقولنا من ذات الاصل خرج الشبهة لان مناسبته انما هي بالتبع وقولنا لا بنص ولا غيره يخرج اثبات العلة بهما فانه ليس بمنااسبة مثاله الاسكار لتحريم الخمر فان النظر في نفس المسكر وحكمه وصفه يعلم منه كون الاسكار مناسبا لشرع التحريم صيانة للعقل الشريف عن الزوال ويسمى بالاحالة ايضا لانه بالنظر اليه يحال اي يظن انه علة و يسمى تخريج المناط ايضا لانه ابداء مناط الحكم اي عليته وهو من احد مسالك اثبات العلة وانما كان هذا المعنى اخص لانه هو معنى المناصب المرسل ولذا قال في التلويح قال الامام الغزالي من المصالح ما يشهد الشرع باعتباره هي اصل في القياس وحجة ومنها ما يشهد ببطلانه وهو باطل ومنها ما لم يشهد له بالاعتبار ولا بالابطال وهذا في محل النظر واذا اطلقنا المعنى المخيل والمناصب في باب القياس اردنا به هذا الجنب * التقسيم * للمناسبات تقسيمات باعتبارات الاول باعتبار انضائه الى المقصود ينقسم الى خمسة اقسام الاول ان يحصل المقصود منه يقينا كالبيع المحل الثاني ان يحصل ظنا كالقصاص لانزجار فان المتنعين اكثر من المقدمين وهذان مما لا ينكرهما احد الثالث ان يكون حصوله وعدم حصوله متساويين كحد الخمر لانزجر فان عدد الممتنع والمقدم متقاربان الرابع ان يكون نفي الحصول ارجح من الحصول كذكاح الآيسة للحصول غرض التناسل فان عدد من لا ينتسل منهم اكثر من عدد من ينتسل وهذان قد انكروا والمختار الجواز الخامس ان يكون المقصود فائتا بالكلية مثاله جعل الذكاح مظنة لحصول النطفة في الرحم فرقب عليه الحاق الولد بالاب فاذا تزوج مشرقى مغربية وقد عام عدم تلاقيهما فانفق الجمهور على انه لا يعتبر وخالف في ذلك الحنفية نظرا الى ظاهر العلة وقيل لم ينقل احد من الحنفية في كتبهم جواز التعليل بوصف مع تيقن الخلوع المقصود وهذا المذال من قبيل ما يكون المقصود غالب

المقصود في صور الجنس وفي مثله يجوز التعليل اتفاقا ولا يشترط حصول المقصود في كل فرد والثاني باعتبار نفس المقصود فنقول المقاصد ضريان ضروري وهو ايضا ينقسم الى قسمين ضروري في اصله وهو اعلى المقاصد كالمقاصد الخمسة التي روعيت في كل ملة حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال فالدين كقتل الكافر المضل وعقوبة الساعي الى البدع والنفس كالقصاص والنسل كالحد على الزنا والمال كعقوبة الفارق والمخارب اى قاطع الطريق ومكمل للضروري كتحرير قليل الخمر مع انه لا يزيل العقل الذي هو المقصود للتعميم والتكميل لان قليله يدعو الى كثيرة بما يورث النفس من الطرب المطلوب زيادته بزيادة سببه الى ان يسكر وغير ضروري وهو ينقسم الى حاجي وغير حاجي والحاجي ايضا ينقسم الى قسمين حاجي في نفسه ومكمل للحاجي مثال الحاجي في نفسه البيع والجاراة ونحوها كالقروض فان المعارضة وان ظلمت انها ضرورية لكن كل واحد منها ليس بحيث لو لم يشرع لادى الى فوات شئ من الضروريات الخمس واعلم ان هذه ليست في مرتبة واحدة فان الحاجة تشتد وتضعف وبعضها اكد من بعض وقد يكون بعضها ضروريا في بعض الصور كالجاراة في تربية الطفل الذي لا ام له ترضعه وكشراء المطموم المأجور فانه ضروري من قبيل حفظ النفس ولذلك لم يخل عنه شريعة وانما اطلقنا الحاجي عليها باعتبار الغالب ومثال المكمل للحاجي وجوب رعاية مهر المثل والكفافة في الصغيرة فان اصل المقصود من شرع النكاح وان كان حاصل بدونهما لكنه اشد افضاء الى دوام النكاح وهي من مكملات مقصود النكاح وغير الحاجي وهو ما لا حاجة اليه لكن فيه تحسين وتزيين كسلب العبد اهلية الشهادة وان كان ذا دين وعدالة لانحطاط رتبته عن الحر فلا يليق به المناصب الشريفة والثالث اعتبار الشارع الى مؤثر ملائم وغريب ومرسل لانه اما معتبر شرعا ولا فالمعتبر اما ان يثبت اعتباره بنفس او اجماع وهو الموثق اولا بل يترتب الحكم على وفقه بان يثبت الحكم معه في المحل فذلك لا يخلو اما ان يثبت بنفس او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه في جنس الحكم اولا فان ثبت فهو الملائم وتسمية الحنفية بالملائم المعدل وان لم يثبت فهو الغريب واما غير المعتبر لا بنفس ولا باجماع ولا يترتب الحكم على وفقه فهو المرسل فان ملكت كيف يتصور اعتبار العين في الجنس او الجنس في العين او الجنس في الجنس فيما لم يعتبر شرعا وهل هذا الا تهافت قلت معنى الاعتبار شرعا عند الاطلاق هو اعتبار عين الوصف في عين الحكم في موضع اخر وعلى هذا فلا اشكال وبالجمل فاسمؤثر وصف مناصب ثبت بنفس او اجماع اعتبار عينه في عين الحكم كاهياء الارض بالنسبة الى ثملكتها فانه يثبت قاتيرة بالنص وهو قوله عليه السلام من احيى ارضا ميتة فهي له والصغر بالنسبة الى ولاية المال فانه اعتبر عين الصغر في عين الولاية بالمال بالاجماع والملائم هو المناسب الذي لم يثبت اعتباره بنفس او اجماع بل يترتب الحكم على وفقه فقط ومع ذاك يثبت بنفس او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه

في جنس الحكم فمثال تأثيره في الجنس ما يقال ثبتت للاب ولاية النكاح على الصغيرة كما ينهك له عليها ولاية المال بجماع الصفر فالوصف الصفر هو امر واحد ليس بجنس والحكم الولاية وهو جنس تحته نوعان من التصرف وهما ولاية النكاح وولاية المال وعين الصغر معتبر في جنس الولاية بالاجماع لان الاجماع على اعتباره في ولاية المال اجماع على اعتباره في جنس الولاية بخلاف اعتباره في عين ولاية النكاح فانه انما يثبت بمجرد ترتب الحكم على وفقه حيث يثبتت الولاية في الجملة وان وقع الاختلاف في انه للصفر او للبكرة او لهما جميعا ومثال تأثير الجنس في العين ما يقال الجمع جائز في التحضر مع المطر قياسا على السفر بجماع الحرج فالحكم رخصة وهو واحد والوصف الحرج وهو جنس بجماع الحاصل بالسفر والمطر وهما نوعان مختلفان وقد اعتبر جنس الحرج في عين رخصة الجمع لانه في الاجماع على اعتبار حرج السفر ولو في الحج فيها واما اعتبار عين الحرج فليس الا بمجرد ترتب الحكم على وفقه اذ لا نص ولا اجماع على علية نفس حرج السفر ومثال تأثير الجنس في الجنس ان يقال يجب القصاص في القتل بالمتنقل قياسا على القتل بالمحدد لجامع كونها جنسية عند عدوان فالحكم ايضا مطلق وهو القصاص وهو جنس بجمع القصاص في النفس وفي الاطراف وفي المال وقد اعتبر جنس الجنائية في جنس القصاص في النفس لا بالنص او بالاجماع بل يترتب الحكم على وفقه ليكون من الملائم دون المؤثر ووجهه ان لنص ولا اجماع على ان العلة ذلك وحده او مع قيد كونه بالمحدد والغريب هو ما ثبت اعتبار عينه في عين الحكم بمجرد ترتب الحكم على وفقه لكن لم يثبت بدس او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه في جنس الحكم مثاله ان يقال يحرم الذبيح قياسا على الخمر بجماع الاسكار على تقدير عدم فرض النص بالتعليل فيه لان الاسكار مناسبت للتحريم حفظا للعقل وعلم ان الشارع لم يعتبر عينه في جنس التحريم ولا جنسه في عين التحريم ولا جنسه في جنس التحريم ولو لم يدل النص وهو قوله كل مسكر حرام بالايماء على اعتبار عينه لكان غريبا والمرسل هو ما لم يثبت اعتبار عينه في عين الحكم اصلا وبعبارة اخرى ما لم يعتبر شرعا لا بنص ولا اجماع ولا بترتب الحكم على وفقه وهو ينقسم الى ما علم الغاؤه والى ما لم يعلم الغاؤه والثاني اى ما لا يعلم الغاؤه ينقسم الى ملائم قد علم اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه في جنس الحكم والى ما لا يعلم منه ذلك وهو الغريب فان كان غريبا او علم الغاؤه نمرود اتفاقا وان كان ملائما فقد قيل بقبوله والمختار انه مردود وقد شرط الغزالي في قبوله شروطا ثلثة ان تكون ضرورية لا حاجية وقطعية لا ظنية وكلية لا جزئية اما الاولان اى المؤثر والملائم فمقبولان ونافعا فكل واحد من الملائم والغريب له معنيان هو باحدهما من الاقسام الاولى للمناسبت وبالاخر من اقسام المرمل فاقسام المرمل ثلثة ما علم الغاؤه والملائم والغريب ومثال ما علم الغاؤه انجاب ميام شهرين قبل العجز عن الاعتاق في كفارة الطهار بالنسبة الى من يسهل عليه

التناسب • الأعداد المناسبة • الأربعة المتناسبة (١٣٧٢) • الثلاثة المتناسبة • النصب • التصاب • المقاب

الاعتناق دون الصيام فانه مناسبت تحصيل المقصود الزجر لكن علم عدم اعتبار الشارع له فلا يجوز ثم اعتبار العين في العين او في الجنس او اعتبار الجنس في العين او في الجنس بحسب ارادة او تركيبه الثاني او الثاني او الرباعي والنظر في ان الجنس قريب او بعيد او متوسط وان ثبوت ذلك بالنص او الجماع او بمجرد ترتب الحكم على وفقه يفضي الى اقسام كثيرة و ايراد امثلة متعددة وقد اشير الى نبذ منها في التلويح هذا وقال الآمدي ان من القياس مؤثرا يكون علته منصوطة او مجمعا عليها او اترعين الوصف في عين الحكم او في جنسه او جنسه في عين الحكم او اترجنس الوصف في جنس الحكم ويناسب هذا الاصطلاح ما وقع في التوضيح من ان المراد بالملائمة اعتبار الشارع جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم (لا انه خص الجنس بكونه اخص من كونه متضمنا لمصلحة اعتبارها الشارع كمصلحة حفظ النفس مثلا فالمراد ان يكون اخص من مصلحة حفظ النفس وكذا من مصلحة حفظ الدين الى غير ذلك ولا يكفي كونه اخص من المتضمن لمصلحة ما لان المتضمن لمصلحة حفظ النفس اخص من المتضمن لمصلحة ما وليس بملائم وقال الآمدي ايضا الملائم ما اترعين الوصف في عين الحكم كما اترجنس الوصف في جنس الحكم هذا كله خلاصة ما في العصدي والتوضيح وغيرهما •

التناسب يطلق على معان كما عرفت في لفظ المناسبة •

الأعداد المناسبة هي المتحدة في النسبة بان يكون نسبة مقدم منها الى تاليه كنسبة جميع

المقدمات الى التوالي •

الأربعة المناسبة ما يكون نسبة اولها الى ثانيها كنسبة ثالثها الى رابعها •

الثلاثة المناسبة ما كان نسبة اولها الى ثانيها كنسبة ثانيها الى ثالثها ويسمى متناسبة الفرد

ايضا كما مر في فصل العين من باب الراد المهملتين •

النصب بفتح النون والصاد وهو نوع من الاعراب حركة كان او حرفا وهو علامة المفعولية في الاسم

ولا يطاق على الحركة البدائية ويسمى بالفضلة ايضا على ما في الموشح فم منصوب الاسم ما اشتمل على علم المفعولية والمنصوب مطلقا هو اللفظ المشتمل على النصب والمنصوب على المدح والذم والترحم هو المفعول به الذي حذف فعله لزوما لقصد المدح او الذم او الترحم نحو الحمد لله الحميد اي امدح الحميد و اريد الحميد ونحو اتاني زيد الخبيث اي اذم الخبيث و اريده ونحو مررت بزيد الممكن اي اريد الممكن والمنصوب على الاختصاص قد سبق في فصل الصاد المهملة من باب اثناء المعجزة •

النصاب بالكسر لغة الاصل وشرعا ما لا يجب فيما دونه زكوة من الحال كما في الكرمانني كذا في

جامع الرموز في كتاب الزكوة •

النقاب بالكسور تخفيف القاف در لغت روي بغداد را گویند و نزد صرفیه مانعی باشد که عاشق را از

ممشوق باز دارد بحکم اراده معشوق که عاشق را هنوز استعداد تجلی دست نداده کذا في بعض الرسائل •
النقباء من اقسام الولياء وقد مر ذكرهم في لفظ الصوفي نافلا عن مراة الاسرار •

النوبة بالفتح عند الاطباء هي زمان اخذ الحمى و قد سبق في لفظ الدور في فصل الراد من
باب الدال المهملتين •

الناطقة لغة الحادثة و الجمع الغرائب و شرعا ما يضرب السلطان على الرعية لمصلحتهم كاجر حفظ
الطريق و نصب الدرب و ابواب السكك و كربي الانهار و اصلاح الرض و قيل ما ينزل من جهة سلطان
ولو بغير حق و يصح ضمان الغرائب اي الكفالة بها ولو بغير حق و عليه الفتوى كذا في جامع الرموز في كتاب
الكفالة و في البرجندي هي نوعان الاول ما تكون بحق ككربي نهر مشترك و ما وظف الامام على الناس
عند الحاجة الى تجهيز الجيش لقتال المشركين او فداء امارى المسلمين و قد خلا بيت المال عن
المال و تصح الكفالة به و الثاني ما يكون بغير حق كالجديات في زماننا فقيل لا تصح الكفالة بها لان الكفالة
التزام المطالبة بما هو على الاصيل شرعا و قيل تصح لان المعتبر في باب الكفالة المطالبة و عليه الفتوى
و قيل الغرائب هي غير الموظفين مما ينوب غير رتبة و اما الذائبة الموظفة الراتبة و هي المقاطعات
الديوانية في كل شهرين او ثلثة او غيرها فتسمى بالفسمة و قيل الفسمة هي الغرائب و قيل القسمة اجرة
قسمة الغرائب و قيل اجرة الكيال الذى يقسم الغلة اذا كان الخراج خراج مفاسمة و ضمان القسمة ايضا صحيح •

الانابة عند السالكين هي الرجوع من الغفلة الى الذكر و قيل التوبة في الظاهري في الاعمال
الظاهرة من المعاصي و الانابة في الباطن اي في الافعال الباطنة مما بيده و بين الله كذا في مجمع السلوك
و سبق في لفظ التوبة ايضا في فصل الباء الموحدة من باب الناء المثناة الفوقانية و في شرح القصيدة الفارسية
الانابة الرجوع الى الله من كل شئ قال الشيخ شهاب الدين المنيب من ام يكن له مرجع سواه فيرجع
اليه من رجوعه ثم يرجع من رجوعه فيبقى شيخا لا وصف له قائما بين يدي الحق تعالى مستغفرا
في عين الجمع و قيل الانابة الرجوع منه اليه تعالى لا من شئ غيره فمن رجع من غيرة فقد ضيع الانابة
انتهى • و في خلاصة السلوك الانابة ترك الاصرار و ملازمة الاستغفار و قيل الفرار من الخلق الى الحق •
و قال اهل الكلام اخراج القلب من ظلمات الشبهات و قيل الانابة على ثلثة اوجه انابة من السيئات الى
الحسنات و انابة من كل ما سوى الله الى الله و انابة من الله الى الله و عن ابي القاسم انابة العبد
ان يرجع الى ربه بنفسه و بقلبه و روحه فانابة النفس ان يشغلها بخدمته و انابة القلب تخليته عما سواه
وانابة الروح دوام الذكر حتى لا يذكر غيره و لا يتكفؤ الابه و قال بعض اهل المعرفة الانابة هي الاخلاص في
جميع الاحوال و الاعمال •

فصل الناء المثناة الفوقانية • النبات بالفتح و تخفيف الموحدة اسم بمعنى النابت لا مصدر

وينقسم الى شجر وهو ما له حاق والى نجم وهو ما لا حاق له كما في شرح المذهب وعرفه الحكماء بأنه مركب تام لم ينمو غير متحقق الحس والحركة الارادية فالمركب جنس والتام فصل عن المركب الغير التام كاشنباء الفيزاك وغيرهما من كائنات الجور والذمو فصل عن المعادن والقيد الاخير فصل عن الحيوان وقيد غيرا متحقق لدفع ما قيل ان للنحلة احساسا حيث يشاهد ميل الانثى منها الى ذكر مخصوص وان كانت الريح الى خلاف تلك الجهة وكذا يشاهد ميل عروقها الى الجانب الذي فيه الماء وانحرانها وصعودها الى الجدار المجاور لها ودفع ما قيل ان ذلك يوجد في كل انواع الذبابة ولهذا بالغ بعض قدماء الحكماء حتى اثبت له ادراك الكليات لتلك المشاهدة وهذا ظاهر البطلان وبالجملة فقد اختلفوا فقل هو حي لان الحيوية صفة هي مبدأ التمذية والتسمية وقيل لا ان الحيوية صفة هي مبدأ الحس والحركة ومنهم من ادعى تحقق الحس والحركة فيه مستندا بالامارات الظنية ومنهم من بالغ في اتصافه بادراك الكليات ثم كل من قيدي الحس والحركة الارادية غني عن الاخر فائدة ذكرهما على ما مر في لفظ الحيوان •

المنبت للحكم عند الاطباء دواء يعقد الدم الوارد الى الجراحة لحما كما في الموجز •

المنكبة بالضم وسكون الكاف كما في الصراح هي الدقيقة وجمعها المنكبت سميت بذلك لتأثيرها في النفوس من نكت في الارض اذا ضرب فائرها بقصب او نحوه او لحصولها بحالة فكرية شبيهة بالمنكبة او مقارنة له غالبا ويقال لها اللطيفة اذا كان تأثيرها في النفس حيث تورث نوعا من الاندساس كذا ذكر الجاهلي في حاشية خطبة المطول •

التمكنيت بالكاف كالصرف هو عند البلغاء ان يقصد المتكلم الى شئ بالذكردون غيره مما يسد مسده لاجل نكبة في المذكور ترجع مجيئه على ما مواءم لقوله تعالى وانه هو رب الشعري خص الشعري بالذكردون غيرها من المجموع وهو تعالى رب كل شئ لان العرب كان ظهر فيهم رجل يعرف بابن ابي كيشة عبد الشعري ودعا خلفا الى عبادتها فامزل الله تعالى وانه رب الشعري التي ادعى فيها الربوبية كذا في الاتقان في نوع بدائع القرآن •

المنعت بالفتح وسكون العين هو لغة الصفة وقيل المنعت لا يستعمل الا في المدح والصفة تستعمل فيه وفي الذم ايضا فبينهما عموم مطلق وهو عند النحاة يطلق على الوصف المشتق كاسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة قال في الوافي المبتدأ اسم ولو تقديرا مسند اليه مجرد عن العوامل اللفظية او نعت مسند رافع لظاهر غير مستتر وقع بعد حرف الاستفهام او ما الذاتية انتهى وعلى قسم من تواضع الاسم ويسمى وصفا صفة ايضا وعرف بأنه تابع يدل على معنى في متبوعة مطلقا بقولنا تابع احتراز عن غير التوابع كالحال وقولنا يدل على معنى الى اخره اي يدل بهيئته التركيبية على معنى دلالة مطابقة غير مقيدة بخصوصية مادة من المواد احتراز عن مائر التوابع ولا يرد عليه البدل في مثل قولك اعجبني زيد علمه والمعتنون

في مثل قولك اعجبني زبد وعلمه ولا التاكيد في مثل قولك جادني اقوم كلهم لدلالة كلهم على معنى البشمول في اقوم لان دلالة هذه التوابع في هذه الامثلة على حصول معنى في المتبوع انما هي لخصوص موادها ولو جردت عن هذه المراد كما يقال اعجبني زبد غلامي او اعجبني زبد وغلامه او جادني زبد نفسه لا تجد لها دلالة على معنى في متبوعها بخلاف الصفة فان الهيئة التيركيبية بين الصفة والموصوف يدل على حصول معنى في متبوعها في اي ماسة كانت وهو قسمان لانه اما ان يكون بحال الموصوف وذلك بان يجعل حال الموصوف وهينته وصفاته وهو القياس والكثير نحو مرت برجل حسن واما ان يكون بحال سببه اي متعلقه ويسمى نعنا سببيا ووصفا سببيا وذلك بان يجعل حال متعلق الموصوف وصفا للموصوف لتنزله منزلة حاله وذلك لانه لما وجد ذكر الاول في الثاني صار فعل الثاني كانه فعل الاول نحو مرت برجل حسن غلامه قال في الضوء شرح المصباح اعلم ان الشيعي يوصف بخمسة اشياء الاول ما كان فعلا للموصوف او لشيعي هو من سببه نحو مرت برجل قائم او قائم ابوه الثاني ما كان حلية من الموصوف او من شيعي هو من سببه نحو مرت برجل طويل او طويل ابوه الثالث ما كان غريزة والفرق بين هذا والاولين هو ان الصفات قد تكون علاجاً وقد تكون حلية فالعلاج ما كان من افعال الجوارح كالدعاب والقيام والقعود وغير ذلك واما الحلية فعلى ضربين احدهما ما يعرف بالعين كالطول والعصر والحمرة والزفة والثاني ما لم يكن للعين فيه نصيب بل كان يعرف بالتجربة والنظر المتعلق بالقلب كالعلم والجهل والظرافة والكرامة وهذا هو المعنى بالغريزة اصطلاحاً ولا مشاحة فيه الرابع النسبة نحو هاشمي وبصري والاسم المكس اذا نسب اليه صار وصفاً فاذا قلت هاشم وبصرة لا يصح الوصف به فاذا نسبت اليه فقلت هاشمي انخرط في سلك الصفات وجرى مجرى في لحوق علامة التايد والتثنية والجمع وتنزل منزلة حسن وشديد في مشابهته اسم الفاعل الخامس ما وصف باسماء الاجناس بتوصل ذو نحو مرت برجل ذي مال انتهى و الصفة الجارية على من هي له عندهم ما جعل صفة لشيعي في التركيب ولم يسند مع ذاك الى غيره في ذلك التركيب فان كانت صفة لشيعي حقيقة لكن جعل في التركيب صفة لشيعي اخر و اسند اليه سميت بالصفة الجارية على غير من هي له والمراد بالجريان ان يكون نعنا او حالاً او صلة او خبراً •

فصل الثاء المثلثة • الانتكاث بالكاف على انه مصدر من باب الافعال در لغت شكسته شدن

هذه است و در اصطلاح منجمان نوعيست از انواع اتصالات گفته اند كه چون كوكب متوجه بنظر ياند نظر يا محاسنه بديكي از عقدتين بود پيش از تمام اتصال يك كوكب راجع يا مستقيم يا بطي يا سريع شود و ان نظر باتناظر يا محاسنه باطل شود يعنى كوكب بعد اتمام نظر باتناظر يا محاسنه نرسد ان بطانرا انتكاث گويند و با نيرين انتكاث نيافتد كذا في توضيح التقويم و در لفظ اتصال در فصل لام از باب واو نيز خواهد آمد •

فصل الجيم • النتيجة بالبناء المثناة الفوقانية على وزن الفعيلة عند المنطقيين هو القول لازم

من القياس و يسمى ردفا ايضا و قد سبق في فصل السين المهمة من باب القاف و نتيجته در اصطلاح
اهل رمل عبارتست از شكلي كه حاصل شود از ضرب شكلي در شكلي و انرا لسان الامر نيز گويند كه كذا
يفهم من سرخاب و غيره •

الانضاج بكسر الهمزة و بالضاد المعجمة عند الاطباء هو ترقيق الغليظ و تغليظ الرقيق او تقطيع اللزج
و المنضج بكسر الضاد عندهم دواء يصلح قوام الخلط و يهيئه للدفع فان كان غليظا يرققه باعندال بمثل السكنجبين
الاجزوي و ان كان رقيقا يغلظه فلذلك لا يجب ان يكون المنضج حارا كما سبق اليه و هم كثيرين فان قلت
ان كان قوام الخلط رقيقا لا يحتاج الى منضج لسهولة اندفاع الرقيق قلت الخلط الرقيق قد ينتشر به جرم
العضو فلا يندفع بسهولة فمتى غلظ يسهل اندفاعه كذا في بحر الجواهر •

فصل الحاء المهمة • النصيحة بالصاد المهمة فعيلة مصدر نصيحت كالتصحيح بضم النون و قيل
للنصيحة اسم مصدر و النصيح مصدر و هما في اللغة بمعنى الاخلاص و التصفية من نصحت له القول و
العمل اخلاصه و نصحت العمل صفيته و في الشرع اخلاص الراي من الغش للمنصوح و ايثار مصلحته و
تسمى ديناً و اسلاماً ايضا كذا في فتح المبين شرح الاربعين في الحديث السابع قال النبي صلى الله
عليه و سلم الدين النصيحة لله و لرسوله و لائمة المسلمين و عامتهم يعني دين نيك انديشي است مر
خدای را بايمان اوردن بوي و مر پيغامبر را بتصديق او بجمع ما جاء به و مر امراء اسلام را باطاعت و
اعانت ايشان در حق و اكاه كردن نزد غفلت برفق و علماء ائمه اجتهد را بتكسين ظن در حق ايشان
و مر عوام را بمهرباني و هدايت و تعليم دين و معي در آنچه سود دهد ايشانرا و دنع آنچه زيان دارد ايشانرا
كذا في ترجمة صحيح البخاري و في مجمع السلوك و اما ضد الحسد فالنصيحة و هي اداة بقاء نعمة الله
تعالى على اخيك المسلم مما له فيه صلاح •

تنقيح المناط بالقاف هو عند الاصوليين ان يثبت عدم عليّة الفارق لينتبت عليّة المشترك و
الفارق الوصف الذي يوجد في الاصل دون الفرع و المشترك هو الذي يوجد فيهما كذا في التوضيح قال
في التلويح مآل التفتيح الى التقسيم بانه لا بد للحكم من علة و هي اما الوصف الفارق او المشترك لكن الفارق
لا يصلح للعلة فيثبت الحكم بالمشترك و هو من احد مسالك العلوية و لم يعتبره الحنفية كما لم يعتبروا الصير
و التقسيم و يجيى ايضا في لفظ المناط و يسمى تنقيح المناط بالقياس في معنى الاصل ايضا •

النكاح بالكسر و تخفيف الكاف لغة حقيقة في العقد مجاز في الوطي و قيل بعكمه و عليه مشايخنا
و قيل مشترك بينهما اشتراكا لفظيا و اما في اصطلاح اهل الشرع فهو عقد وضع لملك المتعة و المراد وضع
الشارع لا وضع المذاهدين له و لا يرد عليه ان العقود كالشراء مثلا قد لا يكون الا لمتعة و هذا المعنى هو المراد
في عرفهم لا ان الشارع نقله فانه لم يثبت و انما تكلم به الشارع على وفق اللغة غلظا جهفا ررد

في الكتاب و السلسلة مجرّدا من القرائن نعلمه على الوطئ كذا في فتح القدير و في البرجذدي الذكاح في اللغة الضم و الجمع و في الشرع اذا اطلق يراد به الوطئ اذ في تلك الحالة الانضمام و الاجتماع و قد يراد به العقد اى مجموع الاجاب و القبول و الارتباط الحاصل منهما كقوله تعالى فانكحوهن باذن اهلن لان الوطئ لا يتوقف على اذن اهل و في المغرب اصل النكاح الوطئ ثم قيل للزوج نكاح مجارا لانه سبب للوطئ المباح و قيل النكاح عبارة عن الارتباط المذكور و الاجاب و القبول شرط له و اما على الاول اى على ان يراد به العقد فالاجاب و القبول من الاركان انتهى *

نكاح المتعة عندهم ان يقول الرجل لامرأة متعيني بكذا دراهم مدة عشرة ايام او اياما او بلا ذكر المدة وهذا قد كان مباحا مرتين ايام خيبر و ايام فتح مكة ثم صارت منسوخة باجماع الصحابة و سنده حديث علي رضي الله عنه *

نكاح الموقت عندهم صورته هو صورة المتعة الا انه لا يكون الا بلفظ الزوج او النكاح مع التوقيت كان يقول اتزوجك بكذا مدة كذا و هذا ايضا غير جائز و عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى اذا رفعت وقتا لا يمشان اليه كمائة سنة او اكثر يكون صحيحا كذا في جامع الرموز *

فصل الخاء المعجمة • النسخ بالفتح و سكن السين في اللغة يقال لمعدين احدهما الازالة يقال بسخت الشمس الظل و انتسخته اى ازالته و نسخت الرمح اثار القدم اى ازالته و غيرتها و ثابتهما النقل يقال نسخت الكتاب و انتسخته اى نقلت ما فيه الى اخرة و نسخت المحل بالحاء المهملة اى نقلتها من موضع الى موضع قال السجستاني النسخ ان يحول ما في الحيلة من النحل و العسل الى اخرى غيرها و منه المناسخ و التناسخ في الميراث و هي ان تموت ورثة بعد ورثة سمي بذلك لانفعال المال من وارث الى وارث و منه التناسخ في الارواح لانها تنتقل من بدن الى بدن و اختلف في حقيقته فقول حنيفة لهما فهو مشترك بينهما لفظا و قيل لاول و هو الازالة و النقل مجاز باسم اللازم اذ في الازالة نقل من حالة الى حالة و قيل للثاني و هو النقل و لازالة مجاز باسم الملزوم و عند الحكماء قسم من التناسخ و يفسر بنقل النفس الناطقة من بدن انساني الى بدن انساني اخر كما سيلجي • و عند اهل البدع قسم من السرقة و يسمى انتحالا و قد سبق في فصل الغاف من باب السين المهمة • و عند اهل الشرع ان يرد دليل شرعي متراخيا عن دليل شرعي مقتضيا خلاف حكمه اى حكم الدليل الشرعي المتقدم فالدليل الشرعي المتأخر يسمى ناسخا و المتقدم يسمى منسوخا و اطلاق النسخ على الدليل مجاز لان النسخ حقيقة هو الله تعالى فخرج التخصيص لانه لا يكون متراخيا و خرج ورد الدليل الشرعي مقتضيا خلاف حكم العقل من الاباحة الاصلية و المراد بخلاف حكمه ما يدافعه و ينافيه لا مجرد المغايرة كالصوم و الصلوة و ذكر الدليل ليشمل الكتاب و السنة قولنا و فعلا و غير ذلك و خرج ما يكون بطريق النساء و الاذهاب من القلوب من غير ان يرد دليل و دخل فيه

نسخ التلاوة فقط لأنه نسخ الأحكام المتعلقة بالتلاوة بالحقيقة كجواز الصلوة وحرمة القراءة والمس للجنب والحائض ونحو ذلك وإن لم تكن التلاوة نفسها حكماً فالأول ما كان الشارع عالماً بأن الحكم الأول صوّت إلى وفات كذا كان الدليل الثاني بياناً محتضاً امدّة الحكم بالنظر إلى الله تعالى ولما كان الحكم الأول مطلقاً من التابيد والتوفيت كان البقاء فيه أصلاً عندنا معاشراً الحنفية لجهلنا من مدته فالتأني يكون تبديلاً بالنسبة إلى علمنا حيث ارتفع بقاء ما كان الأصل بقاؤه ولذا قيل في بعض الكتب وإما التبديل وهو الصحيح فهو بيان انتهاء حكم شرعي مطلق عن التابيد والتوفيت بنص متأخر عن مورده وأحذر بالشرعي من غيره وبالمطلق عن الحكم الموت بوقت خاص فانه لا يصح نسخه قبل انتهائه فإن النسخ قبل تمام الوقت بداه على الله تعالى تعالى عن ذلك وبقيت متأخر خرج التخصيص وإهذا قيل أيضاً هو بيان انتهاء الحكم الشرعي المطلق الذي في تقديرها هذا استمراره لولا بطريق التراخي وفوائد القيود ظاهرة ومال بعضهم هو رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر لا يقال ما ثبت في الماضي لا يمكن رفعه إذ لا يتصور بطلانه لتحقيقه وما في المستقبل لم يثبت بعد وكيف يبطل فلا رفع حينئذ أيضاً ولذا مرّوا من الرفع إلى الانتهاء لأننا نقول ليس المراد بالرفع البطلان بل زوال ما يظن من التعاقب بالمستقبل يعني أنه لولا الدامخ لكان في مقولنا ظن التعاقب بالمستقبل فبالناسخ زال ذلك التعاقب المظنون فمؤدى الرفع والانتهاء واحد وأعلم أن النسخ كما يطلق على ورود دليل شرعي إلى آخره كذلك يطلق على فعل الشارع وبالنظر إلى هذا عرفه من عرفه بالبيان والرفع وقد يطلق بمعنى الناسخ واليه ذهب من قال هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولا لكان ثابتاً مع تراخيه عنه فيل يرد عليه أن قول العدل نسخ حكم كذا يدخل في الحد مع أنه ليس نسخاً وإن فعل الرسول عليه الصلوة والسلام قد يكون نسخاً مع أنه يخرج عن الحد واجيب عنهما بأن المراد بالدال الدال بالذات وهو قول الله تعالى وخطابه وقول العدل وفعل الرسول إنما يدان بالذات على ذلك القول فإن قيل فعلى هذا لا يكون قول الرسول نسخاً فليت يفرق بين قوله وفعله بانه وحى فكله نفس قول الله تعالى بخلاف الفعل فانه إنما يدل عليه قيل قوله لولا لكان ثابتاً يخرج قول العدل لأنه قد ارتفع الحكم بقول الشارع رواة العدل أم لا وقوله مع تراخيه يخرج الغاية مثل صم إلى غروب الشمس والاستثناء ونحوهما واليه ذهب الإمام أيضاً حديث قال هو اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الأول ومعناه أن الحكم كان دائماً في علم الله تعالى وإما مشروطاً بشرط لا يعلمه إلا هو وأجل الدوام أن يظهر انتفاء ذلك الشرط فينقطع الحكم ويبطل وما ذلك إلا بتوفيقه تعالى إياه لماذا قال قولا دالاً عليه فذلك هو النسخ ويرد عليه أيضاً الإبرادان السابقان والجواب الجواب السابق وبالنظر إلى هذا أيضاً يقال الفقهاء هو النسخ الدال على انتهاء امد الحكم الشرعي مع تراخيه عن مورده أي مع تراخي ذلك النص عن مورده أي موضع ورود ذلك فخرج الغاية ونحوها ويرد عليه الإبرادان السابقان والجواب الجواب

و مالت المعتزلة ايضا هو اللفظ الدال على ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه لولاه
لكن ثابتا و اعتدوا عليه بان المقيد بالمرة اذا فعل مرة يصدق هذا التعريف على اللفظ الذي يفيد
تعميده بالمرة مع انه ليس بنسخ كما اذا قال الشارع يجب عليك الحج في جميع السنين مرة واحدة
وهو قد حج مرة فان قوله مرة واحدة لفظ دال على ان مثل الحكم الثابت بالنص السابق زائل من
المخاطب على وجه لولا ذلك اللفظ كان مثل ذلك الحكم ثابتا بحكم عموم النص الذي يدنعه التقييد بالمرة
واعلم ان جميع هذه التعاريف لا تتناول نسخ التلاوة اللهم الا ان يقال انه عبارة عن نسخ الاحكام المتعلقة
بذفس النظم كالجواز في الصلوة و حرمة القراءة على الجنب والحائض ونحو ذلك كما عرفت سابقا

*** التقسيم *** في الاتقان الدسخ اقسام الاول نسخ المأمور به قبل امتثاله وهو الدسخ على الحقيقة كآية النجوى
الذاتية ما نسخ مما كان شرعا لمن قبلنا كآية شرع القصاص والدية او كان امر به امرا جماليا كنسخ التوجه الى
بيت المقدس بالكعبة و صوم عاشوراء برمضان و انما يسمى هذا نسخا تجوزا الثالث ما امر به لسبب ثم
يزول السبب كالامر حن الضعف والقلة بالصبر والصفح ثم نسخ بايجاب القتال وهذا في الحقيقة ليس
نسخا بل هو من اقسام المنسكا كما قال تعالى او نسها فامسح هو الامر بالقتال الى ان يقوي المسلمون و
في حالة الضعف يكون الحكم وجوب الصبر على الاذى وبهذا يضعف ما ذكره كثيرون من ان الآيات في
ذلك منسوخة بآية السيف و ليس كذلك بل هي من المنسأ بمعنى ان كل امر ورد يجب امتثاله في وقت ما
لعله تنفذي ذلك الحكم ثم يلتقل بانقال تلك العلة الى حكم اخر وليس بنسخ انما الدسخ الازالة للحكم
حتى لا يجوز امتثاله و ايضا الدسخ في القرآن على ثلاثة اضرب ما يسبح تلاوته وحكمه معا قالت عائشة رضي الله
تعالى عنها وكان فيما انزل الله عشر رضعات معلومات ففسخن بخمس معلومات فتوفي رسول الله صلى الله عليه واله
وسلم وهن مما يقرأ من القرآن رواه الشيخان اي قارب النبي صلى الله عليه واله وسلم الوفاة وان التلاوة نسخت
ايضا ولم يبلغ ذلك كل الناس الى بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه واله وسلم فتوفي وبعض الناس يقرؤها
والضرب الثاني ما نسخ حكمه دون تلاوته فهو فل يا ايها الكافرون نسخت بآية القتال والضرب الثالث ما نسخ
تلاوته دون حكمه نحو الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله انتهى * فائدة * محل الدسخ حكم
شرعي قديمي لم يلحقه تايد ولا توفيق فتخرج الاحكام الحسية والعقلية والاخبار عن الامور الماضية او الواقعة
في الحال او الاستقبال مما يودي بنسخه الى جهل بخلاف الاخبار عن حل الشيء مثل هذا حرام و ذلك
حلال وفي الاتقان لا يقع الدسخ الا في امر او نهى ولو بلفظ الخبر و اما الخبر الذي ليس بمعنى الطلب
فلا يدخله الدسخ وهذه الوعد والوعود فمن ادخل في كتاب النسخ كثيرا من آيات الاخبار والوعد والوعيد
فهو خطأ * فائدة * شرط الدسخ التمكن من الاتقاد ولا حاجة الى التمكن من الفعل عندنا وعند المعتزلة
لا يصح قبل الفعل لان المقصود منه الفعل فقبل حصوله يكون بدء ولذا انه عليه والصلوة والسلام امر ليلة المعراج

بخمسين صلوة ثم نسخ الزائد على الخمس مع عدم التمكن من الفعل * فائدة * التناسخ اما الكتاب او السلسلة دون القياس و الاجماع فيكون اربعة اقسام نسخ الكتاب بالكتاب او السنة بالسنة او العكس هذا عند الحنفية وقال الشافعي رحمه الله تعالى بفساد الاخيرين و توضيح المباحث يطلب من التوضيح و العضدي وغيرهما من كتب الاصول *

التناسخ هو عند اهل الفرائض نقل نصيب بعض الورثة بموته قبل القسمة الى من يرث منه و يسمى مناسخة ايضا كما في الشريفي وطريق عمله مشهور مذكور في كتب علم الفرائض و عند الحكماء انتقال النفس الناطقة من بدن الى بدن اخر اعلم ان اهل التناسخ المذكورين للمعاد الجسماني يقولون ان النفوس الناطقة انما تبقى مجردة عن الابدان اذا كانت كاملة بحيث لم يبق شيء من كمالاتها بالقوة فصارت طاهرة عن جميع العلائق البدنية اى الجسمانية فتخلصت و وصلت الى عالم القدس و اما النفوس التي بقي شيء من كمالاتها بالقوة فانها تردد الابدان الانسانية و تنتقل من بدن الى بدن اخر حتى تبلغ النهاية فيما هو كمالاتها من علومها و اخلاقها فحينئذ تبقى مجردة مطهرة عن التعلق بالابدان و يسمى هذا الانتقال نسخا و قيل ربما نزلت من البدن الانساني الى بدن حيوان يناسبه في الارض كبدن الامد للسباع و الارنب للجبان و يسمى هذا الانتقال مسخا و قيل ربما نزلت الى الاجسام النباتية و يسمى رسخا و قيل الى الجملدية كالمعادن و البسائط و يسمى نسخا فالوا هذه المنزلات المذكورة هي مراتب العقوبات و اليها الاشارة بما ورد من الدرجات الضيقة في جهنم و قالوا ان النفس في جميع مراتب المنزلات المذكورة تردد في الاجسام حتى تنتقل الى بدن الانسان و تردد في الامم حتى ان تباع فيما هو كمالاتها من العلوم و الاخلاق فتتخلص من الابدان كلها و قد يقال النفوس الكاملة تتصل بعالم العقول و المتوسطة باجرام سماوية او اشباح مثالية لبقاء حاجتها الى الاستكمال و النافذة بابدان حيوان يناسبه الى ان تتخلص من الظلمات و هذا كله رجم بالظن بذاء على قدم النفوس و تجردها هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف و تهذيب الكلام و العلمي قال الامام الرازي في التفسير الكبير في سورة الانعام ذهب القائلون بالتناسخ الى ان ارواح البشرية انكانت معيدة مطيعة لله تعالى موصوفة بالمعارف الحقة و الاخلاق الطاهرة فانها بعد موتها تنتقل الى ابدان الملوك وربما قالوا انها تنتقل الى مخالطة عالم الملائكة و اما ان كانت شقية جاهلة عاصية فانها تنتقل الى ابدان الحيوانات المناسبة لها و احتجوا بقوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم لان لفظ المماثلة يقتضي حصول المساواة في جميع الصفات الذاتية ثم ان الثنائيين بهذا القول زادوا عليه و قالوا ارواح الحيوانات كلها عارفة بربها و بما يحصل لها من السعادة و الشقارة و الله تعالى ارسل الى كل جنس منها رسولا لانه يثبت بهذه الآيات ان الدواب و الطيور اسم ثم انه تعالى قال وان من امة الا خلا فيها نذير فهذا تصريح بان لكل طائفة من هذه الحيوانات رسولا ارسل اليه و الجواب انه يكفي في حصول

المماثلة المساواة في بعض الـهات فلا حاجة الى اثبات ما ذكره اهل التمامين •

النفخة بالمنفخ وسكون الفاء هي ورم رنجي يكون مقاوما لحس اللبس بان يكون صلبا •

المنفخ هو الشيء الذي في جوهره رطوبة غريبة مصلية غليظة فاذا فعل فيها الحرارة الغريزية استحالت ريبا ولم يتحلل لكثرتها وغلظها ويكون باقي اجزائه غداء ودواء كاللويديا والزنجبيل فهذه الرطوبة غريبة فضلية بالنسبة الى الاجزاء الغذائية او الدوائية غير داخلية في حقيقتها بل خارجة عنها وان كانت داخلية في حقيقة ذلك الجسم كذا في بحر الجواهر •

فصل الدال المهمة * النجدات بالجيء فرقة من الخواارج اصحاب نجدة بن عامر المنعبي قالوا

لا حاجة للناس الى الامام بل الواجب عليهم النصفة فيما بينهم وبجوز لهم نصبه اذا ارادوا ان تلك الرعاية لا تتم الا بامام يحملهم عليها ووافقهم الازاقة في تكفير علي والصحة رضي الله عنهم وخالقهم في الاحكام الباقية واخلقوا في الجهالات في الفروع فمنهم من قال بانهم معذورون في مثل تلك الجهالات و تسمى عاذرية ومنهم من لا يقول بذلك كذا في شرح المواقف •

لند بالمسرو والتشديد عند المتكلمين هو المثل في الذات والمخالف في الصفات قالوا الله تعالى منزلة عن اللند كذا في شرح المواقف وفي التفسير الكبير اللند المذل المذاع وعند اهل التصوف كل شيء يمنع العبد عن خدمة سيده ومن جعلتها النفس والهواء كما قال تعالى افرأيت من اتخذ الهه هواه ومنها الخلق لاجل الرياسة ومنها الدنيا والشيطان انتهى •

الانتقاد بالقاف من باب الافتعال يقال نقدت الدراهم وانتقدتها اي اخرجت منها الزيف كما في

الصراح والنقدان يستعمل في عرف الفقهاء بمعنى الذهب والفضة والانتقاد عند المحدثين التعليق والمنقذ هو الحديث الذي فيه علة والمراد بالعلة هي العلة بالمعنى المغوي فيشتمل الشأن والمعلل فمن المنقذ ما يختلف فيه الرواية بالزيادة والنقص من رجال الاسناد فان اخرج صاحب الصحيح الطريق المزیدة وعلله الناقد بالطريق الناقصة فهو تعليل مردود وان اخرج صاحب الصحيح الطريق الناقصة وعلله الناقد بالطريق المزیدة تضمن اعتراضه دعوى انقطاع فيما صححه ومنه ما يختلف الرواية فيه بتغيير بعض الاسناد ومنه ما تفرد بعض الرواة فيه دون من هو اكثر عددا او ضبطا ممن لم يذكرها ومنه ما تفرد به بعضهم ممن ضعف منهم ومنه ما حكم فيه بالوهم على بعض الرواة ومنه ما اختلف فيه بتغيير بعض الناط المتين هكذا يستفاد من بعض حواشي النخبة وفي الارشاد الساري توضيح لذلك وانتقاد نون اهل تعميه عذارته من از اشارة كردن بعضی از حررنها از برای تصرف كردن دران بوجهی از وجوه چنانكه اول و مفتوح و روى و سر و امثال ان گویند و حرف نخستین مراد دارند و اخر و امند و نهایت و دامن و امثال ان بگویند و حرف اخر كلمه قصد كنند و دل و میانه و مركز و واسطه و مانند ان گویند و حروف وسط كلمه مراد دارند

چون فرد باشد چنانکه در معنی باسم شمس • شعر • گرد همت دهد بپایست امکنند مر • باشم سر سروران
خوشید اسر • یعنی اگر سیر را بیای شم اندازند شمس حاصل اید مثال دیگر معنی باسم نور الله
• شعر • چو بر تابند قدت صبر از صغیر • پیاپی لاله در راهت نهد مر • یعنی اگر لفظ صبر از صغیر دور کنند
نوباقی ماند و لاله در پای راه اندازند و مجموع جمع کنند نور الله حاصل اید و این عمل از اقسام افعال
تسهیلی است کذا فی بعض الرسائل لمولانا عبد الرحمن الجاسمی •

فصل الذال المعجمة • المناذرة بالموحدة و هی ان یقول البائع للمشتري اذا نبذت المبيع
اليك او یقول المشتري اذا نبذته اليّ فقد وجب البيع كذا فی المغرب • و فی بعض كتب اللغة فی
الحدث نهی عن المناذرة والنباذ وهوان یقول الرجل لصاحبه انبذ اليّ الثوب و انبذته اليك لیجب البيع
و قيل ان یحضر الرجل القطیع من الغنم فینبذ الحصاة فیقول لصاحبها ان ما اصاب الحجر فهو لي بكذا و
هذا غدر وجهل لم یجز و هذه من البیوع فی ایام الجاهلیة •

النفاذ بالغتیم و تخفیف الفاء كما فی الصراح عند اهل القوافی هو حركة الوصل كما فی عنوان
الشرف و در رساله مولانا جامی گوید نفاذ حرکت وصل است و قتیکه لاحق شود بآن وصل خروج و حرکت
خروج و مزید را نیز نفاذ میگویند و حرکت نائرة را اگر چه کم است نفاذ گویند و هم چنین در منتخب
تکمیل الصناعات است و عند الأصولیین و الفقهاء هو ترتب الاثر علی التصرف کالملك مثلا علی البیع فبیع
الفضولي مذموم لا نافذ کذا فی التوضیح و فی التلخیص النافذ اعم من اللازم والمنعقد اعم من النافذ ولا ینظر
فرق بین الصحیح و النافذ و فی البحر الرائق فی باب البیع القامد اما البیع الجائز الذي لا نهی فیه فثلثة
نافذ لازم و نافذ لیس لازم و موقوف فالاولی ما کان مشروعاً باصله و وصفه و لم یتعلق به حق الغیر و لاخیار
فیه و الثانی ما لم یتعلق به حق الغیر و فیه خیار الموقوف ما تعلق به حق الغیر و هو اما ملک الغیر
او حق بالمبیع لغیر المالك فعلى هذا الموقوف قسم من الصحیح و منهم من جعله قمیماً له فانه قسم
البیع الى صحیح و باطل و فاسد و موقوف و الاول هو الحق اذ لا یضر توقفه علی الاجازة کتوقف
البیع الذي فیه الخیار علی اسقاطه •

فصل الراء المهملة • التناثر بالناء المثلثة لغة مصدر من باب التفاعل بمعنى السقوط • و عند
الاطباء هو سقوط الشعر لضعف نباته كما ینكون عقیب الامراض المتطاولة فیقل البحار المتولد منه الشعر او
ینعدم بسبب تقلیل الغذاء و بسبب ان الطبیعة اشتغلت بمقاومة المرض عن تدبیر الشعر و حفظه عن
التناثر و قد یفرق بین التناثر و التمرط بان التناثر ینكون متمزقاً و التمرط یاخذ موضعاً مجتمعاً کذا
فی بحر الجواهر •

التجارية بالجمع فرقة من كبار الفرق الإسلامية أصحاب محمد بن الحنفی التجار و هم موافقون لاهل

السنة في خلق الانعزال وان الاستطاعة مع الفعل وان العبد يكتسب فعله و موافقون للمعتزلة في نفي الصفات الوجودية و حدوث الكلام و هم ثلث فرق البرغوثية و الزعفرانية و المستندركة كذا في شرح المواقيف •

النذر بالفتح و سكون الحاء المهملة نذر عروضيان عبارت است از انداختن هر دو سبب و تاي مفعولات بود پس لايمانند بجای ارفع نهذد که دو حرف اول میزان است و بعضی بجای سبب خفیف که از رکنی بافی مانند فل نهذد چراکه دو حرف میزان است و فل در کلام عرب به معنی فلان می آید و رفع مستعمل نیست و ان رکن را که درو نحر واقع شود منخور گویند کذا في عرض سيفي •

النذر بالذال المهملة هو عند الصرفيين ما قل وجوده مواد كان مخالفا للقياس اذ لا و قد سبق في لفظ الشاذ في فصل الذال من باب الشين المعجمتين •

النذر بالفتح و سكون الذال المعجمة هـ ولغة الوعد بخير او شر و شرعا الوعد بخير و حده بعضهم بانه التزام قربة غير لازمة باصل الشرع و هو ضمان نذر لجأج بفتح اللام و هو كان يقول ان كلمته فله علي صوم او عتق و هو ما اخرج مخرج اليمين سمي لجأجا لوقوعه حال الغضب و اللجأج و نذر تدر بان يلتزم قربة ان حدثت نعمة او ذهبت نعمة كان يقول ان شفي مريض فله علي كذا او يقول فعلي كذا يسمي تدررا لانه طلب البر و التقرب الى الله تعالى و هو قسمان معلق و سماء الرافي و غيره نذر مجازاة و غير معلق كذا في شرح المفهاج فتاوى الشافعية و قال الامام الرازي في التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى وما انفقتم من نفقة او نذرت من نذر الآية النذر ما التزمه الانسان بالاجابة على نفسه يقال نذر ينذر و اصله من الخوف لان الانسان انما يفقد على نفسه خوف التقصير في الامر المهم عنده و نذرت القوم انذارا بالتحريف و في الشريعة على ضربين مفسر و غير مفسر فالمفسر ان يقول نذرت لله على عتق رقبة و لله علي حج فهنا يلزم الوفاء به و لا تجزیه غيره و غير المفسر ان يقول نذرت لله على ان لا افعل كذا ثم يفعله او يقول لله علي نذر من غير تسميته فيلزم فيه كفارة يمين لقوله عليه الصلوة و السلام من نذر نذرا و سمي فعليه ما سمي و من نذر نذرا لم يسم فعليه كفارة يمين انتهى و في جامع الرموز في فصل الاعتكاف النذر ايجاب على النفس مما ليس عليها بالقول و لو اكتفى بالقلب ام يلزمه و في البحر الرائق و حواشي الهداية ما حمله ان الاصل ان النذر لا يصح الا بشرط منها ان يكون الواجب من جنسه شرعا فلم يصح النذر بعيادة المريض و تشييع الجنائز و منها ان يكون مقصودا لا وسيلة فلم يصح النذر بالوضوء و سجدة التلاوة و الاغتسال و دخول المسجد و مسح المصحف و الاذان و بناء الرباطات و المساجد و غير ذلك لانها فربات غير مقصودة و منها ان لا يكون واجبا في الحال و ثاني الحال فام يصح بصلوة الظهر و غيرها من المفروضات و منها ان لا يكون مستحيل الكون فلو نذر صوم امس او اعتكاف شهر مضى لم يصح نذره به و منها ان لا يكون النذر بمعصية فانه يحرم عليه الوفاء به و لا بمباح فلا يلزم الوفاء بنذر مباح من اكل و شرب و لبس و جماع و طلاق و منها

ان يكون لله تعالى لا للمخلوق فلم يصح اذا قال لبعض الصالحين يا سيدي فلان ان رد غائبتي او موافقي مريضتي او قضيت حاجتي فلنك من الطعام او الذهب كذا فانه باطل لكونه نذرا للمخلوق اللهم الا ان قال يا الله اني نذرت لك ان شفيت مريضتي او رددت غائبتي او قضيت حاجتي ان اطعم الفقراء الذين بباب الامام الشامي او الامام ابي الليث ونحو ذلك مما يكون فيه نفع للفقراء والنذر لله تعالى ومصرف النذر هو الفقير فما يوجد من الدراهم والشمع والزيت وغيرها و ينقل الى قبور الارباب تقربا اليهم فحرام باجماع المسلمين ما لم يقصدوا بصرفها الى الفقراء الاحياء قولاً واحداً •

النشر بالفتح وسكون الشين المعجمة عند اهل العربية قد سبق في لفظ الملف في فصل الماء من باب الالم و بفتح تين عندهم ضد النظم كما يجيء في فصل الميم و يروى بالذاء المثناة ايضاً في هذا المعنى و يقال له المنشور ايضاً و در جمع الصنائع مى ارد كلام يا منظوم است و يا منشور و منشور بر سه قسم است مرجزو مسجع و عاري مرجز ان است كه وزن شعر دارد اما قافية ندارد و مسجع انكه قافية دارد اما وزن ندارد و عاري ان است كه از بين هر دو عاري است يعنى نه وزن دارد و نه قافية قافية بي وزن شعر نيست چنانكه وزن بي قافية شعر نيست •

المنشور عند اهل العربية ما مر قبيل هذا و عند اهل الهندسة و الحساب الشكل المجسم الذي يحيط به ثلاثة سطوح متوازية الاضلاع و مثلثان و الجمع المنشور و قد يراد به قطعة من كرة مصمتة او مجوفة قد فصأت بسطحيين مستويين متوازيين هكذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة في الفصل الحادي عشر من الباب الثاني •

الانتشار هو مصدر من باب الامتعال و هو عند اطباء صيرورة الثقب العنقية اوسع مما هي عليه في الطبع و يطلق ايضاً على نهوض الذكر و انتفاخ عصبه الدابة من تعب و هو عيب كذا في بحر الجواهر و يجيء في لفظ الاتساع ذكره ايضاً •

المنتشرة هي عند المنطقيين قضية موجبة مركبة حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه في وقت غير معين من اوقات وجود الموضوع لا دائماً بحسب الذات و المراد بعدم التعيين عدم اعتباره لا اعتبار عدمه سواء كانت موجبة كقولنا بالضرورة كل انسان متنفس في وقت ما لا دائماً فالجزء الاول منتشرة مطلقة و الثاني سالبة مطلقة عامة و هو مفهوم الادوام او سالبة كقولنا بالضرورة لا شيء من الانسان متنفس في وقت ما لا دائماً فالجزء الاول منها منتشرة مطلقة سالبة و الثاني موجبة مطلقة عامة وهو مفهوم الادوام و المنتشرة المطلقة قضية موجبة بسيطة حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه في وقت ما و المطلقة المنتشرة هي التي حكم فيها بالنسبة بالفعل في وقت ما و الفرق بينها و بين المنتشرة المطلقة هو العموم و الخصوص لانه اذا صدق ثبوت المحمول للموضوع بالضرورة في وقت ما صدق ثبوت المحمول له

بالفعل في وقت ما بعكس كلبي كذا في شرح الشمسية وقد سبق ما يوضح ذلك في ذكر الضرورة الوثنية •
الفرد المنتشر هو الفرد الغير المعين كما يجيب في بيان المكرة •

المنصورية بالصاد المهملة فرقة من غلاة الشيعة قالوا حل الله في علي فان ظهور الروحاني في الجسماني مما لا ينكر كظهور جبرئيل في صورة البشر في الخير وظهور الشيطان في صورته في الشر ولما كان علي واولاده افضل من غيرهم وكانوا مؤيدين بتأييدات متعلقة بباطن الاسرار فلما ظهر الحق بصورته و دطق لمسابهم و اخذ بايديهم ومن ههنا اطلعنا الآلهة على الائمة الا يرى ان الذي قاتل المشركين وعلينا قاتل المنافقين فان الذي يحكم بالظاهر والله يتولى السرائر كذا في شرح المواقف •

المنصورية فرقة من غلاة الشيعة اصحاب ابي منصور العجل نسب هو نفسه الى ابي جعفر محمد الباقر فلما تبرأ منه وطرد ادعى الامامة لنفسه والوا ان الامامة صارت لمحمد بن علي بن الحسين ثم انتقلت عنه الى ابي منصور وزعموا ان ابا منصور عرج الى السماء ومسح الله راسه بيده وقال يا نبي اذهب فبلع عني ثم انزله الى الارض وهو الكسف المذكور في قوله تعالى وان يرد كسفا من السماء الآية و كان قبل ادعائه الامامة لنفسه يقول الكسف علي بن ابي طالب و ماوا الرسل لا تنقطع ابدا و ابجزة رجل امرنا بموالاة و النار رجل امرنا ببغضة و هو ضد الامام و خصمه كابي بكر و عمر و الفرائض اسماء رجال امرنا بموالاة و المحرمات اسماء رجال امرنا ببغضهم و مقصودهم بذلك ان من ظفر برجل ما هم فقد ارتفع التكليف عنه كذا في شرح المواقف •

نصرة الداخل بالاضافة عند اهل الرسل اسم شكل مخصوص صورته هكذا و نصرة الخارج بالاضافة اسم شكل مخصوص عندهم و صورته هكذا •

النصاري بالالف المقصورة قوم عيسى على نبينا و عليه السلام و الضالون مدم ثلث فرق فمنهم من قال ان عيسى ابن الله و هو اولادهم المسمون بالملكية و منهم من قال ان عيسى هو الله نزل و اخذ ابن ادم و عاد يعنى تصور بصورة ادم ثم رجع الى تعالىه و هو لا يسمى بالعائنة و منهم من قال ان الله في نفسه عبارة عن ثلثة عن اب و هو الروح القدس و عن ام و هى مريم و عن ابن و هو عيسى كذا في الانسان الكامل في باب التوراة •

النظر بفتح الذون و الظاء المعجمة في اللغة نكرستن در چيزي بتامل يقال نظرت الى شئ كذا في الصراح و عند المنجمين كون الشينيين على وضع مخصوص في الفلك فان اجتمع الكواكب غير الشمس و القمر في جزء واحد من اجزاء ملك البروج يسمى قرانا و مقارفة و ان كان احد الكواكبين المحتمعين في جزء واحد شمسا و الآخر كوكبا من الخمسة المتحيرة يسمى احترافا و ان كان اهدهما شمسا و الآخر قمرهما يسمى اجتماعا و ان لم يجتمع الكواكب في جزء واحد فان كان اجمع بينهما حدس الملك بان تكون مسافة

ما بينهما ستين درجة من فلک البروج كان يكون احدهما في لول الحمل و الآخر في اول الجوزاء يسمى نظر تسديس وان كان البعد بينهما ربع الفلك اي تسعين درجة يسمى نظر التربع وان كان البعد بينهما ثلث الفلك اي مائة وعشرين درجة يسمى نظر الثلث وان كان البعد بينهما نصف الفلك اي مائة وثمانين درجة يسمى مقابلة و مقابلة المديين اي الشمس والنمر يسمى استقبالا و نظرات القمر تسمى امتزاجات و ممازجات قمر و مقارنة الكواكب بعقدة القمر تسمى مجاودة وان لم يكن البعد بينهما كذلك فلا نظر بينهما اعلم ان نظر كل برج الى ثلثه هو التسديس الايمن و الى الحادى عشر هو التسديس الايسر و الى خامسه الثلث الايمن و الى ناسعه الثلث الايسر و الى رابعة التربع الايمن و الى عاشره التربع الايسر و يجب ان ما يتعلق بهذا في لفظ الاتصال في فصل اللام من باب الوارد بذكره عبد العلي الهرجلى في شرح زيج الف بيكي ميگوبد انظار مسمى نظر مقابلة و قسم اند يكي برتوالي و انرا انظار اولى خوانند بجهت انه حركات كواكب باين جانب است پس گویند كه اول اين انظار وقوع مى يابد و ديگرى بر خلاف قوالي و انرا انظار ثانیه گویند و انظار اولى را يسمی گویند و انظار ثانیه را يسمی چه اهل احكام فلک را چون انسان مستلقى توهم کرده اند كه سر او بجانب قطب شمال باشد و قسي اين انظار گاهی از منطقه البروج اعتبار كنند و نظرات كه در دفتر تقويم مى نویسند بنابرین اعتبار است و گاهی از معدل النهار و انرا در احكام مواليد معتبر دارند و انرا مطارح شعاعات و مطارح انوار نیز گویند و تخصيص مطرح شعاع باين مواضع بجهت است كه اثار از وقوع شعاع درين مواضع بظهور مى آید چه صحت ان بتجارب بسيار معلوم شده و الاشعاع انها بجمع اجزاء فلک ميرسد انتهى كلامه * و نظرات بيوت و اشكال و نقاط در علم رمل بهمين طور ميگيرند مگر انكه بجاي اجزاء فلک البروج بيوت رمل ملاحظه ميکنند و بجای کواكب اشكال بانقاط اعتبار نه آيند و اما عدد غيرهم كالمنطقيين فقل هو الفكر وقيل غيره و قد سبق في فصل الرأ المهملة من باب الفاء و قال القاضى البانفاني النظر هو الفكر الذي يطلب به علم او غلبة ظن والمراد بالفكر انتقال النفس في الامانى انتة بالقصد فان ما لا يكون انتقالا بالقصد كالحسد و اكثر حديث النفس لا يسمى فكرا و ذلك الانتقال الفكرى قد يكون بطالب العلم او الظن فيسمى نظرا و قد لا يكون كذلك فلا يسمى به فالفكر جنس له و ما بعده فصل له و كلمة او لتقسيم المحدود دون احد و حاصله ان قسما من المحدود حده هذا اي الفكر الذى يطلب به علم و قسما اخر حده ذاك اي الفكر الذى يطلب به ظن فلا يرد ان التردد الابهام نيكافي التحديد و المراد بغلبة الظن هو اصل الظن و انما زيد لفظ الغلبة تنبيهها على ان الرجحان ماخوذ في حقيقته فان ماهية الظن هي الاعتقاد الرجح فلا يرد ان غلبة الظن غير اصل الظن فيخرج هذه ما يطلب به اصل الظن و المراد بطلب الظن من حيث هو ظن من غير ملاحظة المطابقة للمظنون و عدمها فان المقصود الاصلي كالعمل في الاجتهادات قد يترتب على الظن بالحكم بالنظر الى الدليل فان الحكم القبي غلب

على أن المجتهد كونه مستفاداً من الدليل بحسب العمل به عليه من غير الثبات إلى مطابقته وعد مطابقته
 سيما عند من يقول بأصالة كل مجتهد ولذا يثبات المجتهد المخطئ فلا يرد أن الظن الغير المطابق جهل
 فيلزم أن يكون الجهل مطلوباً وهو ممتنع إذ لا يلزم من طلب العلم الذي هو الظن مطلقاً طلب الاخص
 والذي هو الظن الغير المطابق فلا يلزم طلب الجهل وهذا التعريف يتناول النظر في التصور وفي التصديق
 لأن التصور مندرج في العلم وكذا التصديق اليقيني مندرج فيه فيتناول القطعي باعتبار مادته وصورته
 كالنظر القياسي البرهاني والظني من حيث المادة كالنظر القياسي الخطائي ومن حيث الصورة
 كالاستقراء والتمثيل وكذا يتناول النظر الصحيح والفاقد لعلم أن للنظر تعريفات بحسب المذاهب فمن يرون
 أنه اكتساب المجهول بالمعلومات السابقة وهم أرباب الذمائم القائلون بالتعليم والتعلم يقولون أن النظر ترتيب
 أمور معلومة للتأدي إلى مجهول وبعبارة أخرى ترتيب علوم الخ إذا العلم والمعلوم متحدان والترتيب
 فعل إختياري لا بد له من علة غائية فالباعث على ذلك الفعل التأدي إلى المجهول يقينا أو ظنا أو احتمالا
 فهو الفكر فخرج عنه المقدمة الواحدة لأن الترتيب فيها ليس للتأدي بل لتحصيل المقدمة وكذا خرج أجزاء
 النظر وترتيب الطرفين والنسبة الحكمية أو بعضها في القضية لتحصيل الوقوع والادّعاء المجهول وكذا خرج
 التذبيحات وكذا خرج الحدس لأنه ساوٍ المبادئ المرتبة دفعة من غير إختيار سواء كان بعد طلب أو لا أيضا
 ليس له غاية لعدم الإختيار فيه ودخل فيه ترتيب المقدمات المشكوكة المناسبة بوجود غرض التأدي احتمالا
 وكذا التعليم لأنه فكر بمعونة الغير وكذا الحدس والرسم الكاملان إلا أن الأول موصل إلى الكنه والتأدي إلى
 الوجه لكنه يخرج عنه التعريف بالفصل والأخانة وحدهما وكون كل منهما قليلا نافعا كما هو حال ابن سينا
 لا يهفي الهليل لأن أحدنا هو لمطلق النظر فيجب أن يندرج فيه جميع أفرادها التامة والنافعة قل استعملها
 أو كثروا لهذا غير البعض هذا التعريف فقال هو تحصيل أمور أو ترتيب أمور التأدي إلى المجهول وكذا دخل
 فيه قياسا المساواة والاستلزام بواسطة عكس التقيض وإن أخرجهما عن القياس لعدم المزوم لذاته وكذا
 النظر في الدليل الثاني لأن المقصود منه العلم بوجه دلالة وهو مجهول وإنما يدل للتأدي ولم يقل بحيث
 يوجب لبشتمل النظر الفاسد صورة أو مادة فيشتمل المغالطات المصادفة للبهدييات كالتشكيك المذكور في
 نفس اللزوم ونحوه لأن الغرض منها التصديق للحكم الكاذبة وإن لم يحصل ذلك وغير البعض هذا التعريف
 لما مر فقال النظر ملاحظة العقل ما هو حاصل عنده لتحصيل غيره والمراد بالعقل النفس لأن الملاحظة فعلها
 وإن المجردات علمها حضوري لا حصوي والمتبادر من الملاحظة ما يكون بقصد واختيار فخرج الحدس
 ثم الملاحظة لأجل تحصيل الغير فتقضي أن يكون ذلك لتحصيل غاية مترتبة عليه في الجملة فلا يرد النقص
 بالملاحظة التي عند الحركة الأولى والثانية إذ لا يترتب عليه التحصيل أصلا بل إنما يترتب على الملاحظة التي
 هي من ابتداء الحركة الأولى إلى انتهاء الحركة الثانية نعم يترتب على الملاحظة بالحركة الأولى في التعريف بالمفرد

وهي فرد منه تندبر فظاهر شمول هذا التعريف أيضا لجميع الاتسام واما من يرى ان النظر مجرد التوجه الى المطلوب الادراكي بناء على ان المبدأ عام الغرض تمتد توجهنا الى المطلوب انما هو علينا من غير ان يكون لنا في ذلك استعانة بمعلومات فمنهم من جعله عدسيا فقال هو تجريد الذهن عن الغفلات المائعة من حصول المطلوب ومنهم من جعله وجوديا فقال هو تحديق العقل نحو المقولات اي المطالب و تحديق النظر بالبصر نحو المبصرات وقد يقال كما ان الادراك بالبصر يتوقف على امور ثلاثة مواجهة البصر و تقليب الحدة نحوه طلبا لرويته وازالة الغشاوة المائعة من الابصار كذلك الادراك بالبصيرة يتوقف على امور ثلاثة التوجه نحو المطلوب اي في الجملة بحيث يمتاز المطلوب عما عداه كما يمتاز المبصر عن غيره بمواجهة البصر و تحديق العقل نحوه طلبا لادراكه اي التوجه التام اليه بحيث يشغله عما سواه كتقليب الحدة الى المبصر و تجريد العقل عن الغفلات التي هي بمنزلة الغشاوة فان دلت الاستعانة بالمعلومات بديهية فكيف ينكرها قلت لعله بقول ان احضار المعلومات طريق من طرق التوجه فانه يفيد قطع الالتفات الى غير المطلوب ولذا قد يحصل المطلوب بمجرد التوجه بدون معلومات سابقة على ما هو طريقة حكماء الهند و اهل الرياضة والظاهر هو مذهب ارباب التعاليم فيل والتحقيق الذي يرفع الغزاع من المتقدمين والمتأخرين هو ان الاتفاق واقع على ان النظر والفكر فعل صادر عن النفس لاستحصال المجهولات من المعلومات و لا شك ان كل مجهول لا يمكن اكتسابه من اي معلوم اتفق بل لابد له من معلومات مناسبة اياه كاذاتيات في الحدود واللوازم الشاملة في الرسوم والحدود الوسطى في الافتراضيات وقضية الملازمة في الشرطيات و لا شك ايضا في انه لا يمكن تجهيله من تلك المعلومات تلمى اي وجه كادت بل لابد هناك من ترتيب معين فيما بينها ومن هيئة مخصوصة عارضة لها بسبب ذاك الترتيب فاذا حصل لنا شعور بامر تصوري او تصديقي و حاولنا تحصيله على وجه اكمل سواء فلما ان ذلك الوجه هو المطلوب او ان المطلوب ذلك الامر بهذا الوجه فلا بد ان يتحرك الذهن في المعلومات المخزنة عنده منتقلا من معلوم الى معلوم اخر حتى يجد المعلومات المناسبة لذلك المطلوب وهي المسماة بمبداية ثم ايضا لابد ان يتحرك في تلك المبادي ليرتبطها ترتيبا خاصا يوصل الى ذلك المطلوب فهناك حركتان مبدأ الاولى منهما هو المطالب المشعور بذلك الوجه الناقص ومنتهاها اخر ما يحصل من تلك المبادي و مبدأ الثانية اول ما يوضع منها للترتيب ومنتهاها المطلوب المشعور به على الوجه الاكمل فالحركة الاولى تحصل المادة اي ما هو بمنزلة المادة اعنى مبادي المطالب التي توجد معها الفكر بالقوة والحركة الثانية تحصل الصورة اي ما هو بمنزلة الصورة اعنى الترتيب الذي يوجد معه الفكر بالفعل و الا فالفكر عرض لا مادة و لا صورة فذهب المحققون الى ان الفعل المتوسط بين المعلوم والمجهول لاستحصال هو مجموع هاتين الحركتين اللتين هما من قبيل الحركة في الكيفيات النفسانية اذ به يتوصل الى المجهول توملا اختياريا للصناعة الميزانية فيه مدخل تام فهو النظر بخلاف

الترتيب المذكور لازم له بواسطة الجزء الثاني ان ليس له مدخل تام لانه بمنزلة الصورة فقط و ذهب المتأخرون الى ان النظر هو ذلك الترتيب الحاصل من الحركة الثانية لان حصول المجهول من مبادئه يدور عليه وجودا و عسما و اما الحركتان فهما خارجتان عن الفكر والنظر و الا ان الثانية لازمة له لاتوجد بدونه قطعا و الاولى لا تلزمه بل هي اكثرى الوقوع معه ان سئح المبادي المناسبة دفعة عند التوجه الى تحصيل المطلوب قليل فالنزاع بين الفريقين انما هو في اطلاق لفظ النظر بحسب المعنى ان كلا الفريقين لا ينكران ان مجموع الحركتين فعل صادر من النفس متوسط بين المعلوم و المجهول في الاستحصال كما لا يفكران الترتيب اللازم للحركة الثانية كذلك مع الاتفاق بينهما على ان النظريين اسرار من هذا القبيل و مختار الازل اليق بصناعة الميزان ثم ان هذا الترتيب يستلزم التوجه الى المطالب و تجريد الذهن عن الغفلات و تحديق العقل نحو المعقولات فتأمل حتى يظهر لك ان هذه التعريفات كلها تعريفات بالولائم و حقيقة النظر هي الحركتان و ان لا نزاع بينهما بحيث يظهر له ثمرة في صورة من الصور اعلم ان الامام الرازي عرف النظر بترتيب تصديقات يتوصل بها الى تصديقات اخر بذاء على ما اختاره من امتناع الكسب في التصورات قال السيد السند في حواشي العنصدي ان قلت ما ذا اراد انقاضي بالنظر المعروف بما ذكره اجموع الحركتين كما هو راي القدماء ام الحركة الثانية كما ذهب اليه المتأخرون قلت الظاهر هما على معنى الاول ان به يحصل المطلوب لا بالحركة الثانية وحدها انتهى و فيه اشارة الى جواز حمله على المعنى الثاني * فائدة * المشهور ان النظر والفكر يختصان بالمعقولات الصورية لا يجريان في غيرها و الظاهر جريانهما في غيرها ايضا كقولك هذا جسم لانه شاعل للحيز و كل شاعل للحيز جسم كذا ذكر ابو الفتح في حاشية الجلالية للتهذيب و بقي ههنا بحث فمن ارادها فليرجع الى حواشي شرح المطالع في تعريف المنطق * التقسيم * ينقسم النظر الى صحيح يودي الى المطلوب و فاسد لا يودي اليه و الصحة و الفساد صنفان عارضان للنظر حقيقة لا مجازا عند المتأخرين فان الترتيب الذي هو فعل الناظر يتعلق بشيئين احدهما بمنزلة المادة في كون الترتيب به بالقوة وهو المعلومات التي يقع فيها الترتيب و الثاني بمنزلة الصورة في حصوله به بالفعل و هو تلك الهيئة المترتبة عليها فاذا اتصف كل منهما بما هو صحتة في نفسه اتصف الترتيب بالصحة التي هي صفته و الا فلا بخلاف ما اذا كان عبارة عن الحركتين لان الحركة حاصلة بالفعل من مبدأ المسافة اعني المطلوب المشعور به بوجه الى منتهاها اعني الوجه المجهول و ليست بالقوة عند حصول المعلوم و بالفعل عند حصول الهيئة فلا يكون صحة النظر حينئذ بصحة المادة و الصورة بل بترتيب ما لجله الحركة اعني حصول المعلومات المناسبة والهيئة المنتجة و بخلاف ما اذا كان النظر عبارة عن التوجه المذكور فان العلوم السابقة لمدخل لها في التلاوية حينئذ فلا يكون صحتة بصحة المادة والصورة ايضا قيل يرد على التعريفين قولنا زيد حمار و كل حمار جسم فانه يدخل في الصحيح

مع انه فاعلم المادة أقول لانسلم تاديتة الى المطلوب فان حقيقة القياس على ما صرح به السيد السند في حواشي المضدي رمط مستلزم لا كبر ثابت للاصغر وههنا لا يثبت الوسط لامفر في اندراج في تادية في نفس الامر نعم انه يودي بعد تسليم المقدمتين ومنهم من قسم النظر الى جلي وخفي وهذا بعيد لان النظر امر يطلب به البيان فجلاؤه وخفاؤه اما هو بالنظر الى بيانه وكشفه للمنظور فيه وهو لا يجامعه اصلا لكونه معدا له فلا يتصف بصفاته حقيقة بل سجلها فما وقع في كلامهم من ان هذا نظري جلي وهذا نظري خفي فمحمول على التجزؤ * فائدة * لا اختلاف في اداة النظر الصحيح الظن بالمطلوب واما في ااداته العلم به فقد اختلف فيه فالجمهور على انه يفيد العلم وانكرو البعض وهم طوائف الاولى من انكر ااداته للعلم مطلقا وهم السمنية المنسوبة الى سومنات وهم قوم من عبدة الاوثان قائلون بالتناسخ وانه لا طريق للعلم سوى الحس الذاتية المهندمون قالوا انه يفيد العلم في الهندسيات والحسابيات ودرن الاهيات والغاية القصوى فيها الظن والاخذ بالاحرى والاخلاق بذاته تعالى وصفاته واعماله الثالثة الملاحظة قالوا انه لا يفيد العلم بمعرفة الله تعالى بلا معلم يرشدنا الى معرفته تعالى ويدفع الشبهات عنا * فائدة * اختلف في كيفية حصول العلم عقيب النظر الصحيح فمذهب الشيخ الاشعري انه بالعادة بذاء على ان جميع الممكنات مستندة عنده الى الله سبحانه ابتداء بلا واسطة وانه تعالى قادر مختار فلا يجب عنده صدور شيء ولا يجب عليه ايضا ولا علاقة توجيه بين الحوادث المتعاقبة الا باجراء العادة بخاق بعضها عقيب بعض كالحراق عقيب مماسة النار والري بعد شرب الماء ومذهب المعتزلة انه بالتوليد وذلك انهم اثبتوا لبعض الحوادث مؤثرا غير الله تعالى وقالوا الفعل الصادر عنه اما بالمباشرة اى بلا واسطة فعل اخر منه واما بالتوليد اى بتوسطه والنظر فعل للعبد واقع بمباشرة يتولد منه فعل اخر هو العلم ومذهب الحكماء انه بسبب الاعداد فان المبدأ الذي يستند اليه الحوادث في عالمنا هذا وهو العقل الفعال او الواجب تعالى بتوسط سلسلة العقول موجب عندهم عام الفيض ويتوقف حصول الفيض على استعداد خاص يستند عليه ذلك الفيض والاختلاف في الفيض انما هو بحسب اختلاف استعدادات القوابل فالمنظر يعد ذهن اعدادا تاما والنتيجة تفيض عليه من ذلك المبدأ وجوبا اى لزوما عقليا ومذهب الامام الرازي انه واجب اى لازم عقلا غير متولد منه قيل اخذ هذا المذهب من القاضي الباقلاني وامام الحرمين حيث قالوا باستلزام النظر للعام على سبيل الوجوب من غير توليد ونقل في شرح المقاصد عن الامام الغزالي انه مذهب اكثر اصحابنا والقول بالعادة مذهب البعض * فائدة * شرط النظر في ااداته العلم اما مطلقا صحيحا كان او ناسدا فبعد الحيوة امران وجود العقل الذي هو مناط التكليف وعنده وهو ما ينافيه نمذه ما هو عام يضاد النظر وغيره وهو كل ما هو ضد للادراك من النوم والخفة ونحوهما ومنه ما هو خاص يضاد النظر بخصوصه وهو العلم بالمطلوب من حيث هو مطلوب والجهل المركب به ان هاتينهما

لا يتمكن من النظر فيه واما العلم بالمطلوب من وجه اخر فلا بد فيه ليتمكن طلبه ومن يعلم شيئا بدليل ثم ينظر فيه فاذبا و يطلب دليلا اخر فهو ينظر في وجه دلالة الدليل الثاني وهو غير معلوم واما الشرط للنظر الصحيح بخصوصه فامر ان يكون النظر في الدليل لا في الشبهة وان يكون من جهة دلالة على المدلول

• فائدة • النظري معرفته تعالى واجب اجماعا منا ومن المعتزلة واختلف في طريق ثبوت هذا الوجوب فعندنا هو السمع وعند المعتزلة العقل اعلم ان اول ما يجب على المكلف عند الاكثرين ومنهم الاشعري هو معرفة الله تعالى ان هو اصل المعارف وقيل هو النظر فيها لان المعرفة واجبة اتقانا والنظر قبلها وهو مذهب جمهور المعتزلة وقيل هو اول جزء من اجزاء النظر وقال القاضي واختاره ابن نورك وامام الحرمين انه القصد الى النظر وقال ابو هاشم اول الواجبات الشك وهذا مردود بلاشبهة • فائدة • القائلون بان النظر الصحيح يفيد العلم اختلفوا في الفاسد فقال الرازي انه يفيد مطلقا والمختار عند الجمهور هو الصواب انه لا يفيد مطلقا والبعض على ان الفساد ان كان من المادة فقط استازمه والا فلا وان شئت توضيح تلك الابحاث فارجع الى شرح المواقف وشرح الطوابع •

النظري بقاء النسبة يطلق على مقابل الضروري ويسمى كسبيا ومطلوبا ايضا وقد سبق في فصل الرأ المهمة من باب الضاد المعجمة وعلى مقابل العملي وقد سبق في المقدمة •

علم النظر والاستدلال هو علم الكلام وقد سبق في المقدمة •

النظير كالكرم عند اهل العربية يطلق على المثال مجازا وحقيقة على اسم هذه وقد سبق في فصل اللام من باب الميم •

نظيرة الانقلاب الصيفي والشتوي مرت في تفسير دائرة معدل النهار في فصل الرأ من باب الدال المهملتين •

النظائر قال اهل العربية الفرق بين النظائر والوجوه ان الوجوه اللفظ المشترك الذي يستعمل في عدة معان كلفظ الامة والنظائر كالالفاظ المتواطئة وقيل النظائر في اللفظ والوجوه في المعاني وضعف انه لو ارد هذا لكان الجميع في الالفاظ المشتركة وهم يذكرون في الكتب اللفظ الذي معناه واحد في مواضع كثيرة فيجعلون الوجوه نوعا لاقسام والنظائر نوعا اخر وقد جعل بعضهم ذلك من انواع المعجزات المقران حيث كانت الكلمة الواحدة تنصرف الى عشرين وجها واكثر وقل ولا يوجد ذلك في كلام البشر ولذلك تفصيل في القران •

المناظرة هي علم يعرف به كيفية اداب اثبات المطلوب ونفيه او نفي دليله مع الخصم كما في الرشيدية والآداب الطرق وموضوع هذا العلم البحث وتطلق المناظرة ايضا في اصطلاح اهل هذا العلم على النظر من الجانبين في النسبة بين الشئيين اظهرا للصواب وقيل توجه الخصمين في النسبة بين الشئيين اظهرا للصواب اى توجه المتخاصمين الذين مطلب احدهما غير مطلب الآخر اذا توجهها في النسبة وان كان

ذلك التوجه في النفس كما كان للحكماء الاشرافيين وكان غرضهما من ذلك اظهار الحق و الصواب يسمى ذلك التوجه بحسب الاصطلاح مناظرة و بحثنا كما في الرشيدية ايضا •

المناظر كمساجد جمع منظر اسم ظرف و علم المناظر علم يعرف به كيفية مقدار الاشياء بسبب قربها و بعدها عن نظر الناظر كذا ذكر القاضي الرومي في الحواشي المتعلقة على شرح الملخص في الهيئة •

اختلاف المناظر قد سبق في لفظ الاختلاف في فصل الفاء من باب الخاء المعجمة •

التناظر نذر منجمان انرا اتصال طبيعي نيز نامند و بجاي اتصالات نظر بكار برند و اين بر سه نوع است تسديس و تربيع و مقابلة و نسبت او در نوع است اول نسبت موافقت مطالع دريم نسبت درازي روز و شب و اين چنان بود كه بعد در كوكب از دو نقطه اعتدال برابر اتفاق افتد مثلا چون كوكبي در بيستم درجه حمل بود و كوكبي در دهم درجه حوت ميان هر دو تسديس است كه اين هر دو درجه موافق اند در مطالع بجهت انكه بعد هر دو از اول حمل مساري است بر توالي حمل و برخلاف توالي حوت پس چون دو كوكب درين دو جزو باشند بجاي نظر تسديس نشيد و همچنين نور و دلو در مطالع موافق اند نور بر توالي دلو و برخلاف توالي و اين تربيع بود و اجزاء جوزا با جدي موافق اند بر توالي و اين بجاي مقابلة نشيند و اگر ابتدای ان قسمت از ميزان كند حكم همچين باشد ان اجزاء را كه موافق باشند در درازي روز بعد ايشان از دو نقطه انقلاب برابر باشد چنانكه اجزاء سرطان تا جوزا برخلاف توالي و اجزاء جوزا تا سرطان بر توالي پس كوكبي در بيستم درجه سرطان باشد و ديگري در دهم درجه جوزا ميان هر دو تسديس باشد و همچنين اسد را با ثور و سنبله را با حمل و ميزان را با حوت و عقرب را با دلو و قوس را با جدي و اگر از نقطه جدي ابتدا گيرند همين حكم دارد اين در شجرة گفته بدانكه بودن دو كوكب در دو طرف دو نقطه اعتدالين ببعد متساوي مسمى است بتناظر مطالعي و بودن دو كوكب در دو طرف دو نقطه انقلابين ببعد متساوي مسمى است بتناظر زماني اين در توضيح التقويم گفته و تناظر مطالعي را اتفاق قوت نيز نامند و تناظر زماني را اتفاق طيقت نيز كويند كذا في كفاية التعليم •

التناظر بالفاء عند اهل المعاني يطلق على وصف في الكلمة يوجب نقلها على اللسان سواء كان لتناظر نفس الحروف او لتناظر كيفياتها ولهما فقالان بالتفاء الساكنين مشتمل على تناظر الحروف من حيث كيفياتها نعم هو داخل في مخالفة القياس ايضا ومن التناظر ما هو يوجب التناهي في النقل نحو الجمع بكسر الهاء وفتح الخاء المعجمة بمعنى المنبت الاسود في قول اعرابي سئل عن ناقته فقال تركتها ترعى الجمع ومنه ما هو دون ذلك نحو مستشزرات في قول امرأ القيس • مصراع • غدا نرى مستشزرات الى العلن • اي مرتفعات الى العلن و تناظر الكلمات ان تكون الكلمات بسبب اجتماعها ثقيلة على اللسان اما في نهاية النقل

كقول الشاعر • مصراع • وليس قرب قبر حرب قبره • فان التناظر ليس في قرب ولا في تباعد عند اجتماعهما حصل على اللسان ثقل جدا واما دون ذلك كقول ابي تمام • مصراع • كرم متى امدحه امدحه والورى معي • فان في امدحه من ثقل لما بين الحاء والهاء من القرب لكن لا الى حد يخرج به الكلمة عن الفصاحة فاذا تكررت كمل الثقل الى بلغ حدا لا يتحملة الفصيح وذلك لانه تكرر اجتماع الحاء والهاء وادى الى اجتماع حروف الحلق الا ان التناظر لم يحصل فيه من حروف كلمة واحدة فلم يعد في تناظر الحروف فانهم و التناظر مطلقا سواء كان تناظر الحروف او تناظر الكلمات محل بالفصاحة وزعم بعضهم ان من التناظر جمع كلمة مع كلمة اخرى غير مناسبة لها كجمع سطل مع فنديل ومسجد بالنسبة الى الحمامي مثلا وهو هم لانه لا يوجب الثقل على اللسان فهو انما يخجل بالبلاغة دون الفصاحة اعلم ان مرجع معرفة تناظر الحروف والكلمات هو الخمس لكن لا اعتماد على كل حس بل الحكم الفاذ الحكم حس العربي الذي له سليقة في الفصاحة او كاسب الذوق السليم من ممارسة التكلم بالفصيح والتخفظ عن التكلم بغير الفصيح وليس التناظر لكامل تباعد الحروف بحسب المخارج والا كان مرجعة الى علم المخارج ولا لقربه كذلك لذلك ولا لاختلاف الحروف في الارصاف من الجهر والهمس الى غير ذلك والا كان المرجح ضبط اقسام الحروف و اياك ان تذهب الى شيى منها ان الكل مبني على الغفلة عن تعيين مرجع التناظر وعن كثير من المركبات الفصيحة الملتئمة من المتباعدات نحو علم وفرح والملتئمة من المتقاربات نحو جيش وشجي ومن مال الى ان اجتماع المتقاربات المخارج سبب للتناظر لزمه عدم فصاحة الم اعهه و الجواب عنه بان فصاحة الكلام لا تنوقف على فصاحة جميع كلماته بل على فصاحة الاكثر بحيث يكون غير الفصيح مغموزا فيه مستورا على الذائقة لفصاحة الكلمات الكثيرة كما تستر الحلاوة الشديدة المرارة القليلة و بعدم فصاحة كلمة من ذلك الكلام لا يخرج عن الفصاحة كما ان الكلام العربي لا يخرج عن كونه عربيا بوقوع كلمة عجمية فيه تكلف جدا من غير داع هكذا يستفاد من المطول والاطول في تعريف الفصاحة •

النكرة بالفتح وكسر الكاف ضد المعرفة كما ان التنكير ضد التعريف وقد سبق في فصل الغاء من

باب العين المهملة •

المنكر بضم الميم وفتح الكاف المخففة عند المحذئين مقابل المعروف وقد سبق في فصل الغاء

من باب العين المهملة وقال البعض المنكر بمعنى الشاذ والحق الفرق بينهما كما مر في فصل الذال من

باب الشين المعجمتين •

الإنكار ضد المنجمين نوع من الاتصال كما يجيى في فصل اللام من باب الواو •

الإنكار عند اهل المعاني هو الكلام الملقى مع المنكر للحكم كما قال تعالى حكاية عن رهل

عيسى عليه السلام ان كذبوا في المرة الاولى انا اليكم مرسلون ويجب التاكيد ههنا بحسب الإنكار قوة و ضعفا

هكذا يستفاد من الأطول في باب الاسناد الخبري •

النور بالضم وسكون الواو لغة اسم للمكيفة العارضة من الشمس والقمر والنار على ظواهر الاجسام الكثيفة كالارض ومن خاصيته ان يصير المرئيات بحسبه متجلية منكشفة ولهذا قيل في تعريفه هو الظاهر بنفسه المظهر لغيره كذا في كشف المزدوي فعلى هذا هو يرادف الضوء وقد يقال النور يختص بالمنير بالواسطة كالقمر والضوء بالمضيئ بالذات وقد سبق في فصل الالف من باب الضاد المعجمة وقال الصوفية النور عبارة عن الوجود الحق باعتبار ظهوره في نفسه و اظهاره لغيره في العلم والعين ويسمى شمسا ايضا كذا في شرح الفصوص في الفصل اليوسفية ودر مجمع السلوك مى ارد بدانكه نور احد حقيقي ذات وجه ونفس دارد نظر بهستي اين نور ديگر و نظر بدين نور كه عام است تمام موجودات را ديكر و نظر بمجموع هر دو مرتبه ديگر چون اين هر سه نظر را دانستي در يافتي هستى ذات نور است و عموم اين نور تمام موجودات را مرتبه وجه اين نور است و مجموع همتي هر دو مرتبه نفس اين نور است و صفات اين نور در مرتبه ذات اند و اسامي اين نور در مرتبه وجه اند و افعال اين نور در مرتبه نفس اند اى عزيز اين نور عام است تمام موجودات را و بقاى موجودات از اين نور است هيچ ذره از ذرات موجودات نيست كه نور خداي بآن محيط نيست اين عموم و احاطه را وجه اين نور گويند پس بهره روى اوردني بوجه اين نور روى اوردني فايضا تولوا فثم وجه الله هر كه بدین نور حقيقي رسيد جميع كارهاى او بانجام رسيد و اينرا صاحب علم ظاهري نداند عارف كامل بايد كه بداند هر كه بوجه خداي رسيد خداي را ميپرسند اما مشرك است و ما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون و هر كه بذات خداي رسيد خداي را ميپرسند اما موحد است انتهى وقال الحكماء الاشراقيون لاشيى اغنى عن التعريف من النور فان النور هو الظهور او زيادته و الظهور اما ذوات جوهرية قائمة بنفسها كالعقول و النفوس او هيات ثورانية قائمة بالغير روحانيا كان او جسمانيا و لان الوجود بالنسبة الى العدم كالظهور بالنسبة الى الخفاء و النور الى الظلمة فيكون الموجودات من جهة خروجها من العدم الى الوجود كالخارج من الخفاء بالنسبة الى الظهور و من الظلمة الى النور فيكون الوجود كله نورا بهذا الاعتبار ثم النور هو الضوء بالحقيقة و ان كان يطلق مجازا على الواضح عند العقل باعتبار ان الواضح ظاهر عند العقل فيكون نورا فالشيى ينقسم الى نور و ضوء في حقيقة نفسه اى في ذاته و الى ما ليس بنور و ضوء في حقيقة نفسه و هو الظلمة فان الظلمة هي عدم النور على ما هو اى المتقدمين من الحكماء فالهواء عندهم مظلم وقال المشاءون ان الظلمة عدم النور فيما من شانه ان يستمر لا يكون الهواء مظلما عندهم لامتناع التنور عليه لشفيغه و الاول هو الحق فان من فتح العين في الليلة الظلمانية و لم ير شيئا سمي ما عنده مظلم جدارا كان او هواء او غيرهما و النور ينقسم الى ما هو هيئة لغيره و يسمى بالنور العارض و النور العرضى و الهيئة و هو ما لا يقوم بذاتها بل تقتقر الى محل يقوم به هواء كان محله

الاجسام الغيرة كالشمس والقمر او المجردة و الى ما ليس هيئة لغيره بل هو قائم بذاته و يسمى بالنور المجرد و النور المحض و هو اما فقير و محتاج كالعقول و النفوس و اما غني مطلق لا اعتبار فيه بوجه من الوجوه اذ ليس وراءه نور و هو الحق سبحانه و يسمى نور الانوار لان جميع الانوار منه و النور المحيط لاحاطته جميعها و كمال اشراقه و نفوذته فيها لاطفه و النور القيدوم لقيام الجميع به و النور المقدس اى المنزه عن جميع صفات النقص حتى الامكان و النور الاعظم الاعلى اذ لا اعظم و لا اعلى منه و نور النهار لانه يستر جميع الانوار كالشمس يستر جميع الكواكب و النور الاسفهد هو صدر الملك و هو نفسه الناطقة سمي به لان الاسفهد باللسان الفيلوي زعيم الجيش و راسه و النفس الناطقة رئيس الهدى و ما فيه من القوى تم ما ليس بذور في حقيقة نفسه اعنى انظمة ينقسم الى مستغن عن المحل و هو الجوهر الفاسق اى الجوهر الجسماني الظالم في ذاته مانه من حيث الجسمية مظلم لانور فيه اذ نوريته ليست من ذاته بل من غيره كهيئة نورية حاصلة فيه من الغبر و الى ما هو هيئة لغيره و هو ما لا يستغنى عن المحل و هو الهيئة الظلمانية و هو المقولات التسع العرضية سوى النور العارض هذا كله خلاصة ما في شرح اشراق الحكمة •

النائرة نزل شعراى عجم حريفست كه بمزيد پيوند و انرا نائر نيز گونبد خواه يكي باشد همانند شين درين بيت • شعر • اين دل كه بدست تو سپردستمش • بازده ابي جان كه نبردستمش • و روي اينجا دال است و وصل سيدن و خروج تا و مزيد ميم و نائرة شين و خواه بدشتر چون ميم و شين درين بيت • شعر • اين دل كه بدست تو سپردستمش • ابي جان بده اكدون كه نبردستمش • و رعايت تكرار نائرة مطلقا در قوافي واجب است هكذا في منتخب تكميل الصنعة •

النهر بالفنح و مكون الهاء و فتحها بمعنى جوى الانهار الجمع كما فى الصراح في جامع الرموز في كذاب احياء الموات في شرح قوله لاحريم للنهر النهر المجرى الواسع للماء وانه فوق السافية و هي فوق الجدول كما في المغرب فهو مجرى كبير لا يحتاج الى الكرى في كل حين انتهى كلامه و في البرجندي في شرح هذا القول النهر في الاصل المجرى الواسع للماء و المراد ههنا مطلق مجرى الماء اذا كان على وجه الارض انتهى كلامه و قوله اذا كان على وجه الارض احتراز عن القذاة مانها مجرى الماء تحت الارض قال الفقهاء هو قسمان تام و خاص فالنهر العام عند ابي حنيفة و محمد رحمهما الله ما يجري فيه السفن و قد اطلق في الاصل ذكر السفن و قيل اريد بها اصغر السفن فدجلة و فرات نهر عام و الخاص بخلافه و عند ابي يوسف رحمه الله النهر الخاص ما يسقى منه قراخان او ثلثة او سستان او نلثة و ما زاد على هذا فهو عام كما في الكافي و القراح قطعة من الارض لا مجرى لها و ذكر شيخ الاسلام ان المشائخ اختلفوا فيه فقيل اخاص ما يتفرق ماؤه بين الشركاء و لا يبقى اذا انتهى الى اخر الارضي و لا يكون له منفذ الى المفاوز التى

لجماعة المسلمين والعام ما يتفرق و يبقى وله منفذ وعامة المشايخ على أنه ما كان شركاؤه لا يحصرون والخاص ما كان شركاؤه جمعا يحصى واختلفوا فيما لا يحصى فقل ما يحصى هو اربعون وقيل مائة وقيل خمسمائة وقال بعض مشايخنا ان الاصح انه مفروض الى مجتهد في زمانه وهذا اقوال اخر يطلب من شرح مختصر الوقاية في كتاب الشفعة *

النهار بالفتح لغة ضوء واسع ممتد من الطلوع الى الغروب وعرفا زمان هذا الضوء وشرعا من الصبح الى المغرب كذا في جامع الرموز في كتاب الصوم ويجئ ايضا في لفظ اليوم في فصل الميم من باب البدء التكنائية *

قوس النهار سبق في فصل السين المهملة من باب القاف *

فصل الزاء المعجمة • التنجيز بالجمع مصدر من باب التفعيل وهو في اللغة التعجيل وفي الشريعة ايقاع الطلاق في الحال كذا في جامع الرموز في فصل شرط صحة الطلاق *

الناشرة هي في اصطلاح الفقهاء المرأة التي خرجت من منزل الزوج ومنعت نفسها منه بغير حق كذا في المسكيني شرح الكنز في باب النفقة *

فصل السين المهملة • النجس بفتح النون وأجيم عند الفقهاء عين النجاسة وبكسر الجيم ونجس النون ما لا يكون طاهرا واما في اللغة فهما متساويان يقال نجس الشيئ بنجس فهو نجس ونجس كذا في شرح الوقاية وهكذا في خزنة الروايات حيث قال النجس بكسر الجيم هو الشيئ الذي اصابته النجاسة والنجس بالفتح ما استعذ به كما في الشاهان انتهى والنجس بفتحيتين على قسمين خفيف وغليظ فالنجاسة الغليظة ما ورد في نجاستها نص ولم يعارضه نص اخر اختلف الناس فيه واتفقوا لان الاختلاف بذء على الاجتهاد الذي لا يكون حجة في مقابلة النص وان عارضه نص اخر فهي خفيفة اتفقوا او اختلفوا لان النص يؤثر في تخفيف الحكم وان لم يعمل به وهذا عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما ما اتفقوا في نجاسته فهي غليظة وما ساغ الاجتهاد في طهارته فهي خفيفة لان الاجتهاد في حق وجوب العمل كالنص ومضى الخزنة النجاسة الغليظة ما ثبت نجاستها بدليل مقطوع به فالنجاسة الخفيفة ما ثبت نجاستها بدليل ظني كذا في البرجندي شرح مختصر الوقاية *

الناسوت عند الصونية هي محل الاهوت كما مر في فصل الواو من باب اللام وتطلق ايضا على عالم الشهادة اى الدنيا وقد مر في لفظ الجبروت في فصل الراء المهملة من باب الجيم *

النفس بالفتح وكون الفاء عند اهل الرمل اسم للجماعة اهل رمل جماعت رانفس ونفس كل نامند ونيز نفس را بر عنصر اب اطلاق مي كنند و اب اول را نفس اول گویند و اب دوم را نفس دوم پس اب عتبه داخل نفس هفتم باشد و در جدول ادار طالب و مطلوب گذشته است بتفصيل از

دائرة ابدح و سكن والنفس يطلق عند الحكماء بـ "شتراب اللفظي على الجوهر المفارق عن المادة في ذاته دون فعله وهو على تسمين نفس فلكية و نفس انسانية و على ما ليس بمجرد بل قوة مادية وهو على قسمين ايضا نفس نباتية و نفس حيوانية هكذا يستفاد من تهذيب الكلام و يجعل النفس الارضية احما للنفس النباتية و الحيوانية و الانسانية و النفس الفلكية تسمى بالنفس السماوية ايضا فالنفس النباتية كمال اول لجسم طبيعي التي من حيث يتولد و يتغذى و ينمو فالكمال جنس بمعنى ما يتم به الشيء و قد سبق في محله و بقيد اول خرج الكمالات الثانية كالعلم و القدرة و غيرها من توابع الكمال الاول و بقيد الجسم خرج كمالات المجردات و بقيد طبيعي خرج صور الجسم الصناعي كصور السرير و الكرسي و بقيد التي خرج صور العناصر اذ لا يصدر عنها افعال بواسطة الآلات و كذا الصور المعدنية فلا تي صفة الكمال اى كمال اول الي اى ذو الة و يجوز جرة على انه صفة لجسم اى جسم مشتمل على الآلة بان يكون له آلات مختلفة يصدر عنها هذه الافعال من التغذية و التسمية و توليد المثل و هذا اظهر لعدم الفصل بين الصفة و الموصوف على التقديرين فليس المراد بالآلي ان الجسم ذو اجزاء متخالفة فقط بل يكون ايضا ذا قوى مختلفة كالغاذية و النامية فان آلات النفس بالذات هى القوى و بتوسطها الاعضاء و قيل الاولى ان لا يراد بالطبيعي ما يقابل الصناعي فقط بل يراد به ما يقابل الجسم التعليمي و الصناعي معا لئلا يفتقر الى اخراج الكمال الاول للجسم التعليمي الى قيد اخر و منهم من رفع طبيعيا صفة للكمال احترازا عن الكمال الصناعي فان الكمال الاول قد يكون صناعيا يحصل بصنع الحيوان كما فى السرير و الصدوق و و كر الطير و قد يكون طبيعيا لا مدخل لصنعه فيه لكن الظاهر حينئذ ان يقال كمال اول طبيعي لجسم التي الخ و بقيد الحيثية خرج كل كمال لا يلحق من هاتين الحيثيتين كالنفس الحيوانية و الانسانية و الفلكية اعلم انهم اختلفوا فذهب بعضهم الى ان الشيء اذا صار حيوانا تكون نفسه النفس النباتية باقية فيه و تلك الافعال صادرة عنها لا عن النفس الحيوانية و الافعال الحيوانية من الحس و الحركة الارادية صادرة عن النفس الحيوانية و المحققون على ان الافعال المذكورة فى النفس النباتية صادرة فى الحيوان عن النفس الحيوانية و تبطل النفس النباتية عند فيضان النفس الحيوانية فعلى هذا بعض افعال النفس الحيوانية بالاختيار و بعضها بلا اختيار و لا يخفى مانيد من التامل فعلى المذهب الاول لاحاجة الى زيادة قيد فقط و على المذهب الثاني لابد من زيادته و اذا قال البعض هى كمال اول لجسم طبيعي الي من جهة ما يتولد و يزيد و يغتذى فقط و الحصر اضاني بالنسبة الى ما يحس و يتحرك بالارادة فلا يرد ان افعال النفس النباتية غير منحصرة فيما ذكر بل لابد مع ذلك ايضا من جهة ما يتصور و يجذب و يضم و يمسك و يدفع لكن بقي هنا بحسب من رجوه الاول ان التعريف صادق على صورة النطقة التى بها تصير سببا للتغذية و التسمية و كذا على الصورة اللحمية و العظمية و غيرها مع انه لا يقال لها نفس نباتية و الا يلزم ان تكون هذه الاشياء نباتا و الجواب ان عدم اطلاق

النفس النباتية عليها إما هو في عرف العام و إما في صرف الخاص فنجوز إطلاقها عليها و إطلاق الغيات على تلك الأجسام أيضا جائز اصطلاحا الثاني انه صادق على الصور النوعية للبساط الموجودة في المركبات النباتية و الجواب ان تلك الصور ليست كمالات اولية بالنسبة الى المركبات ان الكمال الاول ما يتم به النوع في ذاته بان يكون سببا قريبا لحصول النوع و جزءا اخيرا له و ما هو بمنزلة تلك الصور ليست كذاك بالنسبة الى المركبات الثالث انه يكفي ان يقال كمال اول من حيث يتغذى و ينمو و يتولد بل يكفي ان يقال كمال من حيث ينمو و باقي القيود مستدرك ان الكمال الثاني و كمال الجسم الصناعي و غير الآتي ليس من جهة ما ينمو و الجواب ان قيود التعريف قد تكون للاحتراز و قد تكون للتحقيق و بعض هذه القيود للاحتراز و بعضها للتحقيق و النفس الحيوانية كمال اول لجسم طبيعي الي من جهة ما يدرك الجزئيات الجسمانية و يتحرك بالارادة و القيد الاخير لخراج النفس النباتية و الانسانية و الفلكية اقوال و المراد ان يكون منشأ تمييز ذلك الكمال عن الكمالات الاخر هو هذين الامرين اعني ادراك الجزئيات الجسمانية و الحركة الارادية لغير فينطبق التعريف على المذهبين المذكورين و لا يرد ما قيل من انه ان اريد الآتي من جهة هذين الامرين فقط فلا يصدق التعريف على النفس الحيوانية على مذهب المحققين لانها الية من جهة الانفعال النباتية ايضا وان اريد الآتي من جهتهما مطلقا فينتقض التعريف بالنفس الناطقة و ارد عليه انه غير جامع لعدم صدقه على النفس الحيوانية في الانسان لانها ليست مدركة عند المحققين بل المدرك للكميات و الجزئيات مطلقا هو النفس الناطقة و اجيب بان المراد بالمدرك اعم من ان يكون مدركا بالحقيقة او يكون وسيلة لادراك و النفس الحيوانية وسيلة لادراك النفس الناطقة للجزئيات الجسمانية و لا يرد القوى المدركة الظاهرة و الباطنة لان هذه القوى ليست من قبيل الكمال الاول لانها كما مر عبارة عن الجزء الاخير للنوع او ما هو بمنزلة * و النفس الانسانية و تسمى بالنفس الناطقة و الروح ايضا كمال اول لجسم طبيعي الي من جهة ما يدرك الامور الكلية و الجزئية المجردة و يفعل الانفعال الفكرية و الحدسية و قد سبق ان المراد بالكمال الاول ما يتم به النوع في ذاته بان يكون سببا قريبا لتحقيقه و جزءا اخيرا له و ما هو بمنزلة و النفس الناطقة بالنسبة الى بدن الانسان من قبيل المثاني ثم قولهم كمال اول لجسم طبيعي الي مشترك بين النفوس الثلاثة و باقي القيود في التعريفات لخراج بعضها عن بعض و اما النفوس الفلكية فمخرجة عن هذا لان السماويات لا تفعل بواسطة الآلات على ما هو المشهور من ان لكل فلك من الخارج المركز و الحوامل و التدوير و الممثلات نفسا على حدة على سبيل الاستقلال و اما على رأي من يقول ان الكواكب و التدوير و الخارج المركز هي الاعضاء و الآلات للنفس المدبرة للفلك الكلي فالنفوس للافلاك الكلية فقط فداخله نية الا انه لا يشتمل القدر المذكور لنفس الفلك الاعظم عندهم ايضا فمخرجاها عن تعريف النفس النباتية على رايهم بقيد الحيثية المذكورة في تعريف النفس النباتية و عن تعريف النفس الناطقة بقيد و يفعل الانفعال الفكرية و اما مخرجاها عن تعريف

النفس الحيوانية ببقيد ما يدرك الجزئيات الجسمانية لان النفس الفلكية مجردة والمجرد لا يدرك الجزئي المادي * والنفس الفلكية كمال اول لجسم طبيعي ذي ادراك و حركة دائمين يتبعان تعقلا كليما حاصلا بالفعل وهذا مبني على المذهب المشهور و عليك بالتامل فيما سبق حتى يحصل تعريف النفس الفلكية على المذهب الغير المشهور ايضا أعلم انهم قالوا ان النفس الفلكية مجردة عن المادة وتوابعها مدركة للكليات والجزئيات المجردة وقالوا حركات الافلاك ارادية وكلما يصدر عنه الحركة الجزئية الارادية فيرتسم فيه الصغير والكبير ولا شئ من المجردات كذلك فليس المباشر القريب لتحريك الفلك جوهرها مجردا بل لابد لهذا من قوة جسمانية اخرى فائضة عن المحركات العاقلة المجردة على اجرام الافلاك و تسمى تلك القوة الفائضة نفسا منطبعة ونسبتها الى الفلك كنسبة الخيال اليها في ان كلا منهما محل ارتسام الصورة الجزئية الا ان الخيال مختص بالداخ و النفس المنطبعة سارية في الفلك كله لبطائه وعدم رجحان بعض اجزائه على بعض في المعالجة و الى هذا ذهب الامام الرازي و قال المحقق الطوسي ذاك شئ لم يذهب اليه احد قبله فان الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذا نفسين اعني ذا ذاتين هو الة لهما والحق ان له نفسا مجردة وقوة خيالية وهذا مراد الامام غاية ما في الباب انه عبر عن القوة الخيالية بالنفس المنطبعة والمشاور على ان للفلك نفسا منطبعة لا غير فان الظاهر من مذهبهم ان المباشر لتحريك الفلك قوة جسمانية هي صورته المنطبعة في مادته و ان الجوهر المجرد الذي يستكمل به نفسه عقل غير مباشر لتحريك و الشئ الرئيس على ان له نفسا مجردة لا غير وقال ان النفس الكلي هي ذات ارادة عقلية و ذات ارادة جزئية و قال ان لكل فلك نفسا مجردة يفيض عنها صورة جسمانية على مادة الفلك فتقوم بها وهي تدرك المعقولات بالذات وتدرك الجزئيات بجسم الفلك وتحريك الفلك بواسطة تلك الصورة التي هي باعتبار تحريكاته كالخيال بالنسبة الى نفوسنا وابداننا فان المدرك حقيقة هو النفس و الخيال الة و راحطة الادراك فالمباشر على هذا هو النفس الا انها بواسطة الآلة و تحقيقه في شرح الاشارات ثم أعلم ان عدد النفوس الفلكية المحركة الافلاك على المذهب المشهور هو عدد الافلاك و الكواكب جميعا و على المذهب الغير المشهور تسعة بعدد الافلاك الكلية فانهم قالوا كل كوكب منها ينزل مع افلاكه منزلة حيوان واحد ذي نفس واحدة تتعلق تلك النفس بالكوكب اولا و بانفلكه ثانيا كما تتعلق نفس الحيوان بقلبه اولا و باعضائه بعد ذلك بتوسطه و قيل لجميع الافلاك نفس واحدة تتعلق بالحيط و بالباقية بالواسطة * فائدة * في المباحث المشرقية الشبهي قد يكون له في ذاته وجوهرة اسم بخصه و باعتبار اضافته الى غيره اسم اخر كالفاعل والمنفعل و الاب و الابن و قد لا يكون له اسم الا باعتبار الاضافة كالراس و اليد و الجناح فمتى اردنا ان نعطيها حدودها من جهة اسمائها بما هي مضافة اخذنا الاشياء الخارجة عن جواهرها في حدودها لانها ذاتيات لها بحسب الاسماء التي لها تلك الحدود و النفس في بعض الاشياء كالنسان قد تتجرد عن البدن

ولا تتعلق به لكن لا يتناول اسم النفس الا باعتبار تعلقها به حتى اذا انقطع ذلك التعلق او طوع النظر عنه لم يتناول اسم النفس الا باشتراك اللفظ بل الاسم الخاص بها حينئذ هو العقل نما ذكر في تعريف النفس ليس تعريفا لها من حيث ماهيتها وجوهرها بل من حيث اضافتها الى الجسم الذي هي نفس له اذ لفظ النفس انما يطلق عليها من جهة تلك الاضافة فوجب ان يؤخذ الجسم في تعريفها كما يؤخذ البناء في تعريف البشري من حيث انه بان وان لم يجز اخذه في حده من حيث انه انسان

• **قائدة** • قيل اطلاق النفس على النفوس الارضية والسمائية ليس بحسب اشتراك اللفظ فان الافعال الصادرة عن صور انواع الاجسام منها ما يصدر من ارادة وادراك وينقسم الى ما يكون الفعل الصادر عنه على وتيرة واحدة كما للملك والى ما لا يكون على وتيرة واحدة بل على جهات مختلفة كما للانسان والحيوانات ومنها ما لا يصدر عن ارادة وادراك وينقسم الى ما يكون على وتيرة واحدة وهي القوة السخرية كما يكون للبسائط العنصرية من الميل الى المركز والمحيط الى ما لا يكون على وتيرة واحدة بل على جهات مختلفة كما يكون للنباتات والحيوان من اناعيد القوة التي توجب الزيادة في الاقطار المختلفة والقوة السخرية خصت باسم الطبيعية والبراقى باسم النفس و اطلاق اسم النفس عليها لا يمكن الا بالاشتراك لانه لو اقتصر على انها مبدأ فعل ما او قوة يصدر منها امر ما يصير كل قوة طبيعية نفسانية وليس كذلك وان فسرتها بانها الـى تكون مع ذلك واعلة بالقصد خرجت النفس النباتية وان نفرض وقوع الاعمال على جهات مختلفة فيخرج النفس الفلكية وكذا لا يشتمل للجميع قوام النفس كمال اول لجسم طبيعي أي ذي حيوة بالقوة اي ما يمكن ان يصدر عن الاحياء ولا يكون الصدور عنهم دائما بل قد يكون بالقوة لانه يخرج بقيد آلي النفوس الفلكية لان اعماها لا تصدر بواسطة الآلة على المذهب المشهور وعلى المذهب الغير المشهور بالقيد الاخير لان النفوس الفلكية وان كانت كمالات اولى الاجسام الطبيعية الية على هذا المذهب لكنها ليس يصدر عنها اناعيد الحيوة بالقوة اصلا بل يصدر منها اناعيد الحيوة بالحركة الارادية مثلا دائما واعترض عليه ايضا بانه ان اريد بما يصدر عن الاحياء ما يتوقف على الحيوة فيخرج النفس النباتية وان اريد اعم من ذلك فان اريد جميعها خرج النفس النباتية والحيوانية وان اريد بعضها دخل فيه صور البسائط والمعدنيات اذ يصدر عنها بعض ما يصدر عن الاحياء واجيب بان المراد البعض وصور المعدنيات والبسائط خارجة بقيد الآلي فانها تفعل انفعالها بالتوسط انة بينه وبين اثارها هذا لكن الشبهة ذكر في الشفاء ان النفس اسم لمبدأ صدور اناعيد ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة ولاخفاء في انه معنى شامل للنفوس كلها على المذهبين لان ما يكون مبدأ لاناعيل موصونة بما ذكر اما ان يكون مبدأ لاناعيل مختلفا وهو النفس الارضية او يكون مبدأ لاناعيل على وتيرة واحدة عادمة للارادة بل يكون مختلفا ومع الارادة على راي وعلى وتيرة واحدة ومع الارادة على الصحيح • **قائدة** • النفس لها اعتبارات ثلثة واسماء بحسبها فانها من حيث هي مبدأ الآثار قوة والقياس

الى المادة التي شكلها صورة وبالقياس الى طبيعة النفس التي بها تتحصل وتكمل كمال وتعريف النفس بالكمال اولى من الصورة اذ الصورة هي الحالة في المادة والنفس الناطقة ليست كذلك لانها مجردة ولا يتناولها اسم الصورة الامجازا من حيث انها متعلقة بالبدن لكنها مع تجردتها كمال للبدن كما ان الملك كمال للمدينة باعتبار التدبير والتصرف وان لم يكن فيها وكذا تعريفها بالكمال اولى من القوة لان القوة اسم لها من حيث هي مبدأ الآثار وهو بعض جهات المعرفة والكمال اسم لها من حيث يتم بها الحقيقة النوعية المستندة لآثارها فتعريفها به تعريف من جميع جهاتها * فائدة * للنفس النباتية قوى منها مخدومة ومنها خادسة و تسمى بالقوى الطبيعية وكذا للنفس الحيوانية قوى وتسمى قواها التي لا توجد في الذوات نفسانية ومنها مدركة وغير مدركة وكذا للنفس الناطقة وتسمى قواها المختصة بها قوة عقلية فباعتبار ادراكها للكليات تسمى قوة نظرية وعقلا نظريا وباعتبار استنباطها لها تسمى قوة عملية وعقلا عمليا ولكل من القوى النظرية والعملية مراتب سبق ذكرها في لفظ العقل في فصل اللام من باب العين المهملة * فائدة * النفس الانسانية مجردة الى ليست قوة جسمانية هائلة في المادة ولا جسمنا بل هي لامكاديه لا تقبل الاشارة الحسية واسما تعلقها بالبدن تعلق التدبير والتصرف من غير ان تكون داخلة فيه بالجزئية اذ الحلول وهذا مذهب الفلاسفة المشهورين من المعتزليين والمنأخرين وواقمهم على ذلك من الملمين الغزالي والراغب وجمع من الصوفية المكاشفة وتعلقها بالبدن تعلق العاشق بالمعشوق عشقا جديلا لا يتمكن العاشق بسببه من مفارقة معشوقه مادامت مصاحبته ممكنة الا ترى انها تحبه ولا تكرهه مع طول الصكبة وتكره مفارقتها وسبب التعلق ثروفت كمالاتها وذاتها الحسيتين والعقليتين على البدن فان النفس في مبدأ الفطرة عارية عن العلوم قابلة لها متمكنة من تحصيلها بالآلات والقوى البدنية قال تعالى والله اخبركم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والابصار والاذن وهي تتعلق بالروح الحيواني اولا الى بالجسم اللطيف البخاري المنبعث عن القلب المتكون من الطف اجزاء الاغذية فيفيض من النفس على الروح قوة تسري بهريان الروح الى اجزاء البدن و اعماقه فتثير تلك القوة في كل عضو من اعضاء البدن ظاهرة و باطنة قوى تليق بذلك العضو ويكمل بالقوى المثارة في ذلك العضو نفعه كل ذلك بارادة العليم الحكيم وخالفهم فيه جمهو المتكلمين بناء على ما تقر عندهم من نفي المجردات على الاطلاق عقولا كانت او نفوسا واحتمل المبتدون للتجرد عقلا بوجود منها انها تعقل المفهوم الكلي فتكون مجردة لان النفس اذا كانت ذا وضع كان المعنى الكلي حالا في ذي وضع والحال في ذي الوضع يختص بمقدار مخصوص و وضع معين ثابتين لمحل فلا يكون ذلك الحال مطابقا لكثيرين مختلفين بالمقدار والوضع بل لا يكون مطابقا لآماله ذلك المقدار والوضع فلا يكون كليا هذا خلف ورد باننا لا نعلم ان عادل الكافي محل له لا يتنازه على الوجود الذهني وايضا الحال فيما له مقدار وشكل ووضع معين لا يلزم ان يكون منصفاه لجواز ان يكون اهلول سر يانها واما بقا فمن وجوه ايضا القول قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في مجيل الله

امواتا بل احياء الآية ولا شك ان البدن الميت فالحى شيعى اخر مغائر له هو النفس والنايى قوله تعالى الخلق يعرضون عليها غدوا وعشيا والمعروض عليها ليس البدن الميت فان تعذيب الجمان مع الـ والذليل قوله تعالى يا ايها النفس مطمئنة ارجعي الى ربك الآية والبدن الميت غير راجع ولا مخاطب والرباع قوله عليه السلام اذا حمل الميت على نعشه يرثف روحه فوق النعش ويقول يا اهلي ويا وليي ويا تلمن بكى الدنيا كما لعبت بي جمعت المال من حله ومن غير حله ثم تركته لغيري الحديث فامرثف غير المرثف فوجه والجواب ان الادلة تدل على المغايرة بينها وبين البدن لاعلى تجردها واحتج الفانون للتجرد ايضا بوجه منها ان المشار اليه بانا وهو معنى النفس بوصف بارضاف الجهم فكيف تكون مجردة وان شئت التوضيح فارجع الى شرح المواقف وشرح التجريد وغيرهما ثم المنكرون للتجرد اختلفوا فى النفس الناطقة على اقوال سبقت فى لفظ الروح فى فصل الحاء من باب الراء المهملتين ولفظ الانسان ولفظ السر اعلم ان صاحب الانسان الكامل قال النفس فى اصطلاح الصوفية خمسة اغرب حيوانية وامارة وملهمة ولوامة ومطمئنة وكلها اسماء الروح اذ ليس حقيقة النفس الا الروح وليس حقيقة الروح الا الحق فانهم فالنفس الحيوانية تسمى بالروح باعبار تدبيرها للبدن فقط واما الفلاسفيون فالنفس الحيوانية عندهم هو الدم الجارى فى العروق وليس هذا بمذهبنا ثم النفس الامارة تسمى بها باعتبار ما يانديها من المقضيات الطبيعية الشهوانية لانها ماك فى اللذات الحيوانية وعدم المبالاة بالاوامر والنواهي ثم النفس الملهمة تسمى بها باعتبار ما يلهمها الله من الخير فكلمة تفعله من الخير هو بالالهام الالهي وكلمة تفعله من الشر هو بالانقياض الطبيعى وذلك الانقياض منها بمثابة الامر لها بالفعل فكانها هي الامارة لنفسها يفعل تلك المقضيات فلذا سميت امارة والالهام الالهي سميت ملهمة ثم النفس اللوامة سميت بها لاعتبار اخذها فى الرجوع والانقاع فكانها تلوم نفسها عن الخوض فى تلك المهالك واذا سميت لوامة ثم النفس مطمئنة سميت بها لاعتبار سكونها الى الحق واطمئنانها به وذلك اذا قطع الافعال المذمومة والخواطر المذمومة مطلقا فانه متى لم ينقطع عنها الخواطر المذمومة لا تسمى مطمئنة بل هى لوامة ثم اذا ظهر على جسدها اثار الروحانية من طي الارض وعلم الغيب وامثال ذلك فليس لها الا اسم الروح ثم ان انقطعت الخواطر المذمومة كما انقطعت المذمومة وانصفت بالارضاف الالهية وتحققت بالحقائق الذاتية فاسم العارف اسم معرفته وصفاته صفاته وذاته ذاته انتهى وقال فى مجمع السلوك نفس لوامة نزديك بعضى مركانر را باشد كه بر نفس خویش ملامت كند وگويد يا ليتني قد مت لحيوتي وبعضى گويند مركانر ومومن هر دو را باشد زيركه در حديث است فرداى قيامت هر نفس لوامة باشد ملامت كند خود شود فاسقان گويند چرا نفسى وزيدم ما لكان گويند چرا صلاح زياده نكرديم انتهى وقد سبق ايضا فى لفظ الخلق فى فصل العاف من كتاب

الجماد المعجمة معنى النفس الامارة واللوامة والمطمئنة ناقلًا من التلويح • فائدة • النفس الناطقة
 حادثه اتفق عليه السليّون ان لا قديم عندهم الا الله وصفاته عند من اثبتها زائدة على ذاته لكنهم اختلفوا في
 انها هل تحدث مع حدوث البدن او قبله فذهب بعضهم الى انها تحدث معه لقوله تعالى ثم انشأناه خلقا
 اخر والمراد بالانشاء اعادة النفس على البدن وقال بعضهم بل قبله لقوله عليه الصلوة والسلام خاى الوردح نبل
 الجساد بالفقي عام و غاية هذه الاداة انظر اما الآية فلجواز ان يكون المراد بالانشاء جعل النفس متعلقة
 به فيلزم حدوث تعلقها لا حدوث ذاتها و اما الحديث فلا نه خبر واحد فيعارضه آية وهى مقطوعة المتن
 مظفونة الدلالة و الحديث بالعكس فلكل رجحان فيتمتقوامان و اما الحكماء فاهم قد اختلفوا في حدوثها
 فقال به ارسطو ومن تبعه وقال شرط حدوثها حدوث البدن ومنعه من قبله و قالوا بقدمها ثم القائلون بحدوثها
 يقولون ان عند النفوس مساو لعدد الابدان لا يزيد احدهما على الآخر فلا تعلق نفس واحدة الا ببدن
 واحد و هذا بخلاف مذهب القائلين بالتناسخ • فائدة • اتفق القائلون بمغايرة النفس للبدن على انها
 لاتفنى بغناء البدن اما عند اهل الشرع فبدلالات النصوص و اما عند الحكماء فبناء على استدلالها الى
 القديم استقلالها او بشرط حادث في حدوث دون البقاء وعلى انها غير مادية وكل ما يقبل العدم
 فهو مادي فالنفس لا تقبل العدم • فائدة • مدرك الجبريات عند الاشاعرة هو النفس لانها الحاكمة بها و
 ملابها ولها السمع والابصار وعند الفلاسفة الحواس للقطع بان الابصار والامعة وانتهى قوة له و القول بانها لاتدرك
 الجزئيات الا بالآلات يرفع النزاع الا انه يقتضي ان لا يبدى ادراك الجزئيات عند فقد الآلات و الشريعة
 بخلافه وقد سبق في لفظ الادراك • فائدة • ذهب جمع من الحكماء كرسطو اتباعه الى ان النفوس
 البشرية متحدة بالذوق و اما تختلف بالصفات والملكات لاختلاف الامزجة والادوات و ذهب بعضهم الى
 انها مختلفة بالماهية بمعنى انها جنس تحت انواع مختلفة تحت كل نوع افراد متحدة بالماهية فيدل يشبه ان
 يكون قوله عليه الصلوة والسلام الناس معادن كعادن الذهب والفضة وقوله الارواح جنود مجندة فما تعارف
 منها ائتلف وما تذاكر منها اختلف اشارة الى هذا قال الامام ان هذا المذهب هو المختار عندنا و اما
 بمعنى ان يكون كل فرد منها مخالفا بالماهية لسائر الافراد حتى لا يشترك منهم اثنان في الماهية
 فالظاهر انه لم يقل به احد كذا في شرح التجريد و اكثر هذه موضحة فيه •

نفس الامر معناه نفس الشيء في حد ذاته فالمراد بالامر هو الشيء بنفسه فاذا قلت مثلا الشيء
 موجود في نفس الامر كان معناه انه موجود في حد ذاته ومعنى كونه موجودا في حد ذاته ان وجوده ليس
 باعتبار المتبصر وفرض الفارض حواء كان فرضا اختراعها او انتزاعيا بل لرتقع النظر عن كل فرض واعتبار
 كان هو موجودا و ذلك الوجود اما وجود اصلي ابي خارجي او وجود ظلي ابي ذهني فنفس الامر يتناول
 الخارج والذهني لكنها اعم من الخارج مطلقا ان كل ما هو موجود في الخارج فهو في نفس الامر قطعا ومن

الذهن من وجه انه ليس كلما هو في الذهن يكون في نفس الامر فانه اذا اعتقد كون الخمسة زوجا كان كاذبا غير مطابق للنفس الامر مع كونه ذهنيا لثبوته في الذهن وقد يقال معنى كونه موجودا في نفس الامر ان وجوده ليس متعلقا بفرض اختراعي سواء كان متعلقا بفرض انتزاعي او لم يكن فالعلوم الحقيقية موجودة في نفس الامر بكلا المعنيين و العلوم الاصطلاحية المتعلقة بالفرض الانتزاعي موجودة في نفس الامر بالمعنى الثاني دون الاول فالعنى الثاني اهم مطلقا من الاول هكذا يستفاد من بعض حواشي التجريد والعلمى ويجبى ما يتعلق بهذا في لفظ الوجود ايضا وهو بهذا المعنى ايضا اهم مطلقا من الخارج ومن وجه من الذهن كما لا يخفى وفي شرح المطالع قداماء المنطقيين لم يفرقوا بين الخارج ونفس الامر •

النفس بفتح الحاء در لغت بمعنى دم ودر اصطلاح صوفيه تزيين قلبهت بمطالب غيوب كه نازل است از حضرت محبوب تبارك و تعالى كذا في لطائف اللغات •

نفس الانصاف بفتح الحاء هو عند الاطباء ان لا تتأى النفس للشخص الا بانتصاب الرقبة و مدها فيفتح المجرى و سببه مادة غليظة او دم كذا في الموجز و سماه صاحب بحر الجواهر بالنفس المنتصب ثم قال و النفس المنتصف هو ان يكون الآنة في نصف الرئة و النصف الآخر مالم •

النفيس كالكرام مقابل الخسيس و قد سبق في فصل السين المهمة من باب الخاء المعجمة •

النفاس بالكسر في اللغة مصدر نفعت المرأة بضم النون و فتحها اذا ولدت فهي نفاس و هن نفاس مأخوذ من النفس بمعنى الدم و هي مأخوذة من النفس التي هي اسم لجملة البدن التي قوامها بالدم كذا في المغرب و في الشريعة دم يعقب الولد اي خروج دم حقيقي او حكمي نفى العبارة تسامح اختير لاتباع اكثر السلف و بالتعميم دخل الطهر المتخلل في مدة النفاس و كذا دخل نفاس من ولدت و لم تر دمها و هذا قول ابي حنيفة رحمه الله و به اخذ اكثر المشايخ و قال ابو يوسف رحمه الله انها لم تصر نفاس و به اخذ بعض المشايخ و يعقب بضم القاف بمعنى يتبع اى يتبع خروج ذاك الدم ولذا حارجا من القبل سواء كان صحيحا او منقطعا فلو خرج اقل الولد لم تصر نفاس بخلاف ما اذا خرج اكثره و هذا عند ابي حنيفة رحمه الله و عن الشيخين بعض الولد و عن محمد الراس و نصف البدن او الرجلان او اكثر من النصف و عنه جميع البدن كما في المحيط و لو خرج من السرة لم تكن نفاس و ان سال منها الدم كذا في جامع الرموز •

النفوس بالكسر و سكون القاف عند الاطباء جمع يعرض في نواحي القدم و مفصل الكعب و الاصبع لاميما الابهام كذا في شرح القانونجة و بحر الجواهر •

النفوس نزه صوفيه باد كرد مقام تفرقه را گویند كذا في بعض الرهائل و در كشف اللغات ميگویند نفوس در اصطلاح متصوفه عبارت از انتباه است كه بسوي توبت و انابت و عبادت خوانند و نیز چنده كه از حق تعالى خبر كند و از نفس خلاص دهد و بطاعت و قناعت دهرت كند و از خواب غفلت بيدار سازد •

الأنكيس بالكاف نزد اهل رمل اسم شكلى است بدینصورت و اینرا منكوسى نیز میگویند •
فصل الشين المعجمة • النجش بفتح النون والجيم او سکونها و هو لغة الانارة و شرعا الزيادة
 فى الثمن لرغبة المشتري بان يقول اليس هذا ماكنت اطلب منك بكذا و هو اكثر مما اشتراه • هذا
 حرام کذا فى جامع الرموز فى بيان البيوع الباطلة و الفاسدة •

الانتفاش بالفاء هو ان تتباعد الاجزاء بعضها عن بعض و يداخلها الهواء او جسم غريب كالقطن
 المنفوش و يقابله الاندماج و قد سبق فى لفظ التخلخل فى فصل اللام من باب الخاء المعجمة •

فصل الصاد المهملة • النص بالفتح والتشديد هو فى عرف الاصويدين يطلق على معان الاول
 كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب و السنة سواء كان ظاهرا او نصا او مفسرا حقيقة او مجازا عاما او خاصا
 اعتبارا منهم للغالب ان عامة ماورد من صاحب الشرع نصوص و هذا المعنى هو المراد بالنصوص فى
 قولهم عبارة النص و اشارة النص و دلالة النص و اقتضاء النص کذا فى كشف البزدوى بقوله من الكتاب
 و السنة بيان لقوله ملفوظ و ليس المقصود حصر ذاك الملفوظ فيهما بدليل ان عبارة النص و اخواتها
 لا يختص بالكتاب و السنة و لهذا وقع فى العوضى ان الكتاب و السنة و الجماع كلها يشترك فى المتن
 اى ما يتضمنه الثلاثة من امر و نهى و عام و خاص و مجمل و مبين و منطوق و مفهوم و نحوها
 و الثانى ما ذكر الشاعبي فانه سمي الظاهر نصا فهو منطوق على اللغة و النص فى اللغة بمعنى
 الظهور يقول العرب نصت الظبية راسها اذا رفعت و اظهرت فعلى هذا حدة حد الظاهر و هو
 اللفظ الذى يغلب على الظن فهم معنى منه من غير قطع فهو بالاضافة الى ذاك المعنى الغالب
 ظاهر و نص و الثالث و هو الاشهر هو ما لا يتطرق اليه احتمال اصلا لا على قرب و لا على بعد كالخمس مثلا
 فانه نص فى معناه لا يحتمل شيئا اخر كلما كانت دلالة على معناه فى هذه الدرجة سمي بالاضافة
 الى معناه نصا فى طرفي الاثبات و الذفي اعني فى اثبات المسمى و نفي ما لا يطلق عليه الاسم فعلى
 هذا حدة اللفظ انذى يفهم منه على القطع معنى فهو بالاضافة الى معناه المقطوع به نص و يجوز ان يكون
 اللفظ الواحد نصا و ظاهرا و مجملا لكن بالاضافة الى ثلاثة معان لا الى معنى واحد و الرابع ما لا يتطرق اليه
 احتمال مقبول يعضده دليل اما الاحتمال الذى لا يعضده دليل فلا يخرج اللفظ عن كونه نصا فكل
 شرط النص بالمعنى الثالث ان لا يتطرق اليه احتمال اصلا و بالمعنى الرابع ان لا يترك اليه احتمال
 مخصوص و هو المتعدد بدليل فلا حجر فى اطلاق النص على هذه المعاني لكن اطلاق الثالث اوجه
 و اشهر و من الاشتباه بالظاهر ابعد و هذه المعاني الثلاثة الاخيرة ذكرها الغزالي فى المستصفى قال فى
 كشف البزدوى فظهر بما ذكرها الغزالي ان موجب النص و الظاهر على التفسير الذى اختاره متناخنا
 طنى اعند اصحاب الشافعي و اما على التفسير الذى اختاره فطعمي كالمعبر انتهى فمناخنا اى العنقية

أخذوا القطع بمعنى ما يقطع الاحتمال الذاتي من دليل بهذا المعنى الواضح متوافق لمذهبهم، والشافعي
أخذ القطع بمعنى ما يقطع الاحتمال املا على ما عرفت في لفظ الظاهر في نفس الصيغة ثم الصيغة قالوا
النص ما ازداد وضوحا على الظاهر بمعنى في المتكلم فما قيل ان النص ما دل على معنى دلالة قطعية
يمكن ان يحمل على المعنى الثالث و ان يحمل على المعنى الثاني بناء على اختلاف معنى
القطعي قيل ان النص هو الذي لا يحتمل التأويل فحمل على المعنى الأشهر بان سيق الكلام له قال
في كشف البرزخي و ليس ازدياد وضوح النص على الظاهر بمجرد السوق كما ظنوا ان ليس بين قوله
تعالى وانكحوا الايامى منكم مع كونه مسوقا في اطلاق النكاح و بين قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم مع
كونه غير مسوق فيه فرق في فهم المراد للسامع و ان يجوز ان يثبت لاحدهما بالسوق قوة تصلح للترجيح
هذه التعارض كالتجربين المتساويين في الظهور يجوز ان يثبت لاحدهما مزية على الآخر بالهبة او التواتر
او غيرهما من المعاني بل ازدياده بان يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بقريئة قطعية تنضم اليه
مبدا لو سيفا تدل على ان قصد المتكلم ذلك المعنى بالسوق كالتفرقة بين البيع والربوا لم يفهم من ظاهر الكلام
بل بسياق و هو قوله تعالى ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا وعرف ان الغرض اثبات التفرقة بينهما و
ان تقدير الكلام واحل الله البيع وحرم الربوا فاني يتماثلون و لم يعرف هذا بدون تلك القرينة بان قيل ابتداء
احل الله البيع وحرم الربوا ويؤيد ما ذكرنا ما مال شمس الائمة و اما النص فما يزداد بيانا بقريئة تقتدر
باللفظ من المتكلم ليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهرا بدون تلك القرينة و اليه اشار القاضي في
اثناء كلامه و قال صدر الاسلام النص فوق الظاهر في البيان لدليل في عين الكلام و قال الامام الاملشي
رحمه الله النص ما فيه زيادة ظهور سيق الكلام لاجله و اريد بالاسماع بانتزان صيغة اخرى بصيغة الظاهر كقوله
تعالى احل الله البيع نص في التفرقة بين البيع والربوا حيث يريد بالاسماع ذلك بقريئة دعوى الامة
و اما قولهم بمعنى في المتكلم في نفس الصيغة فمعناه ما ذكرنا ان المعنى الذي به ازداد النص
وضوحا على الظاهر ليس له صبغة في الكلام تدل عليه وضعا بل يفهم بالقرينة التي اقترنت بالكلام انه هو
الغرض للمتكلم من السوق كما ان فهم التفرقة ليس باعتبار صيغة تدل عليه لغة بل بالقرينة السابقة التي تحمل
على ان قصد المتكلم هو التفرقة و لو ازداد وضوحا بمعنى يدل عليه صيغة يصير مفسرا فيكون هذا احقوا
عن المفسر انتهى و قد سبق في لفظ الظاهر ايضا ما يوضح هذا فمرجع هذه المعاني التي ذكرها الشافعية الى
المعنى الرابع كما لا يخفى والخاص بالكتاب والسنة قال المحقق التفتازاني في حاشية المصنف في تفسيره
النسخ كما يراد بالنص ما يقابل الظاهر كذلك يراد به ما يقابل الاجماع والقياس وهو الكتاب والسنة
انتهى و لا بد هنا من بيان معاني عبارة النص واخواته لاشعارها في المضامين اليه اعني لفظ النص الظاهر
عبارة النص دلالة على المعنى مطابقة او تضامنا مع سياق الكلام له و لشارة المنهج واللفظ المعنى

بالإلزام مع عدم حياق الكلام له وسمى الشاعري العبارة بالمنطوق الصريح وجعل الإشارة من أقسام المنطوق
الغير الصريح يدل عليه ما وقع في كشف البزدوي من أن عامة الأصوليين من أصحاب الشاعري سموا
دلالة اللفظ إلى منطوق ومفهوم وجعلوا ما سماه السلفية عبارة وإشارة وانتضاء من قبيل المنطوق أعلم
أن دلالة الكلام على المعنى على ثلث مراتب الأولى أن يدل على المعنى ويكون ذلك المعنى مقصودا
أصليا كالحديث في قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع والثانية أن يدل على معنى
ولا يكون مقصودا أصليا بل إنما يكون لفرض إتمام معنى آخر كإباحة النكاح في تلك الآية والثالثة أن يدل
على معنى وهو من لوازم المعنى المقصود كإعقاد بيع الكلب من قوله عليه الصلوة والسلام أن من أسكت
نفس الكلب فالقسم الأول مسوق إليه والقسم الثالث ليس مسوقا أصلا والمتوسط مسوق من جهة أن المتكلم
قصد إلى التلغظ لامادة معناه فير مسوق من جهة أن المتكلم إنما ساقه لإتمام بيان ما هو المقصود الأصلي
لأنه لا يتأتى ذلك إلا به فوضح الفرق من القسمين الأخيرين وهو أن المتوسط يصلح أن يصير مقصودا أصليا
في السوق بأن انفرد عن القرينة والقسم الأخير لا يصلح لذلك أصلا إذا عرفت هذا فاعلم أن المراد ههنا
من كون الكلام مسوقا لمعنى أن يدل على مفهومه مطلقا سواء كان مقصودا أصليا أو لم يكن لأن يدل على
مفهومه مقيدا بكونه مقصودا أصليا كما في الظاهر والنص فدخل القسم المتوسط ههنا في السوق ولم يدخل
في الظاهر والنص فاذ تمسك أحد في إباحة النكاح بقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم الآية كان استدلالا بعبارة
النص لا بإشارته فيدخل الظاهر والنص في عبارة النص وهذا على رأى من ذهب إلى المباشرة بدن
الظاهر والنص وأما من يجعل الظاهر أم من النص فيقول بتساوي الظاهر والعبارة ودخول النص في
العبارة وقيل بالفرق بأن السوق وعدم السوق في النص والظاهر يتعلقان بالمتكلم وهما في العبارة
والإشارة يتعلقان بالسامع والحكم يختلف بحسب اختلاف المتعلق وبأن العبارة أم من النص لأن النص
المسوق لحكم يسمى عبارة سواء كان محتملا للتخصيص والتأويل أو لم يكن محتملا وسواء احتمل التفسير
أو لا وأما تسميته نصا فمشرط بشرط أن يكون احتمال التأويل والتخصيص فيه ثابتا لأنه إذا انقطع هذا
الاحتمال يسمى مفعرا وبأن النظم المسوق بالنظر إلى نفس الكلام يسمى نصا وبالنظر إلى استدلال
المستدل به يسمى عبارة فالنص والعبارة وإن كان كل واحد منهما واحدا لكن باختلاف الاعتبار اختلف اسمهما
فسمي نصا باعتبار الكلام وسمي عبارة باعتبار استدلال المستدل به وكذا في الظاهر تسميته إشارة باعتبار
المستدل وتسميته ظاهرا باعتبار آخر وبالجملة فعبارة النص دلالة على المعنى المسوق له وإشارة النص
دلالة على المعنى الغير المسوق له ودلالة النص دلالة على حكم ثبت بمعناه أي بمعنى النص لغة لا
اجتهادا ولا احتسابا ويسمى هامة الأصوليين بمصوى الخطاب أي معناه وقد يسمى لحن الخطاب أي معناه
ويسمى أيضا بغير النص المعنى مفهوم الموقنة لقولهم لغة تميز أي ثبت بمعناه اللغوي لا بمعناه الشرعي

في اللفظ لمعناه ان الحكم في المنطوق لجعلها بدلالة النص و الافة دلالة املا و التمسك بمثله فاحد و انما جعلوا اللازم المتأخر عبارة او اشارة و القزم المتقدم اقتضاء لن دلالة الملزم على اللازم المتأخر كالعلة على المعلول اقوى من دلالة على اللازم الغير المتأخر كالمعلول على العلة فان الاولى مطردة دون الثانية اذ لدلالة للمعلول على العلة الا ان يكون معلولا مساويا لان النص المثبت للعلة مثبت للمعلول تبعالها و اما المثبت للمعلول فغير مثبت للعلة التي هي اصل بالنسبة الى المعلول فيحسن ان يقال ان المعلول ثابت بعبارة النص المثبت للعلة و لا يحسن ان يقال ان العلة ثابتة بعبارة النص المثبت للمعلول ان قيل ان الثابت بدلالة النص اذا لم يكن عين الموضوع له و لجزؤه و لا لزماله بدلالة اللفظ عليه و ثبوته به ممنوعة للقطع بانحصار دلالة اللفظ في الثلاث قلت اللازم المنقسم الى المتقدم و المتأخر هو اللازم لابو اسطة علة الحكم فلا ينافيه كون الثابت بالدلالة ايضا لازما لكن بواسطتها *

النقص بالفتح وكون القاف عند اهل العروض اجتماع العصب و الكف كذا في عنوان الشرف و رسالة قطب الدين السرخسي *

النقص عند الصرفيين هو اللفظ الذي لاه فقط حرف علة و يسمى بالمنقوص و معتل الهم و ذي الاربعة ايضا فان كانت لام الكلمة و او اسمي نافعا و اويا كدعا فان اصله دهو و ان كانت ياء و اسمي ناقصا يائيا كرمى فان اصله رمي و قيد فقط لخراج اللغيف و يطلق الناقص ايضا على اسم ذي حروفين كمن و ما و كم في القاموس كم اسم ناقص مبني على السكون هكذا ذكر المولي عصام الدين في حاشية الفوائد للضيائية في بحث الكنايات و عند المحاسبين هو العدد الذي مجموع اجزائه المفردة ناقص منه كالاربعة و قد سبق في لفظ العدد في فصل الدال من باب العين المهملتين و يطلق ايضا على قسم من المخروط و على العدد المستثنى و يسمى بالمنقفي ايضا * و عند اهل البديع يطلق على قسم من التجذيس و عدد الحكماء يطلق على ما لا يكون حاصله ما به يتمكن من تحصيل كمالاته بل يحتاج في تحصيلها الى اخر كالفوس الناطقة و قد سبق في لفظ الكامل في فصل الهم من باب الكاف * و يطلق ايضا على قسم من المركب و هو المركب الذي لا يكون له صورة نوعية تحفظ تركيبه زمانا معتدا به و قد سبق في فصل الهاء الموحدة من باب الراء المهمة *

المنقوص نزل صرديان ناقص را گویند و نزل شعرا ركني را گویند كه دران نقص واقع شود و بمعني دیگر نیز اطلاق کنند و انچنان است كه اگر در شعري از اول مصراعهاى او كلمه برداري و باقي مانده را دريغ و معني درصمت باشد وزن او از شعري دیگر شود مثاله * شعر * درد هجر آمد و بغزود مرا حوسرت و غم * مبر و آرام شد از جانم بادوست بهم * اين از بحر رمل مخبون است و اگر كامة درد و صبر دور كنبي رباعي بود و اين لاحق است بمتلون كذا في مجمع الصنائع *

فصل الضاد المعجزة * النقض بالفتح وسكون القاف لغة الكسر وعند أهل النظر يطلق على معان ثلاثة كما في الرشيدية الأول نقض الطرد وهو أن يوجد الوصف الذي يضمن أنه علة مع عدم الحكم فيه وحاصله انتفاء المدلول مع وجود الدليل وذلك يكون بوجهين أحدهما أن يوجد الدليل في صورة ولم يوجد المدلول فيها وثانيهما أن يوجد ولا يوجد مدلوله أصلا ويعبر عن المعنى الأول بتخالف المدلول عن الدليل وعن الثاني باستلزام المدلول المحال على تقدير تحققه وهذا هو المعنى من التعريف المشهور للنقض وهو تخلف الحكم عن الدليل فإن المراد بالتخلف الانتفاء وبالحكم المدلول ويسمى نقضا أجماليا أيضا أي أنه كما يطلق لفظ مطلق للنقض على المعنى المذكور يطلق النقض المقيد بقيد الإجمال عليه أيضا بتخالف المنع فإنه لا يطلق عليه إلا مقيدا بالتفصيلي كما في الرشيدية ويسميه أهل الأصول بالمناقضة وبالتناقض أيضا كذا في بعض شروح الحاشية مثاله خروج العجاسة علة لانتقاص الضوء فنقض بخروج القليل من المجاعة فإنه لينقض الضوء وجواب النقض بأربع طرق الأول الدفع بالوصف وهو منع وجود العلة في صورة النقض والثاني الدفع بمعنى الوصف وهو منع وجود المعنى الذي صارت العلة علة لأجله والثالث الدفع بالحكم وهو منع تخلف الحكم من العلة في صورة النقض والرابع الدفع بالغرض وهو أن يقال الغرض التهمة بين الأصل والفرع فكما أن العلة موجودة في الصورتين فكذا الحكم وكما أن ظهور الحكم قد يتأخر في الفرع فكذا في الأصل فالتسوية حاصلة لكل حال وإن شئت التوضيح فارجع إلى التوضيح أعلم أن من لم يجوز تخصيص العلة أخذ تخلف الحكم أعم من أن يكون لمانع أو لغير مانع وقال إن تيسر الدفع بهذه الطرق فبها وإلا فإن لم يوجد في صورة النقض مانع فقد بطلت العلة وإن وجد المانع فلا فإن عدم المانع جزء للعلة أو شرط لها فيكون انتفاء الحكم في صورة النقض مبنيا على انتفاء العلة بانتفاء جزءها أو شرطها ومن جوز تخصيص العلة وقال العلة توجب هذا لكن تخلف الحكم لمانع أخذ قيد لا لمانع وقال المناقضة هي تخلف الحكم عما ادعاه المعلن علة للمانع لا يخرج تخصيص العلة عن المناقضة بخلاف من لم يجوز فإنه أي تخصيص العلة عدة مناقضة والثاني نقض المعارف إما طردا وإما عكسا والثالث المناقضة وهي عندهم عبارة عن منع مقدمة معينة من متدمات الدليل سواء كان المنع مع السند أو بدونه وتسمى ضعا ونقضا تفصيليا أيضا قالوا إذا استدلل المستدل على مطلوب بدليل فالحكم أن منع مقدمة معينة من مقدماته أو كواحدة منها على التعيين نكاح يسمى منعا ومناقضة ونقضا تفصيليا ولا يخرج في ذلك إلى شاهد فإن المراد بالمنع منهها عن الدبوت بأن طلب دليلا على ثبوتها وذلك لا يقتضي اشتراط أن منع مقدمة غير معينة بأن يقول ليس لديك بجميع مقدماته معينا معناه أن فيه خلافا لذلك يعني نقضا أجماليا ولابد هناك من شاهد لأنه لو اعتبر مجرد دعوى صحة الدليل عليها يلزم انتفاء جانب المناقضة وحصرها بالشاهد في تخلف الحكم أو استلزامه المحال ولهذا وقع في الشريعة النقض للأجمالي بطل الدليل

بعد تمامه متمسكاً بشاهد يدل على عدم استحقاقه للاستدلال به وهو أي عدم استحقاقه استلزامه فساداً ما وإن لم يمنع شيئاً من المقدمات لا معينة ولا غير معينة بل أورد دليلاً مقابلاً لدليل المستدل دلاً على نقيض مدعى ذلك الإيراد المخصوص يسمى معارضة هكذا ذكر الحيد السند والمولى عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية وهذا المعنى اخص من المعنى الأول لأنه قسم منه فإن النقص بالمعنى الأول يشتمل التفصيلي والجمالي و علم مما ذكر أن للنقض الجمالي معنيين أحدهما اعم من الآخر •

المناقضة عند الأصوليين عبارة عن النقص وعند أهل النظر عبارة عن منع مقدمة الدليل سواء كان مع السند أو بدونه كذا في التلويح فواقع في الرشدية من أن النقص كما يطلق على التخلف المذكور كذلك يطلق على نقص المعارف طرداً أو عكساً وكذلك على المناقضة وعرف المناقضة بطلب الدليل على مقدمة معينة يدل على جواز اطلاق لفظ النقص على المناقضة في اصطلاح أهل النظر لا العكس أي لا يدل على جواز اطلاق لفظ المناقضة على النقص بمعنى التخلف لا يتوهم التدافع بينهما وبين كلام التلويح وقال صاحب التوضيح تارة إبطال دليل المعلل يسمى مناقضة وتارة إذا علل المعلل فله معترض أن يمنع مقدمات دليله ويسمى هذا ممانعة فإذا ذكر لمنعه سندا يسمى مناقضة كما إذا قلت ما ذكرت لا يصلح دليلاً لأنه طرد مجرد من غير تأثير وعند البلغاء عبارة عن تعليق امر على مستحيل إشارة إلى استحالة وقوعه كقوله تعالى ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط كذا في الاقتان في نوع جدل القرآن •

النقيض قال العلماء النقيضان الأمران المتماثلان بالذات أي الأمران اللذان يتماثلان ويتدافعان بحيث يقتضي لذاته تحقق أحدهما في نفس الأمر انتفاء الآخر وبالعكس كالإيجاب والسلب فإنه إذا تحقق الإيجاب بين الشئين انتفى السلب وبالعكس وعلى هذا لا يكون للتصور نقيض إذ لا يستلزم تحقق صورة انتفاء الأخرى فإن صورتي الإنسان والآنسان كليهما حاصلتان لا تدافع بينهما إلا إذا اعتبر نصبتما إلى شئ فإنه تحصل قضيتان متضادتين صدقاً أن لم يجعل راجعاً إلى النسبة بل اعتبر جزء منه وأن جعل راجعاً إليها كانتا متضادتين صدقاً وكذباً وكذا الحال في التصورات التقيدية والإشائية لا تدافع بينهما إلا بملاحظة وقوع تلك النسبة وارتفاعها أو باعتبارين المذكورين في المفردين فإن قامت أن مفهوم نجمة الإنسان إلى زيد ومفهوم سلبها عنه كل منهما من قبيل التصور وبينهما تناف صدقاً وكذباً فيكون كل منهما نقيضاً لآخر فقلت أن كلا منهما أن لوحظ من حيث أنه آلة وواسطة بين الطرفين فالتناقض بينهما من التناقض في القضايا وإن لوحظ من حيث أنه مفهوم من المفهومات وحمل على زيد كقولك زيد منصوب إليه الإنسان وليس نُسب إليه الإنسان فهو راجع إلى تناقض القضايا أيضاً لأن زيدا منسوب إليه الإنسان بمنزلة زيد إنسان لا مرق بينهما إلا أنه اعتبر نسبة الإنسان إليه ثانياً وحمل عليه وقص عليه السلب وهذا هو الجواب قبل المطلقين من أنيات التناقض للتصورات محمول على الجاهل باعتبار

انه لو اعتبر النسبة بينها حصل التباين بينها اما في الصدق فقط او في الصدق والخطأ معا ولهذا
مرنوا التناقض باختلاف القضيتين بالإيجاب والسلب بحيث يقتضي لذاته صدق احدهما كذب الاخرى
وقيل القضيض المتناقضان اي الامران اذا كان كل منهما ذاتيا لآخر لذاته سواء كان تمانع في التحقق
والإنقضاء كما في القضايا او مجرد تباعد في المفهوم بانه اذا قيس احدهما الى الآخر كان ذلك أشد بعدا
مما سواه كما في التصورات فعلى هذا يكون للتصور نقيض ومن ههنا قيل نقيض كل شيء رنعه والمراد
بالرفع ما يستفاد من كلمة لا وليس وغيرهما لا المعنى المصوري كما يقتضي هكذا ذكر مولانا عبد الحكيم
وقال السيد السند في حاشية شرح المطالع في بحث النسب ان المفهوم المفرد اذا اعتبر في نفسه لم يتصور
له نقيض الا بان ينضم اليه كلمة النفي فيحصل مفهوم اخر في غاية التباين ويسمى رفع المفهوم في
نفسه واذا اعتبر صدق المفهوم على شيء فنقيض ذلك المفهوم بهذا الاعتبار سلبه اي سلب صدقه عليه
والاول نقيض بمعنى العدول والثاني بمعنى السلب انتهى معلّم من هذا ان النقيض في التصور متحقق
بقسميه اعني رنعه في نفسه ورنعه عن شيء بالاعتبارين واما في التصديقات فلا يتحقق الا القسم الاول
اذ لا يمكن اعتبار صدقها وحملها على شيء وان معنى قوله نقيض كل شيء رنعه سواء كان رنعه في نفسه
او رنعه عن شيء انه ان اعتبر ذلك الشيء في نفسه كان نقيضه رنعه في نفسه وان اعتبر صدقه على شيء كان
نقيضه رنعه عن ذلك الشيء فلا يرد ما قيل ان قوله رنعه عن شيء يقتضي ان يكون رفع الضاحك عن الانسان
مثلا نقيض الضاحك وليس كذلك بل هو نقيض لاثباته ميل هذا لا يصدق على نقيض السلب واجيب
بانه يجوز ان يكون اطلاق النقيض على الايجاب باعتبار انه لازم محار لنقيض السلب اعني سلب السلب
ويؤيده ما قالوا من ان نقيض الموجبة الكلية السالبة الجزئية مع ان نقيضها رفع الايجاب الكلي وما مرخوا
في القضايا الموجبة من ان النقيض عندنا اعم من ان يكون رنعا لذلك او لازما مساويا وان كان النقيض
حقيقة هو رفع ذلك الشيء والآوجه ان يقال رفع كل شيء نقيضه على ما ذكر السيد السند في حاشية
العصدي لانه حينئذ يكون الحكم بالعام على الخاص فيجوز ان يكون النقيض غير الرفع وهو الايجاب هكذا
ذكر مولانا عبد الحكيم في حاشية الخيالي في بيان اسباب العلم في تعريف العلم وفي حاشية القطبي قال
ابو الفتح في حاشية الحاشية الجلاية في بحث النسب قالوا نقيض الشيء رنعه اي نقيض صدق الشيء
رفع صدقه عنه وكذا نقيض القضية المشتملة على ذلك الصدق قضية مشتملة على هذا الرفع والاول في
التصورات والثاني في التصديقات وعلى التقديرين يكون التناقض من الطرفين قطعاً ولا يمكن اجتماعهما
ولا ارتفاعهما مطلقاً وربما يطلق النقيض على المركب من مفهوم ونفي منضم اليه من غير اعتبار صدق
فيه بالقياس الى ذلك المفهوم وعلى ذلك المفهوم بالقياس الى ذلك المركب كالانسان والا انسان وهذابه
المتناقضان لا يمكن اجتماعهما ولا ارتفاعهما من الموجودات لكن يمكن ارتفاعهما من المعدومات

التناقض هو عند الأصوليين تقابل الدائليين المتضادين على وجه لا يمكن الجمع بينهما بوجهه ويسمى بالتعارض والمعارضة أيضا وقد سبق في فصل الضاد المعجمة من باب العين المهمة مع بيان الفرق بينه وبين النقض وعند المنطقيين يطلق على تناقض المفردات وتناقض القضايا إما بالاشتراك اللفظي أو الحقيقة والمجاز بان يكون التناقض الحقيقي ماهو في الضابا واطلاقه على ما في المفردات على سبيل المجاز المشهور وبهذا صرح السيد الشريف في تصانيفه ويؤيده ما اشتهر فيما بينهم ان التصور لانقيض له هكذا ذكر ابو الفتح في حاشية الحاشية الجلاية فتناقض المفردتين اختلافهما بالاجاب والسلب بحيث يقتضي لذاته حمل احدهما وعدم حمل الآخر وتناقض القضيتين اختلافهما بالاجاب والسلب بحيث يقتضي لذاته صدق احدهما وكذب الاخرى والاختلاف جنس يتناول الاختلاف بين القضيتين مطلقا وبين المفردتين وبين مفرد وقضية وبإضافة الى ضمير القضيتين خرج الاختلاف الواقع بين غير القضيتين وتعيده بالاجاب والسلب يخرج الاختلاف بالاتصال والانفصال والكلية والجزئية والمدول والتحصيل وقولنا بحيث يقتضي يخرج الاختلاف بالاجاب والسلب بحيث لا يقتضي صدق احدهما وكذب الاخرى نحو زيد ماكن وزيد ليس يتحرك وقولنا لذاته اى صورته يخرج الاختلاف الواقع بالاجاب والسلب بحيث يقتضي صدق احدهما وكذب الاخرى لكن لاذات الاختلاف بل بخصوصية المادة كما في اجاب الشيعي وسلب لازمه المساري نحو زيد انسان وزيد ليس بناطق لا يقال امثال هذا الاختلاف خرجت بقيد الاجاب والسلب لانها اختلافات بغير الاجاب والسلب فيكون قيد لذاته مستدركا لانا نقول كل قيد قيد به تعريف اما يخرج ما ينافي ذلك لا ما يغايره والا لم يمكن ايراد قديدين في تعريف مانه لو اورد قيدان اخرج كل منهما الآخر يلزم جمع متضادين في تعريف وانه محال وايضا لو اخرج هذا القيد كل اختلاف بغير الاجاب والسلب خرج عن التعريف الاختلاف في الكم والجهة الذى هو شرط وطلانه ظاهر ثم انه ربما يقع في عباراتهم اختلاف القضيتين بحيث يقتضي لذاته صدق احدهما كذب الاخرى وحينئذ يكون لذاته عائدا الى الصدق لالى الاختلاف اذ لا معنى له ويرد عليه الكلبيان كقولنا كل ج ب ولا شئ من ج ب فان صدق الاول يقتضي كذب الثاني وبالعكس ويمكن ان يجاب عنه بان انتضاء صدق احدى الكليتين كذب الاخرى لا لذاته بل بواسطة افعالها على نقيض يعني كل كلية من الاجاب والسلب يشتمل الجزئية من جنسه فالموجبة الكلية مشتملة على نقيض السالبة الكلية وهو الموجبة الجزئية الاخرى فقد رجع العبارة الى معنى واحد فدل لا يصح التعريف لان سلب السلب نقيض السلب وليسا مختلفين بالاجاب والسلب فلا يكون التناقض منحصر بين الاجاب والسلب وايضا فعلى هذا يلزم ان يكون للسلب نقيضان الاجاب وسلب السلب واجاب عنه المحقق الدواني ان السلب ان اخذ بمعنى رفع الاجاب فنقيضه الاجاب فليس سلب السلب نقيضا له

لأنه في قوة الصالبة الصالبة المصمولى وهى لا تكون نقیضا للصالبة و ان اخذ بمعنى ثبوت الصلب يكون في قوة الموجبة الصالبة المصمولى فيكون نقیضه صلب الصلب الذي هو في قوة الصالبة الصالبة المصمولى و لا يكون الايجاب نقیضا له فعلى هذا لا يلزم ان يكون للصلب نقیضان بل لكل اعتبار نقیض و يكون التناقض منحصر بين الايجاب و الصلب و قال مولانا عبد الحكيم في حاشية القطبي لا يشتبه على ما قل ان النسبة بين الشیئين في نفس الامر اما بالثبوت او بالصلب لان التصديق بان الشیء اما ان يكون او لا يكون بدیهی و لی في نفس الامر الذمجة بین شیئین هى صلب الصلب انما هو مجرد اعتبار عقل و تعبد عن النسبة الايجابية بما یلزمه فلا مغایرة بین الايجاب و صلب الصلب في نفس الامر لاتحادهما فیما صدقا علیه انما هى فی العقل فلا یلزم ان يكون لشیء واحد نقیضان و ان لا يكون التناقض منحصر بينهما فعلى هذا معنى نولهم نقیض كل شیء رفعه ان نقیض كل شیء وجودی اى ما لا يكون مفهومه صلب شیء رفعه و اذا كان الرفع نقیضا له يكون ذلك الشیء الوجودی ایضا نقیضا له و هذا هو المستفاد من تعريف التناقض لان الاختلاف بالايجاب و الصلب الذي یقتضى لذاته صدق احدهما و كذب الاخرى انما یتحقق اذا كان الصلب رفعاً لذلك الايجاب بعینه لانتفاء الواسطة بينهما حينئذ و كون التناقض بينهما بالذات * فائدة * اشتراطوا فی التناقض ثمانی وحدات و وحدة الموضوع و المصمولى و الزمان و المكان و الشرط و الاضافة و الجزء و الكل و القوة و الفعل و اكتفى الفارابی بالثلاثة الاول و يمكن رد الكل الى وحدة النسبة الحكيمة لاختلافها عند اختلافه و يعتبر اختلاف الجهة فی الموجهة و فی المصمولات اختلاف الكم ایضا •

فصل الطاء المهمة • المستتب اسم مفعول استتب ان نزل شعرا نام صنعتی است و النجذان بوضع رسیده كه بینى نویسد رامت بعده زیر هر لفظی بینى نویسد مثاله • شعر • بزركا بعالم ندیدم كسى • بجز توشجاع و سخی و جواد • زمانه همی گویمت • كذا فی جامع الصنائع از بن بیت چند ابیات براید •

بزركا بعالم ندیدم زمانه • بجز توشجاع و سخی زمانه

بزركا زمانه همی گویمت • بجز تو زمانه همی گویمت

النقطة بالضم و سكون القاف عند المهندسين هى شیء ذو وضع يمكن ان یشار اليه بالاشارة الحسية غیر منقسم اصلا لاطولا و لاعرضا و لاعمقا لا بالفعل و لا بالتوهم و لا یرد الجوهر الفرد لانهم غیر قائلین به و اما من یقول به فیقول هو عرض ذو وضع الخ كذا فی شرح اشكال التامیس فی المقدمة و نقطة المکانة عند اهل الهيئة تد مبقیت فی لفظ معدل المسیر فی فصل الام من باب العین المهمة • و نقطة المشرق عندهم و تسمى بنقطة الاعتدال الربيعي و بالاعتدال الربيعي و بمطلع الاعتدال ایضا و نقطة المغرب و تسمى بمغرب الاعتدال و مغرب الاعتدال و نقطة الاعتدال الخريفي و تسمى بالاعتدال الخريفي و نقطة الانقلاب الخريفي

الملقوطة • المناط • التنازع (١٤١٠) النزاع اللفظي و المعنوي • المنتقع • النوع

و الشنوي مبني في بياض دائرة البروج ونقطة الشمال و نقطة الجنوب مبنيان في دائرة نصف النهار في فصل
الراد من باب الدال المهملتين ونقطة الطالع ونقطة الغارب قد مبنيان في لفظ السميت في التاء المثناة المتوالية
من باب السين المهملة •

المنقوطة نزد شعراء كلاميست كذا كاتب يا شاعر او را انشا كذا بوجهي كذا جميع حروف او منقوطة
بود و اين از اقسام حذف است كذا في مجمع الصنائع •

المناط هو عند الاصوليين العلة قالوا النظر والاجتهاد في مناط الحكم اى علمه اما في تحقيقه او تفكيكه
او تخريجه فتحقيق المناط هو النظر والاجتهاد في معرفة وجود العلة في احاد الصور بعد معرفة تلك العلة
بنفس او اجماع او استنباط مثلا العدالة علة لوجوب قبول الشهادة فليتها له بالاجماع فاثبات وجودها في
شخص معين بالنظر والاجتهاد هو تحقيق المناط و لا يعرف خلاف في صحة الاحتجاج به اذا كانت العلة
معلومة بنفس او اجماع و اما التنقيح فهو النظر في تعيين مادل النصوص على كونها علة من غير تعيين بحذف
الوصاف التي لا مدخل لها في الاعتبار ومثاله يجيء في لفظ التذبيد في فصل الهاء وهذا النوع و ان
اقر به اكثر منكري القياس فهو دون الاول و اما التخريج فهو النظر في اثبات علية الحكم الثابت بنفس او اجماع
بمجرد الاستنباط بان يستخرج المجتهد العلة برائه وهذا في الرتبة دون النوعين الاولين و لهذا انكره كثير
من الناس هكذا في التلويح وغيره •

فصل العين المهمة • التنازع بالزاء المعجمة عند النحاة هو توجه العاملين او اكثر الى
معمول واحد باختلاف الجهة او باتحادها هكذا يستفاد من الهداد حاشية الكافية وغيرها •

النزاع اللفظي و المعنوي تد ذكرا في لفظ الجسم في فصل الميم من باب الجيم •
المنتقع على صيغة اسم الفاعل من الانتقاع بالقاف مر تفسيره في لفظ البلة في فصل اللام من
باب الباء الموحدة •

النوع بالنوع و يكون الوارد هو عند الاصوليين كلي مقول على كثيرين متفقين بالاغراض دون الحقائق
كرجل كذا في نور الانوار شرح المنار و قد سبق في لفظ الجنس في فصل السين المهمة من باب الجيم و قد
المنطقيين يطلق بالاشتراك على معان الاول الجهة و القضية التي تشتمل على النوع تسمى منوعة و
موجبة و ربامية و يجيء في فصل الهاء من باب الوار الثاني الكاي المقول على كثيرين مختلفين بالعدد فقط
في جواب ما هو ويسمى نوعا حقيقيا كالانسان فانه مقول على زيد و عمرو و بكر وغيرها في جواب ما هو و
هذه ليست مختلفة بالحقائق بل بالعدد و لفظ الكلي مستدرک و حشو للاستغناء عنه بذكر المقول على كثيرين
و المراد بالمقول على كثيرين اعم من المقول على كثيرين في الخارج او في الذهن اذ لو خص بالاول لخرج
عن التعريف الانواع المنحصرة في شخص واحد كالشمس و المعدومة كالعقلاء و يعم الفعل واثوة ايضا وقولنا

بالمعادن فقط يخرج الجنس والفرق الطام وخصول الجذاس وخوامها و قولنا في جواب ما هو يخرج الجنس
والخصاص الساملة الثالث الكلي الذي يقال عليه وعلى غيره الجنس في جواب ما هو قولنا وبسمى
نوعا انبانيا فالكلي يجب ان يحافظ عليه لئلا يتحول بعد عن الجنس و الخارج الشخص قبل هذا انما يصح
اذا لم يعتبر قيد الزلية فاذا سئل من زيد و فرس معين بما هما اجنب بالحيوان الا انه ليس مقولا عليهما قولنا
ولا حاجة في اخراجه الى قيد الكلي و قولنا يقال عليه وعلى غيره الجنس يخرج الكلمات الغير المندرجة
تحت جنس مطلقا كالمجاهيات البسيطة التي لا يعمل عليها جنس اصلا وتحت جنس لتلك الكلمات
كما هو اظهر وعلى الولى كان قولنا في جواب ما هو مخرجا لخصول النوع وخوامها اذ الجنس يقال
عليها لكن لا في جواب ما هو وعلى الثاني لم يكن مخرجا لسيى لان تلك الامور مخرجة بالقيد العائق
لكونها مساطح مركبة من اجزاء متعادلة ولا جنس لها يقال عليها واما قيد الاولى فيزعم الامام الاحتراز عن
النوع مقيسا الى الجنس البعيد فانه ليس نوعا له بل القريب ورد عليه صاحب الكشف بان هذا مخالف لكلام القوم
حيث حكموا بان نوع الانواع نوع لجميع ماوقته من الاجناس دل الاولى ان يكون ذاك احترازا عن الصنف
وهو النوع العقيد بقيد مخصصة كلية كالرومي والترجي اذ لا يحمل عليه جنس من الاجناس بالذات بل هو
بواسطة حمل النوع عليه بخلاف المقيس الى الجنس البعيد مانه يعمل عليه بعض الاجناس اعني القريب
بالذات وحاصله انه يجب الاحتراز عن الصنف بهذا القيد ولا يجوز الاحتراز به عن النوع المذكورون هذا يلزم
احد الامر ان ترك الاحتراز به عن الصنف يبطل حكمه الاول واما وجوب الاحتراز به عن النوع بالقياس
الى الجنس البعيد يبطل حكمه الثاني فاحد حكميه باطل قطعا لانه ان اعتبر في النوع ان يكون الجنس
مقولا عليه لا واسطة والامر الثاني لزم ضرورة خرج النوع بالقياس الى الجنس الدمدة عنه فان مول الجنس
البعد عليه بواسطة مول الجنس القريب و ان لم يعتبر ذاك لم يخرج الصنف عن الحد ويلزم الامر الاول
فالصواب ان يقال في التعريف ان النوع الاضافي اخص كلابين معرّان في جواب ما هو ويردان حسنا لويل
الكلى الاخص من الكلابين المقولان في جواب ما هو واما كل حسا لاشتماله جميع امراء المحدثين مع
اخراج الصنف اذ لا يقال في جواب ما هو والمراد كونهما مقولان في ذاك الجواب على شى واحد ولا يرد
ما قيل من ان اخص الكلابين المقولان في جواب ما هو قد لا يكون نوعا لاعمهما كالضاحك والماشي فانهما
يقالان في الجواب على هذا الضاحك والماشي وذلك الضاحك والماشي وليس الضاحك نوعا
للماشي و وجه ازدياد الحسن في الثاني منهما التصريح بما هو المراد فان العبارة الاولى تحتمل
ان يفهم منها بالنسبة الى ذينك الكلابين حتى يكون اخص من كل واحد منهما و ان يفهم انهما مختلفان
عموما و خصوصا و خصهما النوع الاضافي وهو المراد والعبارة الثانية مرتبة نية * فائدة * الغسبة بين
النوعين العموم والخصوص من وجه فانهما يتصادقان معا في النوع السامد و يصدق النوع الحقيقي فقط

في البسائط والاضافي فقط في الاجناس المتوحطة ومنهم من ذهب الى ان الاضافي اعم مطلقا من الحقيقي
مستجبا بان كل حقيقي اضافي فهو مندرج تحت مقولة من المقولات العشرة لانحصار الممكنات فيها وهي
اجناس فكل حقيقي اضافي * فائدة * كل من الحقيقي والاضافي له مراتب او مرتبة اما النوع
الاضافي بالنسبة الى مثله فمراتبه اربعة على قياس مراتب الجنس لانه اما ان يكون اعم الانواع وهو
النوع العالي كالجسم او اخصها وهو السافل كالانسان او اعم من بعض واخص من بعض وهو المتوسط
كالجسم الغامي والحيوان او مابيننا للكل وهو النوع المفرد كالعقل ان فلنا انه ليس بجنس والجوهر
جنس له الا ان السافل هذا يسمى نوع الانواع وفي مراتب الاجناس يسمى العالي بجنس الاجناس
لان نوعية النوع بالقياس الى ما فوهه ونسبة الجنس بالقياس الى ما تحته ومرتبات الاضافي بالقياس الى
الحقيقي انذنان لانه يتمدح ان يكون فوقه نوع حقيقي فان كان تحته نوع حقيقي فهو العالي والانهو المفرد
واما الحقيقي بالاضافة الى مثله فليس له من المراتب الا مرتبة الامداد اذ لو كان فوقه او تحته نوع يلزم كون
الحقيقي فوق نوع وهو محال واما الحقيقي بالنسبة الى الاضافي فله مرتبتان اما مفرد او سافل لامتداح
ان يكون تحته نوع فان كان نوع فوقه فهو سافل والا مفرد اعلم ان الجنس العالي يباين جميع مراتب النوع و
النوع السافل يباين جميع مراتب الجنس وبين ثلواحد من البنائين من الجنس وبين كواحد من
الباقيين من النوع عموم من وجه وتوضيح المباحث مع التحقيق يطلب من شرح المطالع وحاشيته
السيد السند •

المنوع عندهم يطلق على الفصل لان الفصل يجعل النوع نوعا كذا في شرح هداية الحكمة في فصل
الكلبي والجزئي والتموية هي الموجبة كما عرفت •

فصل الغاء • المنشف ناشين المعجمة دوائي است كه چون رطوبت ان بر عضور مد نفوذ كند
در مسامات عضو و اثران ظاهر شود در جاد چون نوره شكدا في بحر الجواهر •

النصف بالكسر وسكون الصاد نيمة ونصف النهار عند اهل الهيئة هي دائرة عظيمة تمر بقطبي
الافق وبقطبي معدل النهار وقد سبق • وخط نصف النهار سبق في لفظ الخط • ونصف النهار الحادث
يسمى بنصف نهار الامق الحادث ايضا عندهم دائرة عظيمة تمر بقطبي معدل النهار وبقطبي الامق الحادث
كذا ذكر عبد العالي البرجندي في حاشية اچمميني والنصف الشرقي والغربي من الامق مر في فصل
القاف من باب الالف • وقد سبق ايضا بيان النصف المقبل والمنحدر في لفظ الصعود في فصل الدال
من باب الصاد المهملتين • ويسمى النصف المقبل بالنصف الشرقي من العلك والنصف الصاعد
ويسمى النصف المنحدر بالنصف الغربي منه والنصف الهابط •

* النصيف عند المحاسبين هو اخراج نصف امدد وطريقه معروف في كتب الحساب •

المنصف على انه اسم مفعول من التنصيف عند أصحابنا هو العدد الحاصل من عمل التنصيف كالربعة الحاصلة من تنصيف الثمانية ويصمى ايضا حاصل التنصيف ونصفاً ويطلق ايضا على العدد الذى تريد تنصيفه كالثمانية فى المثال المذكور • وتعد الفقهاء هو ما ظهر من ماء المنب حتى ذهب نصفه وبقي نصفه وغلا واشتهر كذا فى البرجندى فى كتاب النصب • وقد سبق فى لفظ الطاء ايضا فى فاتم باب الطاء المهمة •

فصل القاف • تنسيق الصفات عند اهل البديع هو تعقيب موصوف بصفات متوالية كقوله تعالى انا ارملك شاهدًا ومبشرا ونذيرا وداعيا الى الله وسراجا منيرا كذا فى المطول فى اخر من البديع • **مطف النسق** عند النحاة هو العطف بالحرف كما مر •

النطق بالضم وسكون الطاء يطلق على النطق الخارجى وهو اللفظ وعلى النطق الداخلى الذى هو ادراك الكلمات وعلى مصدر ذلك الفعل وهو النطق وهو مظهر هذا الفعل أى الادراك وهو الغفص الناطقة كذا فى شرح المطالع فى تعريف المنطق وفى بديع الميزان فى بيان النسب ما حاصله ان المراد بالنطق فى قولهم الانسان حيوان ناطق هو القوة الموجودة فى جنان الانسان التى يفتش فيها المعاني ولاخفاء فى ائها لاتوجد فى البهائم والملائكة والجن فقد الجنان فى الجن والملائكة وقد انتقاش المعاني فى البهائم انتهى •

الناطق عند السبعة هو الرسول على ما مر فى فصل العين من باب العين المهمتين • **النطاق** بالكسر لغة كل ما يشد به ومطك والمنطقة اخص وهى ما يكون شد الوسط به متعارفا وفى اصطلاح اهل الهيئة يطلق على بعض الدائرة مائهم قصوا التدوير والاملاك الخارجة المراكز الى اربعة اقسام ومما كل قسم منها نطاقا ونطاقات الخارجة المراكز تسمى نطاقات اوجبة ونطاقات التدوير نطاقات تدويرية كما فى توضيح التقويم والمناسب ان يطلق النطاق على تمام الدائرة المسماة بالمنطقة لكنهم أطلقوه على البعض منها تسمية للجزء باسم الكل كذا ذكر العلي البرجندى وتوضيح ذلك انهم قسموا الافلاك الخارجة المراكز والتدوير اي كل واحد منها على اربعة اقسام مختلفة فى العظم والصغر وسوا كل واحد منها نطاقا اثنان منها صفليان متساويان واثنان منها علويان متساويان واختلفوا فى مبادئ هذه الاقسام فبعضهم من اعتبار البصائر من مركز العالم بناء على ان مقتضى خروج المركز تحقق ابعاد مختلفة بالقدياس الى مركز العالم والتقدير ايضا يقتضى ذلك فيقسم معتبر الابعاد الخارج المراكز بقطبين يخرج احدهما من مركز العالم الى البعد والابعد والاخر بين الالوج والخصيف والخط الآخر يمر بالبعدين الارضين بحصب المصانة وهما نقطتان متقابلتان على محيط الخارج فيما بين الالوج والخصيف حيث يستوي الخطان الخارج احدهما من مركز العالم والاخر من مركز الخارج المنتهيان الى اية نقطة كانت من النقطتين وذلك ان الخط الخارج من مركز العالم

سائر لوج الخارج اكبر من نصف قطر الخارج بما بين المركزين و الخط الخارج منه الى حضيضه اصغر من نصف قطره بما بين المركزين فله مسالة بين الودج و الحضيض من الجهتين نقطتان يكون الخط الخارج من مركز العالم الى ايتهما كانت مساويا لنصف قطر الخارج من مركز الخارج اليها بالضرورة و مر هذا الخط المار بالبطين الاوسطين بحسب المسافة عند منتصف ما بين مركزي العالم و الخارج اذ يحدث هناك في كل جهة مندرجات قائمة الزاوية لكون الخط المذكور عمودا على الخط المار بالودج و الحضيض والمثلثان يشتركان في احد ضلعي القائمة و يتساويان في الضلع الآخر فيتساوى وتر القائمة و يقسم معتبر الابعاد التدوير بخطين يخرج احدهما من مركز الحامل مارا بحضيض التدوير و مركزه الى قروته و الآخر يمر بنقطتي التقاطع بين منطقتي التدوير و الحامل فالبعد بين مركز الحامل و الذروة نصف قطر منطقة الحامل مع نصف قطر منطقة التدوير و بينه و بين الحضيض نصف قطر منطقة الحامل الا نصف قطر منطقة التدوير و بينه و بين كل واحد من نقطتي التقاطع بين النقطتين نصف قطر الحامل فهذا البعد متوسط بين البعدين الاولين و منهم من اعتبر في تقديم النطانات اختلاف مصير الكواكب في الحركات اذ الغرض الاملي من اثبات الخارج و التدوير انضباط احوال حركات الكواكب في السرعة و البطوء و المتوسط بينهما فقسم هذا المعتبر الخارج المركز بخطين احدهما من مركز العالم الى اوج الخارج و حضيضه بمثل ما مر بعينه من الودج و الحضيض كما انها البعد الابعد و الاقرب كذلك هما موضعا غاية البطوء و السرعة في الحركة و الخط الآخر يمر بحضيض يكون هذال زاوية التعديل اعظم مما في حائر الاحوال و ذلك الموضع بين جانبي الودج و الحضيض على بعد تسعين جزء منه من اجزاء ملك البروج فهذا الخط يمر بمركز العالم قاطعا للخط الاول على قوائم و طرفا يسميان بالبعدين الاوسطين بحسب المصير لان السير هناك متوسط في غاية السرعة و البطوء و قسم التدوير بخطين يخرج احدهما من مركز الحامل و يمر بذروة التدوير و حضيضه بمثل ما مر لما عرفت و الآخر هو العمود على الاول و ينتهي طرفاه الى نقطتي التماس بين محيط منطقة التدوير و بين خطين يخرجان الى ذلك المحيط من مركز الحامل و هاتان النقطتان تسميان بالبعدين الاوسطين بحسب المصير لتوسط الحركة في السرعة و البطوء عندهما و هاتان النقطتان تحت نقطتي التقاطع بين محيطي منطقتي التدوير و الحامل المعتبر في التقسيم الاول و هناك اي عند كل واحدة من نقطتي التماس غاية التعديل ايضا من جهة التدوير فالقسمان العلويان اعظم من السفليين على التقسيمين الا ان العلويين على التقسيم الثاني اعظم منهما على التقسيم الاول و لا خلاف في مبدأ قسمين منها لانها الودج و الحضيض في الخارج و الذروة و الحضيض في التدوير و إنما الخلاف في مبدأ القسمين الآخرين الذين اعتبر من البعد الاوسط فالنطاق الاول هو ما يصل اليه الكوكب بعد مجازته اوج الخارج او ذروة التدوير و النطاق الثاني و الثالث و الرابع على التوالي حركة الكوكب من الودج و الذروة مواد كانت على غير التوالي البروج كحركة القمر على التدوير او على التوالي كما في ماعداهما و

كذا النطاق الأول من الحاصل ما يصل اليه التدوير بعد مجازته أوج الحاصل والثاني والثالث والرابع على التوالي حركته على محيط الحاصل فما دام الكوكب أو مركز التدوير يتحرك في انطاق الأول والثاني فهو هابط وفي الآخرين صاعد وفي الأول والرابع صاعد وفي الثاني والثالث منخفض أعلم أن اعتبار خروج الخطتين المماهين لمحيط التدوير من مركز الحاصل مذهب صاحب المنطق وقد يقع فيه صاحب التبصرة والجمهور اعتدرا خرجهما من مركز العالم قال عبد العلي البرجندي إنما خالف الجمهور لأنه يلزم على ما ذكروا عدم كون النطائين العلويين ولا السفليين متساويين لأن الذرة المرئية والخصيف المرئي لا يكونان غالبا على منتصف القطعتين البعيدة والقريبة ترصيحنا أنا إذا أخرجنا خطا من مركز الحاصل إلى مركز التدوير قطع منطقة التدوير في الأعلى والأسفل ولا يتغير هذان التقاطعان بقرب مركز التدوير وبعده عن مركز العالم وهما منتصف القطعتين البعيدة والقريبة من التدوير ثم إذا أخرجنا خطا من مركز العالم إلى مركز التدوير فقاطعاه مع أعلى التدوير هو الذرة المرئية ومع أسفلها هو الخصيف المرئي فإن كان مركز التدوير في الأوج والخصيف كانت الذرة والخصيف المرئيان في منتصف القطعتين المذكورتين وإن لم يكونا كذلك لم يكونا على المنتصف بل في أحد جانبيه وبحسب اختلاف أبعاد مركز التدوير عن مركز العالم يختلف بعد الذرة والخصيف عن المنتصفين فتختلف المقادير النطاقات •

المنطق بفتح الميم اسم لعلم من العلوم المدونة ويسمى بعلم الميزان أيضا وقد سبق في المقدمة • **المنطقة** بالكسر كمر بند كما في مدار الأماض هي عذد أهل الهيئة دارة عظيمة حادثة على سطح الكرة المتحركة على نفسها وتسمى منطقة حركة الكرة أيضا وقد سبق بيانها في نظ القطب • ومنطقة الفلك الأعظم تسمى معدل النهار ونطاق الفلك الأعظم أيضا • ومنطقة ملك البرج تسمى منطقة البروج ومنطقة الحركة الدائرية وفلك البروج أيضا ونطاق البروج أيضا كما في شرح التذكرة للعلي البرجندي وتطلق المنطقة ويراد بها منطقة البروج بدليل إطلاق صاحب المواقف في بيان الدوائر المنطوقة مع زانته منها منطقة البروج •

المنطوق هو عند المهندسين المنطق كما سيحكي وعند الأصوليين خلاف المفهوم قالوا اللفظ إذا اعتبر بحسب دلالة فقد تكون دلالة بالمنطوق وقد تكون بالمفهوم فالمنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق أي يكون حكما للمذكور وحالا من أحواله سواء ذكر ذلك الحكم أولا فيعم الصريح وغير الصريح فإن الحكم في غير الصريح وإن لم يذكر ولم ينطق به لكنه من أحوال المذكور والمفهوم هو ما دل عليه اللفظ لافي محل النطق بأن يكون حكما لغير المذكور وحالا من أحواله ثم المنطوق على قسمين صريح وهو ما وضع اللفظ له فيدل عليه بالمطابقة أو بالتضمن وغير صريح وهو ما لم يوضع اللفظ له بل يلزم ما وضع له فيدل عليه بالالتزام وغير الصريح ينقسم إلى دلالة انتضاء وإيماء وإشارة لأنه إما أن يكون مقصودا للمتكلم فيثبت بحكم الافتقار

قسمان أحدهما ان ينوقف الصدق او الصحة العقلية او الشرعية عليه ويسمى دلالة لاقتضاء أما الصدق فنحوز به عن امتني الخطأ والنقصان اي مواخذة الخطأ والنقصان اذ لو لم يقدر لمواخذة ونحوها لكان كاذبا لانهما لم يرفعا وأما الصحة العقلية فنحوزها واسأل القرية اذ لو لم يقدر هل القرية لم يصح عقلا لان موالات القرية لا يصح عقلا وأما الصحة الشرعية فنحوز قول القائل اعتق عبدك عني بالف لانه يستدعي تقدير الملك اي اجعله ملكا اي على الف لان العتق بدون الملك لا يصح شرعا وتأتيهما ان يقتصر بحكم لو لم يكن للتعليل لكان بعيدا اي يقتصر الملفوظ الذي هو مقصود المتكلم بحكم اي وصف لو لم يكن ذاك الحكم اي الوصف لتعليل ذلك المقصود لكان اقترانه به بعيدا فيفهم منه التعليل ويدل عليه و ان لم يصرح به ويسمى تنبيها و ايماء كما يجيء و ان لم يكن مقصودا للمتكلم سمي دلالة اشارة كقوله عليه الصلوة والسلام في النساء انهن ناقصات عقل و دين فقيل و ما نقصان دينهن قال يمكن احدهن شطر دهرها لا تصلي اي نصف دهرها فدل على ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما و كذا اقل الطهر و لا شك ان بيان ذلك غير مقصود لكن لزم من حيث انه قصد المبالغة في نقصان دينهن و المبالغة تقتضي ذكر اكثر مما يتعلق به الغرض فلو كان زمان ترك الصلوة وهو زمان الحيض اكثر من ذلك او زمان الصلوة وهو زمان الطهر اقل من ذلك لذكره وبالجمله فالمنطوق يشتمل الصريح وغير الصريح فدلالة لا تقل لهما اف على تحريم التانييف منطوق صريح و على تحريم الضرب مفهوم و دلالة يمكن احدهن شطر دهرها لا تصلي على ان اكثر الحيض و اقل الطهر خمسة عشر يوما منطوق غير صريح هذا لكن بين المفهوم وغير الصريح من المنطوق محل تأمل اعلم ان المنطوق والمفهوم من اقسام الدلالة لكن عبارات القوم صريحة في كونهما من اقسام المدلول كما قال الامدي المنطوق ما فهم من اللفظ نطقا اي في محل النطق والمفهوم ما فهم من اللفظ في غير محل النطق وهكذا وقع في الاتقان ثم صاحب الاتقان قسم المنطوق وقال انه اناد المنطوق معنى لا يحتمل غيره فالنص او مع احتمال غيره احتمالا مرجوحا فالظاهر انتهى وقد يقال ان لفظ ما ههنا مصدرية فالمنطوق ان يدل اللفظ اي دلالة اللفظ على معنى في محل النطق اي يكون ذلك المعنى حكما للمذكور والمفهوم ان يدل اللفظ على معنى لا في محل النطق بان يكون المعنى حكما لغير المذكور والمنطوق الصريح ما وضع اللفظ له اي دلالة اللفظ على ما وضع له وغير الصريح دلالة على ما لم يوضع له هكذا يستفاد من العضدي وحاشيته للتفتازاني • فائدة • قال بعضهم اللفاظ اما ان تدل بمطوقها او بفحواها ومفهومها او باقتضائها و ضرورتها او بمعقولها المستنبط منها حكاه ابن الحصار و قال هذا كلام حسن قال صاحب الاتقان فالاول دلالة المنطوق والثاني دلالة المفهوم والثالث دلالة الاقتضاء والرابع دلالة الاشارة •

المنطق بضم الميم وكسر الطاء عند المهندسين هو المقدار الموضوع للميزان والتقدير بمنزلة الواحد في العدد والمقادير التي تقدر به منطقة لانه واحد ولوحدته بعدها بعدة اما مرة او مرارا وما وقع عليه العدد

منطق مثال ذلك طول الجسم الذي يقدر بطول مفروض مثل شبر او ذراع وبسيطه الذي يقدر بالمربع الذي هو واحد في واحد من شبر او ذراع وعمقه الذي يقدر بالمكعب الذي هو واحد في واحد ثم في واحد والموزونات التي تقدر بالوزان والمكبات بالمكاتيل وكل ما قدر هذا المقياس بجزء من اجزائه نصفه او ثلثه او بالاجزاء من اجزائه كثلثيه او خمسيه او ثلثه اخصاسه هو ايضا منطق وفي الجملة كل مقدار ينصب الى هذا المعيار نسبة عدد الى عدد فهو منطق وما وجد على غير ما ذكرنا اذا اضيف اليه يقال له اسم اعني انه لا يمكن ان ينطق به الا مجذورا مثل قولك جذر ثلثة وجذر خمسة وانما شرطنا قلنا اذا اضيف اليه لانه قد يوجد في هذه المقادير الصم ما ينطق به باضافة بعضه الى بعض مثل جذر خمسة فانه ثلث جذر خمسة واربعتين فاحدهما اذن ثلثة والاخر واحد الا انها غير منطقة بالافادة الى المقدار الذي فرض معيارا ومقدارا هكذا في بعض حواشي تحرير اقايدس ويؤيده ما في بعض الرسائل من ان كل واحد من الخطوط المفردة والسطوح المفردة اما منطقة وهي ما كان عددا كثلثة واما اسم وهي ما يعبر عنه باسم الجذر كجذر ثلثة والخط ان كان يعبر عنه بعدد فهو منطق في الطول كثلثة ويسمى منطقا على الاطلاق ايضا ومنطقا مطلقا ايضا وان كان لا يعبر عنه بعدد لكن يعبر عن مربعه بعدد فهو منطق في القوة فقط كجذر ثلثة وجذر خمسة فكل خط يكون منطقا في الطول فهو منطق في القوة بلا عكس وقد سبق ما يناسب ذلك في لفظ الاسم في فصل الميم من باب الصاد المهمة وقد يسمى المنطق بالمنطوق ايضا • و يطلق ايضا على قسم من الجذر وعلى قسم من الكسر وقد سبق في فصل الراء المهمة من باب الجيم ومن باب الكاف •

الاستنطاة ، مصدر من باب الاستفعال وان نزل اهل جفر عبارات امت از حاخن حررف از عدد حرف لفظي وقد مر في لفظ البسط في فصل الطاء المهمة من باب الباء الموحدة •

النفقة بفتح النون والفاء اسم من الانفاق والتركيب يدل على المضي بالبيع نحو نفق البيع نفاقا بالفتح اي راج او بالموت نحو نفقت الدابة نفوقا اي ماتت او بالفناء نحو نفقت الدراهم نفقا اي فذبت كما في المفردات وشريعة ما يتوقف عليه بقاء شئ من الماكول والملبوس والسكنى فتتداول نحو العبيد فان مالكة مجبور على الانفاق عليه بالاتفاق وكذا البهائم عند ابي يوسف رحمه الله واما عند غيره فيفتى به ديانة واما العقار فلا يفتى به الا ان تضييعه مكروه كما في الصحيح وغيره وقال هشام سألت عن محمد عن النفقة فقال انها الطعام والكسوة والسكنى وذكر قاضي خا ان النفقة الواجبة هذه الثلثة الا ان اكثرهم ذهبوا الى انهن الطعام فالتخبز مع اللحم اعلى ومع الدهن اوسط ومع اللبن ادنى وذا غير لازم للاختلاف الاحوال هكذا في جامع ارموز في كتاب الكاح ومنه ايضا النفقة هي الطعام او هو مع الكسوة او هما مع السكنى على الخلاف في مفهوم النفقة •

المنافق هو المظهر لما يبطن خلافه وفي الاصطلاح المتقدم هو الذي يظهر الاسلام ويبطن الكفر كذا

في الترماني شرح صحيح البخاري ودر تيمير القاري ميگویند نفاق در اصل لغت مخالف ظاهر باباطن است پس اگر این مخالفت در اعتقاد ایمانی است نفاق کفر است و گرنه نفاق در عمل انتهى •

فصل الکاف • المناصک هي امور الحج جمع المنصک بفتح الميم وكسرهما في الأصل

المتعبد ويقع على المصدر والزمان والمكان كما قال ابن الاثير لكن في الأساس والمغروب انه بمعنى الذبيح ثم احتمل في كل عبادة كذا في جامع الرموز وفي البرجندي هي في الأصل جمع منصك مصدر نصك لله اذا ذبح لوجهه ثم قيل لكل عبادة منصك ثم اشتهر هذا العام في عبادة الحج •

الزهك بالفتح وسكون الهاء عند اهل العروض نقص الثلثين من اجزاء الدائرة و ما ذهب ثلثاه

يصمى مذهبوا كذا في عنوان الشرف ورسالة قطب الدين السرخسي و ان شئت قلت الزهك نقص الثلثين من اجزاء البحر او نقص الثلثين من اجزاء البيت يقال رجز منهوك وبيت منهوك وفي بعض الرماثل لمنهوك بيت بقي منه ثلثه كما ان المشطور ما ذهب نصفه انتهى • ويؤبد ما في عروض سيفي منهوك بيتي است كه مركب از دو ركن باشد و عرب اين چنين را بيت شمرند مثاله • من يشترى الباذنجان • كه بروزن مستغلى مفعولات است از بحر منسرح •

فصل اللام • الانتحال بالحاء قسم من السرقة وهو النسخ وقد سبق في فصل القاف

من باب الميم المهمة •

النزول بالزاء المعجمة عند المحققين ضد العلو وقد سبق في فصل الواو من باب العين المهمة •

الغزلة بفتح الغيم هي تجلب فضول رطبة من نطفي المقدمين للدماغ الى الحلق وتدل غير ذلك

وقد سبق في لفظ الزكام في فصل الميم من باب الزاء المعجمة •

المنزل لغة اسم ظرف من النزول و شرعا دون الدار و فوق البيت و اقله بيتان كما ذكره المطرزي

لكن في النهاية انه اهم لما يشتمل على بيوت و صحن مصقف و مطبخ يسكنه الرجل بعياله و الدار اهم اما يشتمل على بيوت و منازل و صحن غير مصقف هكذا في جامع الرموز • و تدبير المنزل المسمى بالحكمة المنزلية قد مروا اما المعجمون فيطلقونه اي المنزل على شيئين توضيحه ان المنزل هو المسافة التي يقطعها القمر من الفلك في يوم بليلته تقريبا و قد يطلق المنزل و يراد به ما يعرف به ذلك المنزل من الكواكب وغيرها و تحقيقه ان العرب و اهل البدو الذين لا ذراية لهم في الحساب احتمالوا معرفة عباداتهم و اوقات تجارتهم و ازمنا عبادهم و غير ذلك في ضبط مسير القمر و حير الشمس اللذين عليهما مدار الشهر و السنة منظورا و لا الى القمر فوجدوا اول ظهوره بالعشيات مستهلا و اخر رؤيته بالغدوات مستترا على موضع واحد تقريبا فعلموا ان زمان ما بينهما اعني ثمانية و عشرين يوما مدة قطع القمر دور الفلك تقريبا او انهم وجدوا يعود الى وضع له من الشمس في ثلثين يوما تقريبا و يخفى في اخر الشهر ليلتين تقريبا ماحطوا يومين

منطق مثال ذلك طول الجسم الذي يقدر بطول مفروض مثل شهر او ذراع وبسيطه الذي يقدر بالمربع الذي هو واحد في واحد من شهر او ذراع ومعه الذي يقدر بالمكعب الذي هو واحد في واحد ثم في واحد والموزونات التي تقدر بالوزان والمكبات بالمكائيل وكل ما قدر هذا المعيار بجزء من اجزائه نصفه او ثلثه او بالاجزاء من اجزائه كثلثيه او خمسيه او ثلثه اخصاه هو ايضا منطق وفي الجملة كل مقدار ينسب الى هذا المعيار نسبة عدد الى عدد فهو منطق وما وجد على غير ما ذكرنا اذا اضيف اليه يقال له اسم اعني انه لا يمكن ان ينطق به الا مجذورا مثل قولك جذر ثلثه وجذر خمسة وانما شرطنا نقلنا اذا اضيف اليه لانه قد يوجد في هذه المقادير الصم ما ينطق به باضافة بعضه الى بعض مثل جذر خمسة فانه ثلث جذر خمسة واربعين فاحدهما اذن ثلثه والآخر واحد الا انها غير منطقة بالاضافة الى المقدار الذي فرض معيارا ومقدارا هكذا في بعض حواشي تحرير اقايدس ويؤيده ما في بعض الرسائل من ان كل واحد من الخطوط المفردة والسطوح المفردة اما منطقة وهي ما كان عددا كثلثه واما اسم وهي ما يعبر عنه باسم الجذر كجذر ثلثه والخط ان كان يعبر عنه بعدد فهو منطق في الطول كثلثه ويسمى منطقا على الاطلاق ايضا ومنطقا مطلقا ايضا وان كان لا يعبر عنه بعدد لكن يعبر عن مربعه بعدد فهو منطق في القوة فقط كجذر ثلثه وجذر خمسة نكل خط يكون منطقا في الطول فهو منطق في القوة بلا عكس وقد سبق ما يناسب ذلك في لفظ الاسم في فصل الميم من باب الصاد المهمة وقد يسمى المنطق بالمنطوق ايضا • و يطلق ايضا على قسم من الجذر وعلى قسم من الكسر وقد سبق في فصل الراء المهمة من باب الجيم ومن باب الكاف •

الاستنطاة مصدر من باب الاستفعال وان نزل اهل جفر عبارات امت از صاخن حروف از عدد حرف لعظي وند مر في لفظ البسط في فصل الطاء المهمة من باب الباء الموحدة •

النفقة بفتح النون والفاء اسم من الانفاق والتركيب يدل على المضي بالبيع نحو نفق البيع نفاقا بالفتح اي راج او بالموت نحو نفقت الدابة نفقا اي ماتت او بالفناء نحو نفقت الدراهم نفقا اي فذيت كما في لمفردات وشريعة ما يتوفا عليه بقاء شئ من الماكول والملبوس والسكنى فتتناول نحو العبيد فان ماله مجبور على الانفاق عليه بالاتفاق وكذا البهائم عند ابي يوسف رحمه الله واما عند غيره فيفتى به ديانة واما العقار فلا يفتى به الا ان تضييعه مكروه كما في المحيط وغيره وقال هشام سألت عن محمد عن النفقة فقال انها الطعام والكسوة والسكنى وذكر قاضي خان ان النفقة الواجبة هذه الثلثة الا ان اكثرهم ذهبوا الى انها الطعام والخبز مع اللحم اعلى ومع الدهن اوسط ومع اللبن ادنى وذا غير لازم لاختلاف الاحوال هكذا في جامع ارموز في كتاب النكاح ومنه ايضا النفقة هي الطعام او هو مع الكسوة اوهما مع السكنى على الخلاف في مفهوم النفقة •

المذايق هو المقطوع لما يبطن خلافه وفي الاصطلاح المتقدم هو الذي يظهر الاسلام ويبطن الكفر كذا

في الكرمانى شرح صحيح البخارى ودر تفسير القارى ميگويد نفاق در اصل لغت مخالفت ظاهر با باطن است پس اگر اين مخالفت در اعتقاد ايمانى است نفاق كفر است و گر نه نفاق در عمل انتهى •

فصل الكاف • المناسك هي امور الحج جمع المنسك بفتح الميم وكسرها في الأصل المتعبد ويقع على المصدر والزمان والمكان كما قال ابن الأثير لكن في الأساس والمغرب انه بمعنى الذبيح ثم امتعمل في كل عبادة كذا في جامع الرموز وفي البرجندي هي في الأصل جمع منسك مصدر منسك لله اذا ذبح لوجهه ثم قيل لكل عبادة منسك ثم اشتهر هذا العام في عبادة الحج •

النهك بالفتح وسكون الهاء عند اهل العروض نقص الثلثين من اجزاء الدائرة و ما ذهب لثلاثة يسمي منهوكا كذا في عنوان الشرف ورسالة قطب الدين السرخسي و ان شئت قلت النهك نقص الثلثين من اجزاء البحر او نقص الثلثين من اجزاء البيت يقال رجز منهوك وبيت منهوك وفي بعض الرسائل لمنهوك بيت بقي منه ثلاثة كما ان المشطور ما ذهب نصفه انتهى • ويؤيده ما في عروض سيفي منهوك بيتي است كه مركب از دو ركن باشد و عرب اين چنين را بيت شمرد مثانه • من يشتري الباذنجان • كه بروزن مستفعلن مفعولات است از بحر مذسرح •

فصل اللام • الانتحال بالحاء قسم من السرقة وهو النسخ وقد سبق في فصل القاف

من باب العين المهمة •

التزول بالزاء المعجمة عند المحندين ضد العلو وقد سبق في فصل الواو من باب العين المهمة •

الزئلة بفتح الزاي هي تجلب فضول رطبة من بطني المقدمين للدماغ الى الحلق وقيل غير ذلك وقد سبق في لفظ الزكام في فصل الميم من باب الزاء المعجمة •

المنزل لغة اسم ظرف من الزئول و شرعا دون الدار و فوق البيت و اقله بيتان كما ذكره المطرزي

لكن في النهاية انه اسم لما يشتمل على بيوت و صحن مسقف و مطبخ يسكنه الرجل بعياله و الدار اهم اما يشتمل على بيوت و منازل و صحن غير مسقف هكذا في جامع الرموز • و تدبير المنزل المسمى بالحكمة المنزلية قد مروا اما المعجمون فيطلقونه اي المنزل على شيئين توضيحه ان المنزل هو المسافة التي يقطعها القمر

من الفلك في يوم بليلته تقريبا و قد يطلق المنزل و يراد به ما يعرف به ذلك المنزل من الكواكب وغيرها و تحقيقه ان العرب و اهل البدو الذين لا داية لهم في الحساب احتالوا لمعرفة عباداتهم و اوقات تجارتهم

و ازمئة اعيادهم و غير ذلك في ضبط مسير القمر و حسير الشمس اللذين عليهما مدار الشهر و السنة فظفروا اول الى القمر فوجدوا اول ظهوره بالعشيات مستهلا و اخر رؤيته بالغدوات مستترا على موضع واحد تقريبا

فعملوا ان زمان ما بينهما اعني ثمانية و عشرين يوما مدة قطع القمر دور الفلك تقريبا او انهم وجدوه يعود الى وضع له من الشمس في ثلثين يوما تقريبا و يختفي في اخر الشهر ليلتين تقريبا فاحتطوا يومين

نقبلي ثمانية وعشرون يوما نقصموا دور الفلك عليها فعينوا ثمانية وعشرين علامة حوالي صر القمر من الكواكب وغيرها على وجه يتصاوى ابعاد ما بينهما تقريبا وصموا كلا منها منزلا ويرى القمر كل ليلة نازلا بقرب احدها فان كسفه يقال كسفه و كالحه اي واجبه و غلبه و يتشام به و ان مر عنه شمالا او جنوبا يقال عدل القمر و يقال به و ان صديرا القمر مختلفا فربما يخلي منزلا في الوسط وربما يبقى ايلتين في منزل اول اليلتين في اوله و اخرهما في اخره وربما يرى بين منزلتين في بعض الليالي و انما قلنا ان ايام صير القمر ثمانية وعشرون تقريبا لانها بالحقيقة مبعة وعشرون يوما و ثلث يوم فلهذا جعل حكماء الهند المنازل مبعة وعشرين فحذروا الثلث لانه ناقص عن النصف كما هو معطلح اهل الحساب و اسقطوا المنزل السابع عشر اعني الاكليل عن درجة الاعتبار ثم نظروا الى الشمس فوجدوها تقطع كل منزل في ثلثة عشر يوما تقريبا لانها زمان ما بين بروز منزل من تحت شعاعها بالغدرات الى بروز اخر فايام المنازل ثلثمائة و اربعة و ستون لكن الشمس تعود الى كل منزل في ثلثمائة و خمسة و ستين يوما فزادوا يوما في ايام المنزل الخامس عشر الذي يصير الكسوف فيه اعظم من النصف و هو منزل الغفر و ما وقع في الصباح وبعض الكتب انه يزداد هذا اليوم في ايام منزل الجبهة فخطا و قد يزداد فيه يومان احدهما لما ذكرنا و الآخر للكبيسة حتى يكون انقضاء ايام السنة مع انقضاء ايام المنازل هكذا ذكر العلامة في التحفة و النهاية و هذا مخالف ما في كتب العمل فانه يوضع طلوع المنازل فيها على ايام التاريخ الرومي او الجليلي ففي زمان طلوع اي منزل يقع كبسيتها يصير ذاك اليوم زائدا فيه و اما اهل الهيئة فقسوا منطقة البروج بل جميع لعلك ثمانية وعشرين قسما متساوية على طريقة تقسيم البروج فيكون كل قسم منها اثنتي عشرة درجة و ستة ابعاع درجة و صموا كل قسم منها باسم علامة من علامات المنازل و بانتقالها من تلك الاقسام لا يغيرون اسماءها كما في البروج من غير فرق فيجب ان يسمي مصنف من قبله ان يوجب الباء الى قسم لا يغيرون اسماءها

النتيجة يفتي لار راسموني المنزل الاول الذي بعد العدول الربيعي الشرطين دائما و ان انتقل الى اخره و ما يقال ان الظاهر من المنازل في كل ليلة يكون اربعة عشر و انه اذا طلع منزل قاب رقيبها فانما يصح على هذا الاصطلاح لا على الاصطلاح الاول فان تلك العلامات ليست على نفس المنطقة و لا ابعاد ما بينها متساوية و لذلك قد يكون الظاهر منها ستة عشر و مبعة عشر و كذا ما مر من ان الشمس تقطع كل منزل في ثلثة عشر يوما تقريبا فانما يصح على هذا الاصطلاح كما لا يخفى و اما المنجمون فذرة يعتبرون هذا الاصطلاح فيحسبون انتقال القمر الى المنازل على هذا و تارة على الاصطلاح الاول و يبنون طلوع المنازل عليه كذا في شرح التذكرة للعلي البرجندي و اسماءها على ترتيبها هذه شرطان بطريق ثورا دبران هقمة هذمة ذراع نثرة طرف جبهة زبرة صرقة عواء سمك غفر زبانا اكليل قلب شولة نعام بلادة سعد الذابح

حدد بلغ حدد الصعود معد الحية القمر المقدم القمر المؤخر رشا

منزلة الحمل والميزان هي دائرة مادل الفهار وقد سبق في فصل الراد من باب ابدال المهملة

الطول بالفتح وضم الطاء عند الأطباء هو أن تغلى الادوية و يصب ماؤها على العضو ناترا و ليس بينه و بين الصكوب كثير فرق فان الصكوب ان تصب قليلا قليلا كذا قال محمد الانصاري و **الطول** بالفتح واحد الطولات و هي المياه الفاترة التي طبخت فيها الحشائش يستعملها المرضى بالصب على ابدانهم او بالجلوس فيها او بالكباب على بخارها كذا قال العلامة و قال الجوهري نطلت راس العليل بالطول وهو ان يجعل الماء المطبوخ بالادوية في كوز ثم يصب على راسه قليلا قليلا و قد يطلق على الصوفة المغموسة في الادوية النى اغليت اذا وضعت على العضو و قد يطلق على ماء يسخن و يصب على العضو من غير أن يطبخ فيه شئ من الادوية كذا في بحر الجواهر •

النعل بالنسبة عند المهندسين شكل مصطح يحيط به تومان متفقا لتحدب كل منهما اعظم من نصفى دائرتين كذا في ضابط قواعد الحساب •

النفل بفتح النون و الغاء لغة هو الزيادة و العزيمة تسمى نفلا لانها زائدة في المحلات لان الغنائم لم تكن حلالا في سائر الامم و منه ممي ولد الزنا نافلة لكونه زنا على مقصود الدكاح مانه شرع للحصول الولد من صلبه و ولد الزنا زيادة عليه و في الشريعة يطلق على زيادة يخص بها الامام بعض الغانمين و ذلك الفعل منه يسمى تنفلا كما في جامع الرموز و البرجندي في فصل ما نفع عذرة و يطلق ايضا على زيادة على الفرائض و الواجبات و الحسن من العبادات البدنية و المالية شرع لنا لا علينا و يسمى تطوعا و مندوبا و مستحبا و حكمة الثواب على الفعل و عدم العقاب على الترك و لا خلاف في تسميته مأمورا به لكن اختلف العلماء في ان التسمية بطريق المجاز او بطريق الحقيقة فالكرخي و الجصاص على انه مجاز و القاضي و جمع من الشافعية على انه حقيقة و مبنى الخلاف ان الامر حقيقة الموجود فقط و كان مجزا في الذنب او مشتركا بينه و بين الذنب فكان حقيقة فيهما و على هذا النفل يباين السنة و يطلق ايضا على العبادة الغير الواجبة بمع السنة و على هذا قيل النفل هو المطلوب فعله شرعا من غير ذم على تركه مطلقا فالاول احتراز عن المحرم و المكروه ان المطلوب فيهما ترك الفعل و عن المباح و الاحكام الثابتة بخطاب الوضع ان ليسا مطلوبين اصلا و الثاني اى قوله من غير ذم الخ عن الواجب مطلقا سواء كان موسعا او مضيقا او غيرهما اما غيرهما فظاهر لانه يذم على تركه و اما هما اى المخير و الموسع فلا ذم و ان كانا مما يذم على تركه في الجملة لكنهما مما يذم على تركه مطلقا و كذا عن الكفاية و بالجملة فيقول من غير ذم احتراز عن الواجب الذي هو غير تلك الثلاثة و بقوله مطلقا عن تلك الثلاثة كما لا يخفى ثم انه اراد بالذم العقاب لا العلامة بدليل انه قسم اول الحكم الى الوجوب و الحرمة و الذنب و المكراهة و الاباحة ثم عرف المندوب بهذا فلو اراد بالذم العلامة لبطل الحصر بسنة الهدى فالمراد بالذم العقاب مطلقا و حينئذ صدق التعريف على السنة بقسميه فيكون النفل اعم من السنة كما لا يخفى و على هذا قيل الذنب خطاب بطلب فعل غير كفى ينتهض

فعلة نقب سببا للتواب و حكمه ايضا الثواب على الفعل وعدم العقاب على التزلزل ولا خلاف ايضا في تصنيفه مأمورا به انما الخلاف في ان التسمية بالحقيقة او بالمجاز وقد سبق ايضا في لفظ المنة في فصل النون من باب العين المهمة ما يتعلق بهذا •

النقل بالفتح وسكون القاف عند اهل النظر هو الاتيان بقول الغير على ما هو عليه بحسب المعنى مظهرا انه قول الغير والاتي به يسمى ناقلا وذلك القول يسمى منقولاً ولا يشترط عدم تغيير اللفظ بخلاف المحدثين فانهم قالوا لا يجوز تغيير اللفظ في الحديث ويجوز في غيره ان في تراكيبه اسرار ودقائق والاتيان بوجه لا يظهر انه قول الغير لامرئ ولا كذاية ولا اشارة امتباس والمقتبس مدع في اصطلاحهم وتصحيحه هو بيان صدق ما نسب الى المنقول عنه هكذا يستفاد من الشريفة و خلاصة الخلاصة وعند اهل العربية قد يستعمل بمعنى وضع اللفظ بازاء معنى لمناسبته لمعنى وضع له ذلك اللفظ اولا سواء كان مع هجران استعماله في المعنى الاول بلا قرينة اولا وقد يخص ويستعمل بمعنى الوضع المذكور مع هجران استعماله في المعنى الاول بلا قرينة وهذا المعنى مختص بالمنقول المقابل للمجاز بخلاف المعنى الاول فانه قدر مشترك بين المنقول والمجاز هكذا ذكر ابو الفتح في حاشية الحاشية الجلالية وبعضهم لم يشترط في النقل تيد المناوبة وادخل المرتجل في المنقول وقد سبق في فصل اللام من باب الرء المهمة فعلى هذا النقل وضع لفظ لمعنى بعد وضعه لمعنى اخر •

نقل النور عند الملحجين نوع من الاتصال كما يجيء في فصل اللام من باب الواو •

تعديل النقل ونقل القمر من المائل الى البروج قد سبق في فصل اللام من باب العين المهمة •

المنقول هو ما ينقل من مكان الى مكان ويحول من هيئة الى هيئة كالكتاب والمنشار والطست والجنازة وثيابها والسلاح والخيل والحصار والعبيد والاث الزراعة والشجر والشرب مع الارض والحمام مع البرج والنخل مع الحوارة كذا في جامع الرموز في كتاب الكراهية هو عند اهل النظر يطلق على قول الغير الماتى عنه كما عرفت وعند اهل العربية يطلق على لفظ وضع لمعنى بعد وضعه لمعنى اخر اولا وعلى لفظ وضع لمعنى لمناسبته لمعنى وضع له ذلك اللفظ اولا وعلى المعنى الخاص منه وهو لفظ غاب في غير المعنى الموضوع له اولا بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بيده وبين المعنى الموضوع له اولا وينسب الى الناقل ان وصف المنقولة انما حصل من جهته فيسمى منقولاً شرعياً ان كان ناقله شرعاً ومنقولاً عرفياً ان كان ناقله عرفاً ومنقولاً اصطلاحياً ان كان ناقله اصطلاحاً وبالتدريج انقسام كل من وضعه للمعنى لغوي و شرعي و مرئي و اصطلاحى ينقسم ستة عشرقسما حاملا من ضرب الاربعة في الاربعة الالان بعض الانقسام هذا لا يتعلق به في الوجوه كالمنقول اللغوي من معنى مرئي او اصطلاحى مثلا وغير ذلك ان اللفظة اهل النقل ظار عليه فلا يقال منقول لغوي ثم المعنى الثاني المنقول ان لم يكن من افراد المعنى الاول مختلف حقيقة

فى المعنى الاول مجاز فى المعنى الثانى من جهة الوضع الاول و بالعكس من جهة الوضع الثانى كالصلوة حقيقة فى الدعاء مجاز فى الاركان المخصوصة وبالعكس شرعا اى حقيقة فى الاركان مجاز فى الدعاء ، ان كان من افراد المعنى الاول كالدابة لذى الاربع خاصة و هى فى الاصل اهم اما يدب اى يتحرك على الارض فاطلاق اللفظ على ما هو من اراد المعنى الثانى اعني المقيد ان كان باعتبار انه من افراد المعنى الاول اعني المطلق فاللفظ حقيقة من جهة الوضع الاول مجاز من جهة الوضع الثانى وان كان باعتبار انه من افراد المعنى الثانى فحقيقة من جهة الوضع الثانى مجاز من جهة الوضع الاول مثلا لفظ الدابة فى الفرس ان كان من حيث انه من افراد ما يدب على الارض فحقيقة لغة مجاز عرفا و ان كان من حيث انه من افراد ذوات الاربع فمجاز لغة حقيقة عرفا لان اللفظ لم يوضع فى اللغة للمقيد بخصوصه ولا فى العرف للمطلق باطلاقه فلفظ الدابة فى الفرس بحسب اللغة حقيقة باعتبار مجاز باعتبار و كذلك بحسب العرف فتبين بهذا ان المنقول تسم من الحقيقة و المجاز و اما ما قالوا من ان اللفظ اذا تعدد مفهومه فان لم يتحلل بينهما نقل فهو المشترك و ان تحلل فان لم يكن النقل لمداينة فمرتجل و ان كان فان هجر المعنى الاول فمنقول و الا ففى الاول حقيقة و فى الثانى مجاز فمبني على تمايز الاقسام بالحيثية و الاعتبار دون الحقيقة والذات كذا فى التلويح فى التقسيم الثانى •

الانتقال هو فى علم النجوم عبارة عن تحويل القمر فالتحويلات القمر تسمى انتقالات و فى علم الكلام عبارة عن حصول الشبهة فى حيز بعد ان كان فى حيز اخر و هذا الانتقال الجوهري و اما انتقال العرض فهو ان يقوم عرض بعينه بمحل بعد قيامه بمحل اخر كذا فى شرح المواقف فى بحث العرض لا يفتقر و فى علم الجدل هو ان ينتقل المستدل الى استدلال غير الذى كان اخذ فيه لكون الخصم لم يفهم وجه الدلالة من الاول كما فى مداطرة الخليل الجبار لما قال ربي الذى يحيي ويميت فقال الجبار انا احيي واميت ثم دعى بمن وجب عليه القتل فاعتقه و من لا يجب عليه قتله فعلم الخليل انه لم يفهم معنى الاحياء و الامانة فانقل عليه الصلوة والسلام منه الى ان قال ان الله ياتي بالسّمس من المشرق مات بها من المغرب فبهت الذى كفراى الجبار و لم يمكنه ان يقول انا الاتي بها لان من هو اسن مده يكذبه كذا فى الاتقان فى نوع جدل القران فال فى التوضيح اعلم ان الانتقال هو ان ينتقل المستدل من كلام الى كلام اخر و هو انما يكون قبل ان يتم اثبات الحكم الاول و انما المعتبرة فى المناظرة اربعة الاول الانتقال الى علة اخرى لاثبات علة القياس و هو صحيح لكن لا يسمى انتقالا حقيقة لان الانتقال حقيقة ان يترك الكلام الاول بالكلية و يستغل بالآخر كما فى قصة الخليل عليه الصلوة والسلام و انما اطاق الانتقال عليه لانه ترك هذا الكلام و اشتغل بكلام اخر و الثانى الانتقال الى علة لاثبات حكم القياس و هو ليس بصحيح على الصريح و الثالث الانتقال الى علة اخرى لاثبات حكم اخر يحتاج اليه حكم القياس و الرابع الانتقال الى حكم يحتاج اليه

حكم القياس بان يثبت بعلة القياس و امثلة الجميع تطلب منه اي من التوضيح •

النملة بالفصح و سكن الميم عند الاطباء بئثر تحدث عن صفراء حريفة لطيفة فان كانت الصفراء ردية اوجبت النملة الساعية الاكالة و لا اوجبت النملة الساعية نقط ان كانت الصفراء رقيقة وان كانت غليظة تحتبس فيما دون الجلد و اوجبت النملة الجارسية و هي اقل التهابا و ابطأ انحلالا كذا في المؤجز و بحر الجواهر •

المناوأة هي عند المحدثين نوعان النوع الأول ما اقترن بالاجازة و هي ارفع انواع الاجازة لما فيها من

تعيين المجاز و تشخيصه و لها صور احدها ان يدنع الشيخ اصل كتابه او فروع المقابل له للطالب و يقول له هذا سمعي او رايتني عن فلان فارده عني او اجزت لك روايته ثم يدقيه امي كتابه في يده تمايكا او انتساخا و تايها ان يحضر الطالب الشيخ الكتاب المصنوع له و الشيخ عارف متيقظ فيتامل ثم يقول هو سمعي او رايتني فارده عني و سمي هذا القسم بعرض المناوأة و عند الزهري و جماعة انها في القوة كالسمع و لذا جوز فيها اطلاق حدثنا و اخبرنا و الصحيح انه دونه و يشترط ههنا ايضا كما في الاول ان يمكن الشيخ الطالب اما بالتمليك او بالعارية ليتمكن منه و يقابل عليه و الا ان نأواه و استقر في الحال فلا يتبين ارفعته لكن لها زيادة مزية على الاجازة المعينة و تالها ان يخاوله الشيخ سماعه و بخبرة ثم يمسه الشيخ و هو ادون و لم يكن اعلى من الاجازة المجردة عند الاصوليين و اما عند المحدثين فلها مزية كما عرفت و رابعها ان يأتي الطالب بنسخة و قال هذه روايتك فنار فيه و اجزني روايته فان اجازة للموثوق بخبرة و معرفته جاز و الا يبطل و اوقال فيه حدث عني ما فيه ان كان روايتي مع براءتي من الغلط لكن جائزا حسنا و النوع الثاني ما لم يقترن بالاجازة بل يناداه و يقول هذا سمعي فالصحيح عند الفقهاء و الاصوليين عدم الرواية بها و جوزة المحدثون لان قواه هذا سمعي مطلقا كقوله حدثنا فلان مطلقا و يجوز فيه الرواية بالاتفاق هكذا في خلاصة الخلاصة و شرح النخبة •

النوال بفتح بخش و صواب و نائل مثله و نواله در اصطلاح صوفيه چیز است که ميرماند حق اهل قرب را از خلعتهاي رضا و گاه اطلاق کرده ميشود نواه را بر هر خلعتی که ميبوشند او را کذا في لطائف المفاتيح •

فصل الميم • النجوم بالجم و هو علم يعرف به احوال الشمس و القمر و غيرهما من بعض النجوم و قد سبق في المقدمة •

النسيم در لغت باد نرم و اول باديه دزیدن گيرد كما في الصراح و نزد صوفيه دزیدن باد عنايت را گويند كما في بعض الرسائل •

النظم بالفصح و سكن الظاء المعجمة في اللغة جمع الاول في سلك و في الاصطلاح كما في جليلي المطول يطلق على معان احدها بحسب اللفظ مفردا كان او مرکبا كما في تقسيم نظم القران الى الظاهر و النص و غيرهما و الثاني تركيب الالفاظ على وفق ترتيب يقتضيه اجراء اصل المعنى حتى

لوقيل في • مصراع • قفانك من ذكرى حبيب ومنزل • قفا من حبيب ذكرى ومنزل • كان لفظا لا نظاما لعدم كونه على وفق ترتيب يقتضيه اجراء اصل المعنى وهذا بخلاف نظم الحروف فانه نواحيها من غير اعتبار معنى يقتضيه حتى لوقيل مكان ضرب ربح لم يخل بنظم الحروف والثالث ترتيب الالفاظ متناسبة المعاني متناسبة الدلالات على وفق ما يقتضيه العقل او الالفاظ المترتبة بهذا الاعتبار فالنظم بهذا شامل لرعاية ما يقتضيه علم المعاني والبيان بخلاف النظم بالمعنى الثاني فهو اعم منه ومنه نظم القرآن والشيخ عبد القاهر يسمي ايراد اللفظ على طبق ما اعتد من المعاني الزائدة على اصل المعنى نظاما و كانه بالغ في ان الفضيلة في تطبيق الكلام على مقتضى الحال والا فالنظم عند المحققين ما عرنت من ترتيب الالفاظ متناسبة المعاني متناسبة الدلالات او الالفاظ المترتبة كذلك هكذا يستفاد من الاطول في الخطبة وفي بحث التعقيد و اربع الكلام الموزون در جامع الصنائع گوید نظم در صنعت شعر سخن موزون را گویند و در مجمع الصنائع گوید کلام منظوم ده قسم است غزل و قصیده و تشبیب و قطعه و رباعی و فرد و مثنوی و ترجیع و مصحط و مستزاد •

نظم النثر نزد بلغا نثریست که چون حروف بعضی الفاظ بدیکری وصل کنند بطریق نظم خوانده شد و این لاحق امت بمثلون مثانه مجلس سامی ترا عزیزا در مخدوم بنده پرورتاج و دل سید اکابرو الفضلاء مغخر الامائل دام تمکیده بندگی با کمال شوق و تواضع گری و نیاز مندی بخواند پس انکه بخاطر خود مقرر شناسد که ما الخ ابن نثر است و طریق نظم او این است • نظم • مجلس صامی ترا عزیزا • در مخدوم بنده پرورتا • چ و دل سید اکابرو ال • فضلا مغخر الامائل دا • ابن بحر خفیف است • م تمکیده بندگی با کمال • شوق و تواضع گری و نیا • زمندی بخواند پس انکه بخا • طر خود مقرر شناسد که ما • این بحر متقاربست کذا فی مجمع الصنائع و جامع الصنائع •

النظامية فرقة من المعتزلة اصحاب ابراهيم بن سيار النظام وهو من شياطين القدرية طالع كتب الفلاسفة و خلط كلامهم بكلام المعتزلة قالوا لا يقدر الله تعالى ان يفعل بعبادة في الدنيا ما لاصلاح اهم فيه و لا يقدر ان يزيد في الآخرة او ينقص من ثواب و عقاب لاهل الجنة و النار و توهموا ان غاية تنزيهه تعالى من الشرور و القبائح لا يكون الا بصلب قدرته عليها فهم في ذلك كمن هرب من المطر الى الميزاب و قالوا كونه تعالى مريدا لفعله انه خالفه على وفق علمه و كونه مريدا للعباد انه اسرده و قالوا الانسان هو الروح و البدن آلتها و قالوا الاعراض لجسام و الجوهر مؤلف من الاعراض المجتمعة و العلم مثل الجمل المركب و الايمان مثل الكفر في تمام الماهية و قالوا خلق الله الخلق دفعة واحدة على ما هي الآن معادن و نباتا و حيوانا و انسانا و غير ذلك فلم يكن خالق ادم متقدما على خلق اولاده الا انه تعالى كمن اي ستر بعض المخلوقات في بعض و التقديم و التأخر في الكمون و الظهور و قالوا نظم القرآن ليس بمعجز انما المعجز اخباره بالغيب

من الأمور الآتية و المأخوذة وحرف الله العرب من الاهتمام بمعارضته حتى لو خلاهم المعنوم التلويح يحمله بل بامتنع منه وقالوا النواتر يحتمل الكذب وكل من الاجماع و القيلس ليس بحجة ومالوا الى الرفض وجوب النص على الامام وثبوت النص على امامة علي لكنه كتمه عمر وقالوا من سرق ما دون نصاب الزكوة كمائة وتسعة وتسعين درهما او ظلم به على غيره بالنفسب والتعدي لا يفسق به كذا في شرح المواقف •

النوم بالفتح وسكون الواو خراب وهو حالة عارضة للحياوان فيعجز عن الحساسات والحركات الغير الضرورية والغير الارادية بسبب تصاعد البخرة لطيفة سريعة التحلل الى الدماغ مغلظة للروح النفساني مازعة عن نفوذه في الاعصاب فتقوله عن الحساسات اى الحواس الظاهرة اذ الحواس الباطنة لا تسكن في النوم خلافا لبعض فانه زعم ان الحواس الباطنة ايضا تتعطل عند النوم فيز ان النفس قد يتصل عند خفة الشواغل في البداة بعالم المثال فيفيض عليها منه ما يفيض وتجربه محاكيا له بالامور الخيالية وقوله والحركات الغير الضرورية الى اخره لاحتراز عن الحركات الطبيعية كالتنفيس ونحوها فانه لا يعجز عنها ولذا عرف ايضا بتدرك النفس احتمال الحواس تركا طبيعيا •

النوم المتململ هو ان يكون بين النوم واليقظة هكذا في التلويح وغيره •

فصل النون • التلويح هو في الاصل مصدر نونته اى ادخلته نونا وفي اصطلاح النحاة نون ساكنة تتبع حركة اخر الكلمة لا لتأكيد الفعل فقولهم ساكنة اى بذاتها لا تضرها الحركة العارضة مثل مادن الاولى وهى شاملة لنون من ولدن فخرجت بقولهم تتبع حركة اخر الكلمة وانما لم يقل تتبع الاخر لان المتبادر من متابعتها الاخر لحوقها به من غير تحلل شئى وههنا الحركة متخللة بين اخر الكلمة والتلويح ولم يقل اخر الهم ليشمل تلويح القرنم في الفعل والقيد الاخير لخراج نون التاكيد الخفيفة كذا في الفوائد الضيائية وفي المغني النون ناتي على اربعة اوجه الاول نون التاكيد وهى خفيفة وثقيلة وهما اعلان منذ البصريين وقال النعمانيون الثقيلة اصل قال احماد التوكيد بالثقيلة ابلغ وتختصان بالفعل والذلقى نون الاناث نحو يذهب وهى احم خلافا لله ازني والثالث نون الوتاية وتسمى نون عماد ايضا وهى تلحق قبل باد المتكلم المفتحة بواحد من ثلثة الفعل واسم الفعل والحرف لحفظ حركة ما قبلها ولذا سميت نون وقاية والرابع التلويح وهو نون ساكنة زائدة تلحق اخر الكلمة بغير توكيد فخرج نون حصن ونون لنفسها واتسامه خمسة تلويح التمكن وهو اللاحق لاسم المعرب المنصرف اعلاما ببقائه على اصله ويسمى تلويح الامكنية وتلويح الصرفة ايضا كزبد ورجل وتلويح التذكير وهو اللاحق لبعض الاسماء المبنيّة غرقا بين معرفتها ونكرتها كصه ومج وتلويح المقابلة كسلمايت جعل في مقابلة الدهن في معلبين وقيل هو عوض من القنعة نصفا وقيل لا هو تلويح التمكن وتلويح العوض وهو اللاحق عوضا من حرف املى او زائد او مشتق اليه فمقررا ومجتمعا لتلويح جوار

هو من الياء المحذوفة و جددل فانه عوض من الغب جنادل قاله ابن مالك ونحو كل و بعض اذا تطعما
 مع الاضافة ونحو يومئذ و تنوين الترنم و هو اللاحق للقوافي المطلقة بد" من حررف الاطلاق و هو الالف
 والياء والواو الذي صرح به سيبويه وغيره من المحققين انه جئى به لقطع الترنم و هو التغني الذي يحصل
 بحرف الاطلاق لقبولها صد الصوت فاذا انشدوا ولم يترنموا جاءوا بالذون في مكائها ولا يختص هذا الذون بالاسم و
 زاد للاخفش و العروضيون تذييلا سادما سموه الغالي بالغين المعجمة و هو اللاحق للقوافي المقيدة سمي به
 لتجاوزة حد الوزن و يسمى الاخفش الحركة التي قبلها غلوا و نائدتة الفرق بين الوقفا و الوصل و جعله ابن
 بعيش من نوع تنوين الترنم زاعما ان الترنم يحصل نفسها لانها حرف اغن و انكر الزجاج و السديرافي ثبوت
 هذا التنوين البتة لانه يكسر الوزن و اختار هذا ابن مالك و زعم ابو العجاج بن مفروز ان ظاهر كلام سيبويه في
 المسمى تنوين الترنم انه نون عرضت من المدة و ليس بتنوين و زعم مالك في التحفة ان تسمية اللاحق
 للقوافي المطلقة و المقيدة تذييلا مجاز و اما هو نون اخرى زائدة ولهذا لا يختص بالاسم و يجامع الالف و
 القم و يثبت في الوقف و زاد بعضهم سابعا و هو تذيون الضرورة و هو اللاحق لما لا ينصرف و المنادى
 المضموم و ثامنا هو التنوين الشاذ و نائدتة مجرد تكثير اللفظ و ذكر ابن الخباز في شرح الجزولية ان اقسام
 التنوين عشرة و جعل كلا من تنوين المنادى و تنوين صرف ما لا ينصرف قسما براءة و العاشر تنوين
 الحكاية مثل ان تسمى رجلا لعائلة لبديدة انتهى • و النون عند الصوفية عبارة عن انتقاش صور المخلوقات
 باحوالها و اوصافها كما هي عليه جملة واحدة و ذلك الانتقاش هو عبارة عن كلمة الله لها كن فهى تكون على
 حسب ما جرى به القدر في اللوح المحفوظ الذي هو مظهر لكلمة الحضرة لان كل ما يصدر من لفظ كن
 فهو تحت حيطنة اللوح المحفوظ فلذا قلنا ان النون مظهر لكلام الله تعالى و كناية عن اللوح المحفوظ فهو كتاب
 الله ايضا و التوضيح في الانسان الكامل في باب الصفة • و در لطائف اللغات ميكويد نون در اصطلاح صوفيه
 عبارت است از علم اجمالي در حضرت احديت و نزد بعضى كناية از عقل كل است و نزد صاحب
 فتوحات مكيه عبارت است از عرش عظيم و نزد بعضى كناية از بحر نور است و مرجع كل يكيصت
 انتهى • و در كشف اللغات ميكويد نون در اصطلاح متصوفة اسمى است از اسماء الله تعالى و ان تجلي
 حق است باسم ظاهر در هر مجمع اكنان •

فصل الواو* النحوب قسم الذون و سكون الحاد في اللغة الجانب و الطريق و القصد و اعراب كلام
 العرب يقال ما احسن نحوك كما في الصراح و في الاصطلاح اسم لعلم من العلوم المدونة و قد سبق في المقدمة
 و صاحب هذا العلم يسمي نحويا و النحويون الجمع و اما النحاة فهو جمع ناح بمعنى النحوى على ما في
 القاموس كالنظار جمع ناظر بمعنى المصوب الى علم المناظرة لكن لم يستعمل مفردا بهذا المعنى امة
 كذا ذكر مولانا عبيد الجكيم في حاشية القطبي •

« **الأنشطة التعليمية** صبحت في المقدمة في بيان الرؤس الثمانية »

النمو بتشديد الواو هو الذبول من انواع الحركة الكلية وغسر بالزيادة حجم الاجزاء الالهية للجسم بما يفضم اليه ويدخله في جميع الاقطار على نسبة طبيعية و الاقطار الجوانب اى الطول والعرض و الحقى بقيد الزيادة خرج الذبول و لهزال و التكايف الحقيقى و رفع الورم و الانتفاص الصناعى لانها انتفاص حجم الاجزاء و بقيد الاصلية خرج السمن لانه زيادة فى الاجزاء الزائدة و بقيد بما يفضم اليه يخرج التخلخل الحقيقى و بعيد على نسبة طبيعية خرج الورم و الزيادة الصناعية لانها ليسا على نسبة يقتضيها طبيعة صهلها و قيل السمن و الورم خارجان بقيد في جميع الاقطار لان المراد ان يزيد مجموعه من حيث هو مجموع لا ان يزيد كل جزء من اجزائه و قيل الالف و اللام فى الاجزاء الاصلية لامتزاق فليجب ازدياد كل اجزاء الجسم في جميع الاقطار فيخرج الورم و مية انه يخرج حينئذ بعض الاجزاء الاصلية كما اذا خلغ يد شخص فلها لاتنمو و ينمو بانى الاعضاء قيل بدسعه من جميع الاعضاء الاصلية فى الجملة و لا يضر عدمه في بعض الاشخاص و في بعض الاحوال و قيل المراد ازدياد حجم الجسم دائما في جميع الاقطار بمعنى انه كلما وجد الازدياد يكون في جميع الاقطار و الظاهر ان السمن و الورم ليسا كذلك نعم يتوجه ان اخراج السمن بالاجزاء الاصلية اولى لسبقها و قيل السمن و الورم خارجان بقيد على نسبة طبيعية و مية ان السمن قد يكون على نسبة يقتضيها طبيعة المحل و يمكن دفعه بان المراد دائما بنسبة طبيعية و السمن ليس كذلك و يتوجه عليه ما قرر انما من ان اخراجه بقيد الاجزاء الاصلية اولى ثم الاجزاء الاصلية هى ما يتولد في بعض الحيوانات من المنى كالعظم و العصب و الرباط و الزائدة هى المتولدة من الدم كالشحم و اللحم و السمن و قولهم في بعض الحيوانات لان ادم و هوا و كذا قففس وامثال ذلك من الحيوانات ليس كذلك فالتعريف الجامع ان يقال ان الاجزاء الاصلية هى ما يتولد من المنى او مما هو بمنزلة المنى كالجزر لبعض النباتات قال الامام الرازي قد يشبه النمو الذبول باليمن و الهزال و العرق ان الواقف فى النمو قد يضمن كما ان المتزائد فى الغمو قد يهزل و تحقيقة ان الزيادة اذا احدثت المفاض فى الاجزاء الاصلية و دخلت فيها و تشبهت بطبيعتها و اندفعت الاجزاء الاصلية الى جميع الاقطار على نسبة واحدة مناسبة بطبيعة النوع فذلك هو النمو و اما الشيخ اذا ما رسمينا فان اجزائه الاصلية قد جفت و صلبت فلا يقوى الغذاء على تفريقها و النفوذ فيها فلذلك لا يتحرك اعضاؤه الاصلية الى الزيادة فلا يكون ناصيا لكن لحمه يتحرك الى الزيادة فيكون ذلك نمو فى اللحم الا ان اسم النمو مخصص بحركة الافضاء الاصلية قال والمشهور ان النمو و الذبول من الحركات الكلية و هو بعيد عندي فان الاجزاء الاصلية و الزائدة فى المنفذى باق كواحد منها على مقدارة الذى كان عليه نعم ربما يتحرك كل واحد منها فياخذ في اينه او وضعه او كيفه لكن ذلك ليس بحركة فى الكم و قد اجيب عنه بان الاجزاء الاصلية زان متغيرها عند النمو على ما كانت عليه قبل ذلك ضرورة دخول الاجزاء الزائدة فى مفايدها و تشبهها و يفضم صغارها

صند الذبول عما كانت عليه قبله و انكار هذا مكبرة و قال السيد السند ان اتصال الزائده بعد المداخله بالاصليه على وجه يصير به المجموع متصلا واحدا في نفسه فالصواب ماناله المجيب و الا فالقول ما قاله الامام هذا كله خلاصة ما ذكره العلمي في حاشية شرح هداية الحكمة •

الناصية هي القوة التي فعلها النمو والقياس المنمية الا انه روعي المزاجية فاسند الفعل الى السبب كذا في شرح المواقف اعلم ان من اصطلاح اهل الحديث اذا قال الراوي يذميه فمراده يرفع ذلك الى الغبي صلى الله عليه واله وسلم كذا في العيني شرح صحيح البخاري •

فصل الهاء • التنبيه بالباء الموحدة مصدر من باب التفعيل يطلق في عرف العلماء على معان منها مامر في لفظ المكاباة في ناقص باب الحاء المهملة ومنها بيان الشيء قصدا بعد سبقه ضمنا على وجه لوتوجه اليه السامع الفطن بكليته لعرفه لكن لكونه ضمنا ربما يغفل عند كذا في الاطول في اول فن المعادي والفرق بينه وبين التذنيب مع اشتراكهما في ان كلا منهما يتعلق بالمباحث المتقدمة ان ما ذكر في حيزه بحيث لو تامل المتأمل في المباحث المتقدمة لفهمه بخلاف التذنيب كذا في الجلي حاشية المطول ومنها بيان البديهي كما في الاطول ايضا هناك ويؤيد هذا ما وقع في الشريفة ان الدليل هو المركب من قضيتين للتادي الى مجهول نظري وان ذكر لازمة خفاء البديهي يسمى تذنيبا انتهى وقال في المحاكمات الاشارة حكم يحتاج اثباته الى دليل وبرهان والتذبية حكم لا يحتاج اثباته الى دليل بل يكفي في اثباته وبيانه اما مجرد ملاحظة اطرافه او التمثيل المزيل للخفاء في نفس الحكم البديهي او النظر السهل في الفصل السابق على ذلك الحكم بان تذكر مقدمات ذلك الحكم في ذاك الفصل ومنها الانشاء قال ابن الحاجب في مختصر الاصول غير الخبر يعمى انشاء و تذبيها ويندرج فيه الامر والنهي والتمني والترجي والقسم والذداء والاستفهام والمنطقيون يقسمون غير الخبر الى ما يدل على الطلب لذاته اما للفهم وهو الاستفهام واما لغيره وهو الامر والنهي والى غيره ويخصون التذبية والانشاء بالاخير منهما ويمدون هذه التمني والترجي والقسم والذداء وبعضهم يعد التمني والذداء من الطلب انتهى وقال المحقق التفتازاني في حاشيته تسمية جميع اقسام غير الخبر بالتذبية غير مدعارف وكذا ما نسب الى المنطقيين من تخصيص الانشاء بما لا يدل على الطلب بما لم نجده في كلامهم انتهى وفي بديع الميزان غير الخبر ان لم يدل على طلب الفعل دلالة صريحة فهو تذبيد ابي اعلام على ما في ضميره ويندرج فيه التمني والترجي والذداء والقسم والاستفهام والفاظ العقود وفعل المدح والذم والتعجب اصطلاحا ولامانشة فيه ودلالة الذداء على طلب الاقتبال والاستفهام على طلب الاعلام التزاميتان فلا يخرجان من التذبية وهكذا في شرح المطالع وغيرهما ومنهم من عد التمني والذداء والاستفهام من اقسام الطلب على ما ذكر السيد الشريف ومنها الايمان وهو عند الاصوليين من اقسام المنطوق الغير الصريح وهو الاقتران بحكم لو لم يكن هو او نظيره للتدليل لكن

بعيدا جدا أى اقتران الملفوظ الذى هو مقصود المتكلم بحكم أى بوصف لولم يكن ذلك الحكم أى الوصف
او نظيره لتعليل ذلك المقصود لكن اقترانه به بعيدا فيحصل على التعليل لدفع الاحتجاج و يرجع الى
هذا ما قال معناه اقتران نص الشارع بكوله اعتق رتبة في المثال الآتي بحكم لقول الاعرابي واقعت اهلي
في نهار رمضان لولم يكن ذلك الحكم او نظيره للتعليل أى علة لقول الشارع وحكمه كان بعيدا جدا من
الشارع الاثيان بمثله ويحتمل ان يكون معناه ان اقتران الوصف المدعى كونه علة لحكم من الشارع لولم يكن
ذلك الوصف او نظيره علة لحكم الشارع كان بعيدا من الشارع الاثيان بذلك الحكم مثال كون العين
للتعليل ما قال الاعرابي هلكت واهلكت فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم ماذا صنعت قال واقعت
اهلي في نهار رمضان فقال اعتق رتبة الحديد فانه يدل على ان الوقاع علة للاعتاق فان غرض الاعرابي بيان
حكم الوقاع و ذكر الحكم جواب له ليحصل غرضه لئلا يلزم اخلاء السؤال عن الجواب و تاخير لبيان عن
وقت الحاجة فيكون السؤال مقدرا في الجواب كانه قال واقعت فكفر ولا شك ان الغاء للتعليل فيحصل
عليه والاحتمال البعيد عدم قصد الجواب كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول السيد استغنى ما فان
ذلك وان بعد لئله ليس بمتنفع و اعلم ان مثل ذلك اذا اخذ عنه بعض الاوصاف و علل بالباقي صمى
تقديم المنطوق مثاله في قصة الاعرابي ان يقال كونه اعرابيا لا مدخل له في العلة اذ الهندي ايضا كذلك و
كذا كون المحمل اهلا فان الزنا ايضا اجدر به او يقال وكونه واقعا لا مدخل له فبقي كونه امسادا للصوم فهو العلة
ومثال كون النظر للتعليل قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم وقد سألته الخثعمية ان ابي ادركته
الوفاة و عليه فريضة الحج فان حججت عنه اينفعه ذلك فقال صلى الله عليه وآله وسلم واهل و سلم رأيت لو كان على
ابيك دين فقضيته كان ينفعه ذلك قالت نعم قال ندين الله احق بان يقضى سألته الخثعمية من دين
الله فذكر نظيره و هو دين آدمي فنبه على التعليل به أى كونه علة للنفع و الا لزم العبث ففهم منه
ان نظيره في المسئول عنه و هو دين الله كذلك علة بمثل ذلك الحكم و هو النفع و اعلم ان مثل هذا
يصمى الاصوليون تنبيها على اصل القياس و فيه كما ترى تنبيه على اصل القياس و على علة الحكم فيه
وعلى صحة الحاق الفرع بها اعلم ان من مراتب ايماء ان يذكر الشارع مع الحكم وصفا ملاصبا له مثل
قوله لا يقضى القاضى و هو غضبان فان فيه ايماء الى ان الغضب علة لعدم جواز الحكم لانه مشوش
للمنظر و موجب للاضطراب و مثل اكرم العلماء و اهن الجهال هذا اذا ذكر الوصف و الحكم كلاهما فانه
ايماء بالاتفاق فان ذكر احدهما فقط مثل ان يذكر الوصف صريحا و الحكم مستنبط نحو احل الله البيع فان
حل البيع وصف له قد ذكر فعلم منه حكمه و هو الصحة او ان يذكر الحكم و الوصف مستنبط و ذلك كثير
منه نحو حرمت الخمر فقد اختلف في انه هل يكون ايماء فهو على مذاهب احدها كلاهما ايماء و الثاني
ليس شئ من ايماء و الثالث الاول و هو ذكر الوصف ايماء دون الثاني و هو ذكر الحكم و النزاع لفظي

مبني على تفخير الأيمان والاول مبني على ان الأيمان اقتران الحكم والوصف سواء كانا مذكورين او احدهما مذكورا والآخر مقدرا والثاني مبني على انه لابد من ذكرهما اذ به يتحقق الاقتران والثالث مبني على ان اثبات مستلزم الشيء يقتضى اثباته والعلة كالحل يستلزم المعلول كالصفة فيلزم بمثابة المذكور فيتحقق الاقتران واللازم حيث ليس اثباته إثباتا لملزوم بخلاف ذلك فلا يكون الملزوم في حكم المذكور فلا يتحقق الاقتران هكذا ذكر في العضدي وحاشيته المحقق التفتازاني في مباحث القياس •

النزهة بالفتح وتخفيف الزاد المعجمة عند البلغاء هي خلوص الفاظ الهجاء من الفحش حتى يكون كما قال ابو عمرو بن العلاء وقد سئل عن احسن الهجاء هو الذي اذا انشدته العذراء في خدرها لا يقيح عليها ومنه قوله تعالى واذا دعوا الى الله ورسوله ليحكم بينهم اذا فريق منهم معرضون ثم قال افي قلوبهم مرض ام ارتابوا ام يخافون ان يخيف الله عليهم ورسوله بل اولئك هم الظالمون فان الفاظ ذم هؤلاء المخبر عنهم بهذا الخبر اتمت منزهة عما يقع في الهجاء من الفحش و سائر هجاء القران كذلك كذا في الاتقان في نوع بدائع القران •

التنزه مصدر من باب التفعّل في البرجندي اصل التنزه التباعده عن مكان الحرمة انتهى و مرجعه الى الديانة كما مر في فصل النون من باب الدال المهملة •

التنزيه مصدر من باب التفعّل عند الصوفية عبارة عن انفراد القديم باسمائه و اوصافه وذاته كما يستحقه لنفسه من نفسه بطريق الاصاله والتعالى لا بطريق ان المحدث ماثله او شابهه فانفرد الحق سبحانه وتعالى عن ذلك، فليس بايدينا من التنزيه الا التنزيه المحدث و الحق به التنزيه القديم لان التنزيه المحدث ما بازاه تشبيهه من جنسه وليس بازاء التنزيه القديم تشبيهه من جنسه لان الحق لا يقبل الضد ولا يعلم كيف تنزيهه فلا جل هذا القول تنزيهه عن التنزيه بتنزيهه لنفسه لا يعلمه غيره ولا نعلم الا التنزيه المحدث لان اعتباره عندنا تعري الشيء من حكم كان يمكن نسبته اليه فتنزه ولم يكن للحق تشبيها ذاتيا يستحق عنها التنزيه اذ ذاتياته هي المنزهة في نفسها عما لا يقتضيه كبريائه على اي اعتبار كان وفي اي مجلى ظهر او باي تشبيه كان كقوله ربي في صورة شاب امرء او باي تنزيه كان كقوله نوراني اراه فان التنزيه الذاتي له حكم لازم لزوم الصفة للموصوف وهو في ذلك المجلى على ما اسحقه من ذاته لذاته بالتنزيه القديم الذي لا يسوغ الا له ولا يعرّنه غيره فانفرد في اسمائه وصفاته وذاته ومظاهره وتجلياته بحكم قدمه من كل ما ينسب الى المحدث ولو بوجه من الوجوه فلا تنزيه كالتنزيه الخلقى ولا تشبيهه كالتشبيه الخلقى تعالى وانفرد واما من قال ان التنزيه راجع الى تطهير محلك لا الى الحق فاراد هذا التنزيه الخلقى الذي بازائه التشبيه نعم لان المبدأ اذا اتصف من اوصاف الحق بصفاته سبحانه وتعالى تظهر محله وخلقه من نقائص المحدثات بالتنزيه الالهى فراجع اليه هذا التنزيه وبقي الحق على

ما كان عليه من التنزيه الذي لا يشاركه فيه غيره وليس للحق فيه مجال أي ليس لوجه المخلوق من هذا التنزيه شيء بل هو لوجه الحق بانفراده كما يستحقه في نفسه فانهم كذا في الانسان الكامل •

فصل الياء التختانية • النداء بالكسر وتخفيف الدال عند اهل العربية قد يطلق على طلب الاقبال

بحرف نائب مناب ادعو لفظا او تقديرًا والمطلوب بالاقبال يسمى منادى وقد يطلق النداء على الكلام المستعمل في طلب الاقبال وهو في هذا المعنى من انواع الطلب الذي هو من انواع الانشاء كما في الاطول والعمرد بالاقبال التوجه سواء كان بالوجه او بالقلب حقيقة مثل يا زيد او حكما مثل يا سماء يا جبال يا ارض فانها نزامت اولا منزلة من له صلاحية النداء ثم ادخل عليه حرف النداء وقصد ندائها فهي في حكم من يطلب اقباله ومنه نداء الله تعالى لتنزيهه عن الاقبال اذ لا وجه له ولا قلب له فلا بد لذلك من امرنزل باعتبارها وجعل داعيا الى التنزيل لكن في القول بتنزيله تعالى منزلة من له صلاحية النداء ترك ادب فالاولى ان يقال المراد بالاقبال الاجابة والمراد بكون المنادى مجيبا اعطاء المدعو له ان كان طلبا والتصديق به ان كان خبرا كما في قوله تعالى يا ايها الناس اني رحول الله اليكم جميعا فاندفع ما قيل ان اريد بالاجابة انعام ما سئل فهو لا يستفاد من تقدير ادعو مع انه قد يكون المقصود بالنداء الخبرة بمعنى للاجابة فيه وان اريد به التدبيرة فهو لا يكون مطلوبًا منه تعالى ثم اخذلوا في المدرب فبعضهم على انه ليس داخلا في المنادى لانه المتفجع عليه ادخل عليه حرف النداء لمجرد التفجع لا لتنزيله منزلة المنادى فخرج بقيد الاقبال عن تعريف المنادى وبعضهم على انه منادى مطلوب اقباله حكما على وجه التفجع فاذا قلت يا محمدا فانك تدايه وتقول له تعال فاننا مشتاق اليك وهذا هو الظاهر من كلام سيدييه وصاحب المفصل ثم الحروف الدائبة مناب ادعو خمسة وهي يا وايا وهايا واي والهمزة واحترز بهذا القيد عن نحو ليقل يد قوله لفظا او تعديرا تفصيل للطلب اي طلبا لفظيا بان تكون الة الطلب ملفوظة نحو يا زيد او تعديرا بان تكون الة مقدرة نحو يا يوسف اعرض اي يا يوسف او للمنيابة اي نيابة لفظية بان يكون النائب ملفوظا او مقدرة بان يكون النائب مقدرا او للمنادى والمنادى الملفوظ مثل يا زيد والمقدر مثل الايا اسجدوا اي الايا قوم اسجدوا • فائدة • انتصاب المنادى عند سيدييه على انه مفعول به وناصبه الفعل المقدر واصله ادعوزيدا تحذف الفعل هنا لازما لكثرة استعماله ولدلالة حرف النداء عليه وانادته وعند المبرد بحرف النداء لسد مسد الفعل • فائدة • قال في الانتان ويصحب في الاكثر الامر والنهي والغالب تقديمه نحو يا ايها الناس اعبدوا ربكم ويا ايها الذين امنوا لا تقدموا وقد يتاخر نحو وتوبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون وقد يصحب الجملة الخبرية فتعقبها جملة الامر نحو يا ايها الناس ضرب مثل ما تمنعوا له وقد لاتعقبها نحو يا عبادي لاخرف عليكم وقد يصحب الاستفهامية نحو يا ابيت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر انتهى •

النحيان بالكسر وسكون الحين هو عدم ما للصورة الحاصلة عند العقل من شأنه الملاحظة في الجملة

امم من ان يكون بحيث يتمكن من ملاحظتها اي وقت شاء ويحصى ذهولا او سهوا او يكون بحيث لا يتمكن من ملاحظتها الا بعد تجشم كسب جديد وهذا هو الدسيان في عرف الحكماء كذا في التلويح وقد سبق مثل هذا في لفظ السهو ايضا في فصل الواو من باب الصين المهمة وفي شرح المواقف في مبحث الجهل و يقرب من الجهل البسيط السهو و كانه جهل بسيط سببه عدم استنباط التصور اى العلم تصوريا كان او تصديقا فانه اذا لم يتقرر كان في معرض الزوال فيثبت مرة و يزول اخرى و يثبت بدله تصورا اخر فيشتبه احدهما بالآخر اشتباها غير مستقر حتى اذا نبه الساهي ادنى تنبيه تنبه و عاد الى التصور الاول و كذا الغفلة يقرب منه و يفهم منه عدم التصور مع وجود ما يقتضيه و كذا الذهول قيل سببه عدم استنباط التصور حيرة و دهشا قال تعالى يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما ارضعت فهو قسم من السهو و الجهل البسيط بعد العلم يحصى نصيانا و قد فرق بين السهو و الدسيان بان الاول زوال الصورة عن المدركة مع بقائها في الحافظة و الثانى زوالها عنهما معا فيحتاج حينئذ الى سبب جديد و قال الامدي ان الغفلة و الذهول و النسيان عبارات مختلفة لكن يقرب ان يكون معانيها متحدة و كلها مضادة للعلم بمعنى انه يستحيل اجتماعها معه انتهى • و النسيان عند اطباء هو السرسام البارد و يقال له ليترغس ايضا و هو دور عن بلغم عن في مجاري الروح الدماغية و قلما يعرض في جرم الدماغ او حجابة للزوجية البالغ فلا ينفذ في الحجب لصلابتها و لا في الدماغ للزرجيته و انما ممي به لان الدسيان لازم لهذا المرض فسمي به تسمية للملزم باسم العرض الازم لهذا في الانصرائي و بحر الجواهر •

النفي بالفتح و سكن الفاء عند اهل العربية من اقسام الخير مقابل الاثبات و الانجاب قيل بل هو شطر الكلام كله و انفرق بينه و بين الجحد ان الثاني ان كان صادقا سمي كلامه نفيا و منفيبا ايضا و لا يسمى جحدا و ان كان كاذبا سمي جحدا و نفيا ايضا فكل جحد نفي و ليس كل نفي جحد ذكره ابو جعفر النحاس و ابن السكيت وغيرهما مثال النفي ما كان محمد ابا احد من رجالكم و مثال الجحد نفى نرعون و قومه ايات موسى و جحدرا بها و استديقتهما انفسهم ثم ان النفي في الماضي اما ان يكون نفيا واحدا او مستمرا او نفيا فيه احكام متعددة و كذلك في المستقبل فصار النفي اربعة اقسام و اختاروا له اربع كلمات ما ولم و ان و لا و المنفي عند المتكلمين هو المعلوم الغير الثابت و قد سبق مستوفى في لفظ المعلوم في فصل الميم من باب العين المهمة • **تجبيهات** • الاول زعم بعضهم ان شرط صحة النفي عن الشيء صحة انصاف المنفي عنه بذلك الشيء وهو مردود بقوله تعالى وما ربك بغانل عما تعملون ونظائره كثيرة و الصواب ان انتفاء الشيء عن الشيء قد يكون اكونه لا يمكن منه عقلا وقد يكون اكونه لا يقع منه مع امكانه الثاني نفي الذات الموصونة قد يكون نفيا للصفة دون الذات نحو ما جعلناهم جسدا لا ياكلون الطعام اى بن هم جسد ياكلون و قد يكون نفيا لهما نحو لا يسألون الناس الحاننا اى لا سوال لهم اصلا فلا يحصل منهم

الحاف ويسمى هذا النوع عند اهل البديع نفي الشيعي بانجابه وعبارة ابن رشيق في تلميحنا ان يكون الكلام ظاهرا انجابه الشيعي وباطنه نفيه بان ينفي ما هو من سببه كوصفه وهو المنفي في الباطن وعبارة فيرة ان ينفي الشيعي مقيدا والمراد نفيه مطلقا بالغة في النفي وتاكيدا له ومنه ومن يدع مع الله ألها اخر لبرهان له به فان الله مع الله لا يكون الا عن غير برهان ومنه ويقدلون النجيين بغير الحق لان قتله لا يكون الا بغير حق ومنه رفع السموات بغير عمد ترونها مانها لا عمد لها اصل الدال على ان ينفي الشيعي راسا لعدم كمال وصفه او انتفاء ثمرته كفواه تعالى في صفة اهل النار لا يموت فيها ولا يحيى ففي هذه الموت لانه ليس بموت صريح ونفي هذه الحيوة لانها ليست بحيوة طيبة ولا نافعة الرابع المجاز يصح نفيه بخلاف الحقيقة و ارد عليه ما رميت ان رميت ولكن الله رمى فان المنفي فيه هو الحقيقة واجيب بان المراد بالرعي هنا المدح رب عليه وهو وصوله الى الكفار فالوارد عليه النفي هذا مجاز لا حقيقة والتقدير وما رميت بخلقا ان رميت كسبا او ما رميت انتهاء ان رميت ابتداء الخامس نفي الاستطاعة الواردة في القرآن قد يراى به نفي القدرة والامكان نحو لا يستطيعون توصية وقد يراى به نفي الامتناع نحو هل يستطيع ربك على القرأتين ام هل يفعل او هل يجيدنا وقد علموا ان الله قادر على الانزال وان عيسى قادر على السؤال وقد يراى به الوقوع بمشقة وكلفة نحو انك ان تستطيع معي صبرا هذا كله من الاتقان السادس من قواعدهم ان النفي اذا دخل على كلام فيه قيد توجه الى القيد خاصة وانما تجوز اصل الفعل قال ابو القاسم في حاشية المطول التحقيق ان هذه القاعدة ليست كلية بل اكثرية اذ يحتمل ان يقصد نفي الفعل والقيد جميعا بمعنى انتفاء كل من الامرين مثل ما جئت راكبا بمعنى لا مجيئ ولا ركوب او بمعنى انتفاء القيد من غير اعتبار لنفي الفعل او اثباته كما اذا قلت لم اضرب كل احد بمعنى ان الضرب لم يقع على كل احد من غير اعتبار لنفي الضرب واثباته وهذا مراد من قال ان رفع الاجاب الكلي اعم من السلب الكلي والسلب عن البعض مع الاجاب للبعض وهذا كثير الوقوع في الكلام او انتفاء الفعل من غير اعتبار لنفي القيد او اثباته كفواه تعالى ولم يصرا على ما فعلوا وهم يملكون هذا اذا اعتبر القيد او لائم نفي وان اعتبر النفي او لا ثم قيد رفع النفي الى المقيد حتى اذا كان القيد هو العموم مثلا فان نفي العموم على الكل وعموم النفي على الثاني و التحويل على القرائن انتهى • وفي بعض حواشي البيضاري ان رجوع النفي الى القيد انما يكون اذا كان القيد ما لا يلزم المقيد وان كان مما يلزمه يرجع الى المقيد •

المنفي عند المحاسبين هو العدد الغير المثبت كما مر في فصل الداء الفوقانية من باب اثناء المثلثة • وعند اهل العربية والمتكلمين قد عرفت قبيل هذا •

نفي الجحد بالقانين اسم شكل مخصوص من اشكال الرمل وصورته هكذا • **النهي** بالنهي بالفتح وهو النهي في عرف النحاة هي نفس صيغة لا تفعل في اي معنى انشغلت بها

يحمون افعـل امرا وعـنـد الصـوليـين و اعـل المعـني هو كـالـمـر في الـمـتـعـلـل و عـرفـه الـبـعـض بانـه طـلـب الـنـفـس من الـفـعـل الـمـتـعـلـل و الـبـعـض بانـه طـلـب الـتـرك عن الـفـعـل الـمـتـعـلـل فانـهم اخـتـلـفـوا في ان مـقـنـضـي الـنـهـي كـف الـنـفـس من الـفـعـل او تـرك الـفـعـل و هو نـفـس ان لا تـفـعـل و الـمـنـهـبـان مـتـقـارـبان كـما في المـطـول و في الـاـطـول ان الـخـلـاف مـبـنـي عـلى الـاـخـتـلاف في كـون عـدم الـفـعـل مـقـدـورا ثم اعـلم ان الـلـهـي حـرـفا و احـد او هو لا الـجـازـمـة و له صـيـفـة و احـدة و هـي لا تـفـعـل لـيـس له صـيـفـة اخـرى و قد سـجـق في لـعـظ الـامـر ما يـتـمـلـق بـهـذا المـقـام في فـصل الـراء المـهـمـلة من باب الـالف •

النهاية بالـمـر هـي الـرجـوع الى الـبـدـاية كـما قال الـجـزـيد قـيل اراد الـرجـوع الى الـلـه لـانـه تـعـالـى مـبـدأ كل شـيـء و قـيل الى الـرجـوع الى الـصـفـاء الـذي كان له في عـالم الـارواح قـبـل الـتـعـلـق بـالـقـالـب و قـيل مـعـناه ان نـهاـيـة الـمـرـيد و غـايـته ان يـدـلـج الى حـال بـدـايـته حـيـث خـلـقه الـلـه في بـطن امـه و انـه كان في هـذه اـمـاـلة في غـايـة الـفـقـر و الـحـاجـة الى الـلـه و الـتـوكل و لا حـافـظ له الا هو و قـيل مـعـناه السـالـك اما كان في الـاـبـتـداء جـاهـلا فـصار هـارـفا يـصـير مـتـحـيـرا جـاهـلا و هو كـاـطـفـرايـة يـكـون جـهـلا ثم عـلـما ثم جـهـلا قال الـلـه تـعـالـى و منـكم مـن يـرد الى ارـزـل العـمر لـيـلـيـعـلم بـعد عـلم شـيـئا و قـيل مـعـناه ان الـمـرـيد في الـبـدـاية عـند الـلـه و الـلـه تـعـالـى ربه يعـني كـما ان في الـبـدـاية عـند كـذلك في النـهاـيـة كـذا في مـجـمع السـلـوك • و الـمـهـنـد مـون يـسـمـون النـهاـيـات حـدودا و اـطـرافا و بـهـذا المـعـنى قالـوا نـهاـيـة الـخـط الـمـتـنـاهـي الـوـضـع نـقـطة و نـهاـيـة الـسـطـح الـمـتـنـاهـي الـوـضـع بالذات خـط او نـقـطة كـما في ضـابط قـواعـد الـحـسـاب و الـتـنـاهـي في الـوـضـع كـون المـقـدار بـحـيـث يـشـار الى طـرفـه اـشـارة حـسـيـة لـانـه طـرف و نـهاـيـة عـارـضـة له و الـتـنـاهـي في المـقـدار كـون المـقـدار بـحـيـث يـمـكن ان يـفـرض بـقـدر مـحـدود كـذا ذـكر مـولـانا مـهـد الحـكـيم في حـاشـيـة الـخـيـالي •

منتهى الاشارات هو الفلك الاعظم •

النية بالكسر و تشديد اياء لغة عبارة عن انبعاث القلب نحو ما يراه موافقا لفرض من جلب نفع او دفع ضرر حال او مآل و الشرع خصصها بالارادة المتوجهة نحو الفعل ابتغاء اوجه الله او امتثال لحكمة من فعل نائما او غائلا ففعله معطل مهمل يماثل افعال الجمان و من اتى طاعة ربه او طمعا في عطاء دنيوي او توقعا لثناء عاجل او تخلصا عن تعذيب الناس فهو مزور كذا قال البيضاوي وقيل النية لغة العزم و شرعا القصد الى الفعل لله تعالى وقيل النية عزم القلب الى الشئ نعم ابي الذية والعزم متحدران هـمـنـي فـالـنـيـة عـبـارة عن تـوجـه تام قـلـبي بـحـيـث يـسـتـقر القـالـب عـلى امـر و قـيل النـيـة عـبـارة عن اسـتـقـرار القـالـب عـلى امـر مـطـلـوب و تـوجـه تام و مـيـل كـمال بـطـريـق القـصـد الى امـر مـطـلـوب فـهـذا احـتـراز عن التـوجـه الـذي مـدـر عن رـجـل مـثـل ان يـتـنـقـل من مـكان الى مـكان فـان هـذا الـانـتـقال لا يـسـمـى نـيـة بل تـوجـها و مـيـل • و كـيـل الـكـل و الشـرب بـطـريـق المـادـة • و قـيل يـنـفـس النـيـة كقـول عـلي كـرم الـلـه و جـهـه مـرغـب الـلـه بـفـسـخ العـزائم

وقيل الذية شرعت تمييزاً للعبادة عن العادة هكذا يستفاد من المديني والكرمانبي والعارفية ودر مصائب در صحيفة موم ميكوند الذية هي الإرادة الباعنة للقدرة المنتهضة عن المعرفة واد راسه مرتبه است اول صافي انكه باعث وبى جز لقاء خدا نبود دوم كدر كه باعث از صرائى است يعنى رياء بران مى ارد و طلب جاه و دنيا مى ارد موم ممتاز و ان را مراتب بصيار است ولكل درجات مما عملوا •

• باب الواو •

فصل الالف • الواو بالفتح وتخفيف الموحدة ومد الالف وقصرها بيمارى علم كه او را مرگا مركبي گویند كما فى الصراح وقال الاطباء هي فساد يعرض لجوهر الهواء لامباب مارية او ارضية كالماذ الاسن و الجيف والمراد بفساد الهواء ان يصير حقيقته غير صالحة لما اوجدت له من اصلاح جوهر الروح و دنع الاخرة وتفنى الابدان وهو تعفن يعرض له بشبهه تعفن الماء مجتمع المتغير وهذا الهواء ليس بصيطا فلا يرد ان البسيط لا يتعفن وقيل الربا هو الطاعون كذا فى الاتسرائي وبحر الجواهر •

الوضوء بالضم وتخفيف الضاد المعجمة فى الاصل مصدر وضو الرجل اذا صار نظيفا حسنا نقل فى الشرع الى الطهارة المخصوصة لما فيه من الخفافة وقد يفتح الواو والمشهور انه بالضم المصدر وبالفتح الماء الذي يتوضأ به و انكر ابو عمرو بن العلاء الفتح مطلقا و ابو عبيد الضم مطلقا كذا فى بعض شروح مختصر الوقاية وعند الصرفية عبارة عن ازالة الفقاىص الكونية وقد سبق فى لفظ الصلوة فى نصل الواو من باب الصاد المهملة وعند الشيعة عبارة عن موالة الامام وقد مر •

التواطؤ بالطاء هو كون اللفظ موضوعا لامر عام مشترك بين الانفراد على الصوة وذلك اللفظ يسمى متواطيا كالانسان و يقابله التشكيك وقد سبق فى نصل الكاف من باب الشين المعجمة •

حمل المواطاة قد سبق فى فصل اللام من باب الحاء المهملة •

الإيطاء عند الشعراء هو اعادة القافية وهو عيب كما فى عنوان الشرف وكلما تباعدا كان القبح اقل فان كان احد اللفظين معرفة و الآخر نكرة و اختلف المعنى لم يكن إيطاء كما فى بعض الرسائل • وفى الاتقان الايطاء تكرار الفاصلة او القافية وهو عيب فى القافية لا فى الفاصلة لوقوعه فى القران و هو قوله تعالى فى الاسراء هل كنتم الا بشرا رسولا و ختم بذلك الآيتين بعدها و در منتخب تكميل الصناعات مى ارد از عيوب قافية است إيطاء و ان تكرار قافية است بيبك معنى غير از قافية مصراع اول مطلع كه تكرار انرا در غير مطلع إيطاء نميگویند بل رد مطلع نامند و إيطاء بر دو قسم است يكى إيطاء خفي وان انصت كه تكرار ظاهر نباشد مانند دانا و بينا و اب و كلاب و اين پيش اكثر شعراء جائز است و قديمه بصيار نشود و مع ذلك اولى ان اممت كه مثل اين قوافي را پهلوى يكديگر نيارند و بعضي تكرار را كه در امر و نهى است مثل بيا و ميا

ازین قبیل شمرند بجهت آنکه میم در میا و با در بیا بی ترکیب هیچ معنی ندارد پس تکرار درین کلمه ظاهر نباشد اما تکرار یک در نفی و اثبات است چون رفت و نرفت باتفاق ازین قبیل است و عیب و ناخوش است و بعضی گویند که در مثل ترا و مرا و کرا ایطای خفی است و دیگری ایطای جلی و ان انصت که تکرار ظاهر باشد مانند جانا و یارا و صفات و کائنات و محبت و مودت و هراچه و غلامچه و برد و بدهد و درد مند و حاجت مند و نیکوتر و بهتر و فزونگر و ستمگر و زرین و میمین و خندان و گریان و مردی و زامی و این ایطا از عیوب فاحش است ارتکابش نکند مگر وقتی که شعر را ابیات بسیار باشند که این هنگام بقدر ضرورت ارتکاب اندکی جائز است انتهى •

فصل الباء الموحدة * الوجوب بالضم و تخفیف الجیم فی اللغة هو الثبوت و فی العرف هو الاستحسان و الاولیة یقال یجب ای یستحسن و یسمى بالوجوب العرفی و الاستحسانی و یقابله الوجوب العقلي و الشرعی أما الوجوب العقلي فقال المتكلمون و أحكام الوجوب و الامکان و الامتناع قد تطلق علی المعانی المصدرة الانتزاعیة و تصوراتها بالكفه ضروریة اذ لدس کذبها الا هذه المعانی الثلاثة المنزعة بالحاصلة فی الذهن فان کل عاقل غیر قادر علی الکسب یتصور حقیقتها کوجوب حیوانیة الانسان و امکان کاتبته و امتناع حجریته و تصور الحصة یستلزم تصور الطبیعة ضروریة انها طبیعة مقیده و من عرفها فلم یزد علی ان یقول الواجب ما یمتنع عدمه او لا یمکن عدمه فاذا قیل له ما الممتنع قال ما یجب عدمها و ما لا یمکن وجوده و اذا قیل له ما الممکن قال ما لا یجب وجوده او ما لا یمتنع وجوده و لاعدمه فیاخذ کلا من الثلاثة فی تعریف الآخر و انه دور و علی هذا القیاس الوجوب و الامکان و الامتناع مان ملت قد عرف الواجب بالممکن العام ثم عرف الممکن الخاص بالواجب فلا دور قات الامکان العام و الخاص حصه من الامکان المطلق بهذا المعنی و کذا مشتق کل منهما حصه من مشتقه و غفاه الحصة انما هو لغفاه الطبیعة ذم لوعرف الوجوب بالمعنی الآتی مثلاً بالامکان و الامتناع بهذا المعنی لم یلزم الدور و قد تطلق علی المعانی الّتی هی منشأ لانتزاع المعانی المصدرة و الظاهر ان تصوراتها نظریة و لذا اختلف فی ثبوتها و اعتباراتها و الظاهر ان المبحوث عنها فی فن الکلام هذه المفهومات بمعنی مصداق الحمل و المبحوث عنها فی المنطق بالمعانی المصدرة و المشهور ان المبحوث عنها فی فن الکلام هی الّتی جهات القضايا فی المنطق لکن فی قضايا مخصوصة معمولاتها وجود الشیء فی نفسه فاذا اطلق المتکلمون الواجب و الممکن و الممتنع ارادوا بها الواجب الوجود و الممکن الوجود و الممتنع الوجود ثم الوجوب ای بمعنی مصداق الحمل و منشأ الانتزاع یقال علی الواجب باعتبار ما له من الخواص لا بالمعنی المصدري فانه اذا کان الوجوب مقولاً علی الواجب و معمولاً علیه باعتبار هذه الخواص فهذه الخواص منشأ لانتزاع و مصداق لحمله الاولی استغناء فی وجوده عن الغیر و قد یعبر عنها بعدم احتیاجه او بعدم توقفه فیه علی غیره و الثانیة کون ذاته مقتضیة

لوجوده اقتضاء تاما و الثالثة الشيء الذي به يمتاز الذات عن الغير فالمعنيان الاولان امران ثبتيان بهذه الصفة
ان المراد منهما كون وجود الواجب عين ذاته الا ان الاول منهما عدسي و الثاني ثبوتي ثم النظر اليه
بحكم بان كلاهما امران ثبتيان لرجوعهما الى نحو وجود الواجب و خصوصية ذاته فالخاصة الثالثة كما انها
غير الذات بحسب المفهوم و عينها بحسب ما هو المراد منها كذا في الاول و الثانية الا ان يبنى ذلك
على مذهب المتكاملين و يحمل العينية على حمل المواطة مطلقا و بهذا التقرير اندفع ما قيل من الخاصة
الثانية لا تصدق عليه تعالى على مذهب الحكماء القائلين بغيبة الوجود هذا هو المستفاد من كلام مرزا زاهد
في حاشية شرح المرائف و هذا تحقيق نفرد به و المستفاد من كلام مولانا عبد الحكيم ان الوجوب
الذي يقال على الواجب باعتبار تلك الخواص هو الوجوب بالمعنى المصدري يعنى ان الوجوب
بالمعنى الضروري كيفية لصفة الوجود فهو صفة للصفة و لا يوصف به ذاته تعالى و الا لكان وصفا لخال
متعلقه بل انما يوصف به باعتبار استعماله في احد تلك المعاني التي تختص بذاته تعالى لكون هذه
المفاهيم لازمة لذلك المعنى الذي هو صفة للنسبة اما بطريق المجزأ او الاشتراك و اطلاق الوجوب
على المعنيين الاولين ظاهرا و اما اطلاقه على الثالث فاما بتأويل الواجب او ارادة مبدأ الوجوب اذ ليس
الوجوب بالمعنى الثالث قائما بذاته تعالى حتى يوصف بما يشق منه بل هو محمول عليه مواطاة
فلا بد من احد التاويلين و على التاويلين يكون الوجوب عبارة عن كون الشيء بحيث يمتاز عن غيره و هذه
الخواص متغايرة مفهوما لأنها متلازمة اذ متى كان ذاته كائنا في اقتضاء وجوده لم يحتج في وجوده الى
غيره و بالعكس و متى وجد احد هذين الامرين وجد ما به يتميز الذات عن الغير و بالعكس قال شارح التجريد
ما حاصله ان الوجوب بالمعنى الاول اى بمعنى الاستغناء عن الغير صفة للوجود و بالمعنى الثانى اى
بمعنى اقتضاء الذات للوجود صفة للذات بالقياس الى الوجود و هو لا يتصور الا في ذات متغايرة للوجود
فهو عند الحكماء القائلين بعينية الوجود ليس بمنحقق اذ الشيء لا يقتضي نفسه و معنى ذلك الاقتضاء عدم
انفكاك الوجود عن الذات لا ان يكون هناك اقتضاء و تأثير فان ذات البارئ لما رجب اتصافه بالوجود
و لم يجز ان لا يتصف به لم يكن هناك علة بها يصير متصفا بالوجود اذ شان العلة ترجيح احد المتساويين
على الآخر فاذا لم يكن هناك طرفان متساويان فاي حاجة الى العلة و لهذا قال بعض المحققين
صعاب الواجب تعالى لا تكون اثارا له و انما يمتنع عدمها لكونها من لوازم الذات و توصيف ما قلنا هو ان
مراتب الوجود في الموجودية بحسب التقسيم العقلي ثلث لا مزيد عليها ادناها الموجود بالخير اى
الذى يوجد غير هذا الموجود له ذات و وجود متغاير له و موجود متغاير لهما فاذا نظر الى ذاته مع قطع
النظر عن موجوده امكن في نفس الامر انفكاك الوجود عنه و لا شك انه يمكن تصور انفكاكه عنه ايضا
فالتصور و المتصور كلاهما ممكن و هذا حال الماهيات الممكنة كما هو المشهور و اوسطها التجريدية بالذات

بوجود هو غيره اى الذي يقتضي ذاته وجوده اقتضاء تاماً يصحاحل معه انفكاك الوجود عنه فهذا الوجود له ذات ووجود مغاير له فيمتنع انفكاك الوجود عنه بالنظر الى ذاته لكن يمكن تصور هذا الانفكاك فالمتصور محال و التصور ممكن وهذا حال الواجب تعالى عند جمهور المتكلمين واعلاها الموجود بالذات بوجوده هو عينه اى الذى وجوده عين الذات فهذا الموجود ليس له وجود مغاير للذات فلا يمكن تصور انفكاك الوجود عنه بل الانفكاك وتصوره كلاهما محال وهذا حال الواجب تعالى عند جمهور الحكماء وهذه المراتب مثل مراتب المضيق كما سبق في محله قال الصادق الكلاني في حاشية الطيبي وجوب الوجود عند الحكماء استغناءً تعالى في الموجودية في الخارج عن غيره وعند المتكلمين اقتضاء ذاته وجوده اقتضاء تاماً ومن هذا تسميهم يقولون في الواجب تارة هو ما يستغني في موجوديته عن غيره و اخرى هو ما يقتضي ذاته وجوده اقتضاء تاماً وقد يفسر بما يكون وجوده ضرورياً بالنظر الى ذاته انتهى و مال التفسير الثالث مع الثاني واحد كما لا يخفى اعلم ان هذه الثلاثة قد توخذ بحسب الذات كما عرفت و القسمة اى قسمة كيفية نسبة المحمول الى الموضوع الى هذه الثلاثة حينئذ قسمة حقيقية حاصرة بان يقال نسبة كل محمول سواء كان وجوداً او غيره الى موضوعه سواء كانت النسبة ايجابية او سلبية لا تخلو ذات الموضوع اما ان يقتضي تلك النسبة اولاً و على الثاني اما ان يقتضي نقيض تلك النسبة اولاً و الاول هو الوجوب و الثاني هو الامتناع و الثالث هو الامكان و لا يمكن انقلاب احد هذه الثلاثة بالآخر بان ينزل احدهما عن الذات و يتصف الذات بالآخر مكانه فيصير الواجب بالذات ممكناً بالذات و بالعكس لان ما بالذات لا ينزل و قد يؤخذ الوجوب و الامتناع بحسب الغير اذ لا يمكن بالغير فالوجوب بالغير هو الذي للذات باعتبار غيره و لهذا الامتناع بالغير و حينئذ القسمة مانعة الجمع لاستحالة اجتماع الوجود و العدم في ذات دون الخلو لا تنفائهما عن كل من الواجب و الممتنع بالذات و يمكن انفلاهما اذ الواجب بالغير قد يعدم علته فيصير ممتنعاً بالغير و كذا الممتنع بالغير قد يوجد علته فيصير واجباً بالغير فالوجوب شامل للذاتي و الغيري و كذا الامتناع و الوجوب بالغير و الامتناع بالغير انما يعرضان لامكان بالذات و اما الواجب بالذات فيمتنع عرض الوجوب بالغير له و لا تتوارد علتان مستقلتان اعنى الذات و الغير على معلول واحد شخصي هو وجوب ذلك الوجوب و كذا عرض الامتناع بالغير له و اذ كان موجوداً و معدوماً في حالة و على هذا القياس الممتنع بالذات و التحقيق انه ان اردت بالامكان بالغير ان لا يقتضي الغير وجود الالهية و لا عدمها كما ان الوجوب بالغير ان يقتضي الغير وجوبها و الامتناع بالغير ان يقتضي الغير عدمها لا شك انه لا يذاني الوجوب الذاتي و لا الامتناع الذاتي و ان اريد بالامكان بالغير ان يقتضي الغير تساري نسبة الالهية الى الوجود و العدم فلا كلام في انه يذاني الوجوب و الامتناع الذاتيين و كذا الامكان الذاتي للزم توارد علتين على معلول واحد ثم الامكان انما يمرض لاهية من حيث هي لا مأخوذة مع وجودها و لا مع عدمها و لا مع وجود علتها و

عدمها اما اذا اخذت الماهية مع الوجود فان نسبتها حينئذ الى الوجود بالوجوب و يسمى ذلك وجوبا لاحقا
واذا اخذت مع العدم فندسبتها الى الوجود حينئذ يكون بالامتناع لا بالامكان و يسمى ذلك امتناعا لاحقا
وكلاهما يسمى ضرورة بشروط الحصول و اذا اخذت مع وجود علتها كانت واجبة مادامت العلة موجودة و يسمى
ذلك وجوبا سابقا و اذا اخذت مع عدم علتها كانت ممتنعة مادامت العلة معدومة و يسمى ذلك
امتناعا سابقا فكل وجود محفوف بوجوبين سابق و لاحق و كلاهما وجوب بالغير و كل معدوم محفوف
بامتناعين سابق و لاحق و كلاهما امتناع بالغير * فائدة * قال بعض المتكلمين الواجب و القديم مترادفان
لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين انما النزاع في التساوي بحسب الصدق فقول القديم اعم لصدقه
على صفات الواجب و بعض المتأخرين كالامام حميد الدين الضريرى و من تبعه صرحوا بان الواجب الوجود
لذاته هو الله تعالى و صفاته و اوله البعض بان معناه ان الصفات واجبة الواجب اى لا تفنقر الى غير
الذات لكن هذا لا يوافق استدلالهم بان كلما هو قديم لو لم يكن واجبا لذاته لكان جائز العدم في نفسه فيحتاج
في وجوده الى مخصص فيكون محدثا اذ لا معنى بالمحدث الا ما يتعلق بوجوده بايجاد شئ اخر و قيل
منها هذا القول اما التلبيس خوفا من القول بامكان الصفات الموجب لحدوثها على اصلهم من ان كل
ممكن حادث و هو ان يقال لما كان الواجب لذاته بمعنيين الواجب بحقيقته بان تكون ضرورة وجوده نابعة
من حقيقته و الواجب بموصونه بان تكون ضرورة وجوده ناشية من اقتضاء موصونه لوجوده و استقلاله به و رفع
احدهما مكان الآخر في القول بان الصفات واجبة لذاتها حتى لو سئل هل الصفات واجبة لذاتها لم يكن
للقائل ان يجيب عنه بنعم و يظهر امر التلبيس و اما الالتباس بان يقال لما كان اقتضاء الواجب وجوده
جعل وجوده واجبا توهم مثلا ان اقتضاء العلم مثلا يقتضي كون العلم واجبا و فرق بينهما بان اقتضاء
الواجب وجوده لوجوب غذائه في وجوده عن وجود غيره و اقتضاه وجود العلم بوجوب احتياج العلم الى
وجود غيره انتهى * فائدة * الامكان ايضا يقال على الممكن باعتبار ما له من الخواص الاولى احتياجه
في وجوده الى غيره و الثانية عدم اقتضاء ذاته وجوده او عدمه و الثالثة ما به يمتاز ذات الممكن من
الغير فاما ان يراد بالامكان الامكان بمعنى مصداق الحمل و المراد بالخاصتين الاولى زيادة الوجود على
الماهية فهما ترجعان الى خصوصية الذات و نحو تقريرها على قياس الوجوب فكما ان الوجوب بمعنى
مصداق الحمل نفس ذات الواجب كذلك الامكان بهذا المعنى نفس ذات الممكن و اما بالمعنى المصدري
و الحال في تغايرها و تلازمها كما عرفت في الوجوب و هكذا الامتناع يطلق باعتبار الخواص على المستنوع
الا انه لا كمال في معرفته و لذا تركوا بيانه و اما الوجوب الشرعي فقد اختلفت المبارات في تفسيره فقول هو
حكم بطلب فعل غير كف يذتهش تركه في جميع رتبه سببا للعقاب و ذلك الفعل المطلوب يسمى واجبا
فالوجوب قسم من الحكم و الواجب قسم من الافعال و ما وقع في عبارة البعض من ان الواجب و المندرج

و نصحهما اقسام للحكم ليس على ظاهره فبقيد الطلب خرج الاباحة والوضع وقوله غير كف يخرج الحرمة لانها ايضا طلب فعل لكنه فعل هو كف وهذا اشارة الى الخلاف الواقع بين الاصوليين من ان المراد بالذهبي هو نفي الفعل او فعل الضد فقال ابو هاشم بالاول والاشعري بالثاني وبالجملة فمن يقول بان الكف فعل يعرف الوجوب بما مر والحرمة بانها حكم بطلب الكف من فعل ينتهض ذلك الفعل سببا للعقاب و اما من يقول بان الكف نفي فعل فيطرح من حد الوجوب قيد غير كف ويقول الوجوب حكم بطلب فعل ينتهض تركه الخ والحرمة حكم بطلب نفي فعل ينتهض فعله سببا للعقاب وكذا يخرج الكراهة لانها طلب كف لا فعل عند من يقول بان الكف فعل واما عند من لا يقول به فيخرج بقيد ينتهض اذ فعلها وتركها كل منهما لا ينتهض سببا للعقاب ثم قوله ينتهض يخرج الدب وقوله في جميع وقته ليشتمل الحمد الواجب الموضع اذ تركه ليس سببا للعقاب الا اذا ترك في جميع الوقت وفيه انه لو لم يذكره لما لزم الخل لان انتهاض تركه مبني في الجملة لا يوجب انتهاض دائما فالواجب الموضع داخل فيه حينئذ ايضا والمراد بسببية الفعل للثواب والعقاب انه من الامارات الدالة عليه و الاسباب العادية له لا السبب الموجب له عقلا كما ذهب اليه الاشعري فيلزم ان لا يكون الصوم واجبا لان صوموا طلب لفعل هو كف واجيب بمنع كونه كفالا جزؤه اعني النية غير كف فيلزم يرد عليه كف بنفسك عن كذا مانه اجاب ولا يصدق عليه انه طلب فعل غير كف و يصدق عليه انه طلب كف عن فعل ينتهض ذلك الفعل سببا للعقاب مع انه ليس بتحريم واجيب بان الحيثية معتبرة فالمراد ان الوجوب طلب يعتبر من حيث تعلقه بفعل والحرمة طلب يعتبر من حيث تعلقه بكف عن فعل فيكون اكفف عن فعل كذا من حيث تعلقه بالكف اجابا وبالفعل المكفوف عنه تحريما وكذا حينئذ لم يكن قوله غير كف محتاجا اليه و يكفي ان يقال طلب فعل ينتهض تركه الخ اللهم الا ان يقصد زيادة الوضوح والتبديع اعلم ان الوجوب والاجاب متحذان ذاتا مختلفان اعتبارا وقد سبق في لفظ الحكم في فصل الميم من باب اسماء المهملات وقيل الواجب ما يعاقب تاركه ورد بانه يخرج عنه الواجب المعفو عن تركه وقيل ما اوعد بالعقاب على تركه ليندفع ذلك لان الخلاف في الوعيد جائز وان لم يجز في الوعد كما ذهب اليه بعض المتكلمين واما عند من لم يجوز ذلك فالنقض عنده بحاله وقيل ما يخاف العقاب على تركه وهو مردود بما شك في وجوبه ولا يكون واجبا في نفسه فانه يخاف العقاب وقال القاضي ابو بكر ما يذم شرعا تاركه بوجه ما والمراد بالذم نص الشارع به او بدليله اذ لا وجوب الا بالشرع وقال بوجه ما ليدخل الواجب الموسع فانه يذم تاركه اذا تركه في جميع وقته لاني بعض الوقت وكذا فرض النفاية فانه يذم تاركه اذا لم يقم به غيره ويرد عليه صلوة الزائم والنامي و صوم المسافرين انه يصدق على كل منها لانه يذم تاركه على تقدير عدم القضاء بعد التذكر والتذية والاقامة واجيب بان المراد انه يذم تاركه من حيث انه تارك وباعتبار ذلك الترك والا فيصدق على كل فعل

انه يذم تاركه على تقدير ترك الفرض منه وفي الصلوة المذكورة ليس الذم على ترك الصلوة حال الجهل بها
والنوم والصوم حال السفر بل على ترك انقضاء وان شئت الزيادة فارجع الى المضى وحواشيه أعلم
ان جميع التعاريف الواجب بالمعنى اعم الشامل للقطبي والظني على ما ذهب اليه جمهور الاصوليين
واما عند الحنفية القائلين بتخصيصه بالظني فيقال الواجب مائت بدليل ظني واستحق الذم على تركه
مطلقا من غير عذر وقد سبق في لفظ الفرض في اخاد المعجزة من باب الفاء والواجب عند المعتزلة
فيما يدرك جهة حسنة او قبيحة بالعقل هو ما اشتمل تركه على مقصدة وقد سبق في لفظ الحسن في فصل النون من
باب الحاء المهملة أعلم انهم قد يقولون نفس الوجوب وقد يقولون وجوب الاداء ملاين من بيان لفرق فنقول الوجوب
في عرف الفقهاء على اختلاف العبارات في تفسيره يرجع الى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم في
العاجل والعقاب في الآجل فمن هذا ذهب جمهور الشافعية الى انه لا معنى له الا لزوم الاتيان بالفعل وانه
لا معنى للوجوب بدون وجوب الاداء بمعنى الاتيان بالفعل اعم من الاداء والقضاء والعادة فاذا تحقق المذهب
ووجد المحل من غير مانع تحقق وجوب الاداء حتى ياتم تاركه ويجب عليه القضاء وان وجد في الوقت
مانع شرعي او عقلي من حيض او نوم او نحو ذلك فالوجوب يتأخر الى زمان ارتفاع المانع حينئذ انفرقوا
ثلاث فرق مذهب الجمهور الى ان الفعل في الزمان الثاني قضاء بناء على ان المعتبر في وجوب القضاء سبق
الوجوب في الجملة لا سبق الوجوب على ذلك الشخص فعلى هذا يكون فعل النائم والحائض ونحوهما
قضاء وبعضهم يعتبر سبق الوجوب عليه حتى لا يكون فعل النائم والحائض ونحوهما قضاء لعدم الوجوب
عليهم بدليل الاجماع على جواز الترك وبعضهم يقول بالوجوب عليهم بمعنى انقضاء السبب وملاحقة
المحل وتحقيق اللزوم لولا المانع ويسميه وجوبا بدون وجوب الاداء وايضا هذا لا تغيير عبارة بالنسبة الى
مذهب الحنفية لان مرادهم بتحقيق اللزوم تحقق الاداء لولا المانع فاذا وجد المانع لم يتحقق وجوب
الاداء وقد قالوا بالوجوب عليهم عند المانع واما الحنفية فذهب بعضهم الى انه لا فرق بين الوجوب و
وجوب الاداء في العبادات البدنية حتى ان الشيخ المحقق ابا المعين بالغ في رده وادعى ان استحالة غلبة
عن البيان ثم قال ان الشارع اوجب على من مضى عليه الوقت وهو نائم مثلا بعد زوال النوم ما كان
يوجبه في الوقت لولا النوم بشرائط مخصوصة ولم يوجب ذلك في باب الصدى والكفر وهو يفعل ما
يشاء ويحكم ما يريد ووجب الصوم على المريض والمسافر مطلقا باختيارهما الوقت تخفيفا ومرحمة
ما اختارا الاداء في الشهر كان الصوم واجبا فيه وان اخراه الى الصحة والاقامة كان واجبا بهما وهذا
بخلاف الواجب المالي فان فيه شيئين اذ الواجب هو المال والاداء فعل في ذلك الحال فيجب على
الولي اداء ما رضع في ذمة الصبي من المال كما لو رضع في ذمت الصبي مال معين واما الداهية
الى الفرق فمنهم من اكتفى بالتبثيل فقال نفس وجوب الثمن بالبيع وجوب الاداء بالمطالبة وذهب

ذهب المحقق إلى أن نفس الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهني ووجوب الاداء عبارة عن اخراجها من الغم إلى الوجود الخارجي ولا شك في تغايرهما ولذا لا يتبدل ذلك التصور بتبدل الوجود الخارجي بالعدم بل يبقى على حاله وكذا في المالبي اصل الوجوب لزوم مال تصور في الذمة ووجوب الاداء اخراجها من الغم إلى الوجود الخارجي إلا أنه لما لم يكن في وسع العبد ذلك اقيم مال اخر من جنسه مقامه في حق صحة الاداء والخروج عن العبدية وجعل كانه ذلك المال الواجب وهذا معنى قولهم الديون تقضى بامثالها لا باعيانها فظهر الفرق بين الفعل واداء الفعل هذا كلامه والمراد بالفعل الذهني انه امر عقلي لا وجود له في الخارج لا انه شرط في اشتغال الذمة به ان يتصوره من عليه الوجوب او غيره وفي تفسير وجوب الاداء بالخراج تسامح والمراد لزوم الاخراج وذهب صدر الشريعة إلى أن نفس الوجوب هو اشتغال الذمة بفعل او مال ووجوب الاداء لزوم تفريغ الذمة عما اشتغلت به وحقائقه ان للفعل معنى مصدرها وهو الايقاع ومعنى حاملاً بالمصدر وهو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع تلك الحالة هو نفس الوجوب ولزوم ايقاعها وخراجها من الغم إلى الوجود هو وجوب الاداء وكذا في المالبي لزوم المال وتبوتها في الذمة نفس الوجوب ولزوم تسليمه إلى من له الحق وجوب الاداء فالوجوب في كل منهما صفة لشيء اخر فاندركا في المعنى ثم انهما يقدركان في الوجود ايضاً اما في البدني فكما في صلوة الخائم والناسي و صوم المسافر والمريض فان وقوع الحالة المخصوصة التي هي الصلوة والصوم لازم نظراً إلى وجود العبد واهلية الحمل وابقاها من هؤلاء غير لازم لعدم الخطاب بقيام المانع واما في المالبي فكما في الثمن اذا اشترى الرجل شيئاً بثمن غير مشار إليه بالتدبير فانه يجب في الذمة لامتناع البيع بلا ثمن ولا يجب ادائه الا بعد المطالبة وان شئت زيادة التوضيح فارجع إلى التوضيح والتلويح وحواشيه * التقسيم * للواجب تقسيمات باعتبار الاول باعتبار فاعله ينتظم إلى فرض عين وفرض كفاية وفرض الكفاية واجب يحصل منه الغرض بفعل بعض المكلفين أي بعض كان وفرض العين بخلافه مثال الكفاية الجهاد فان الغرض منه حراسة المؤمنين واذلال العدو وانه كلمة الحق وذاك حاصل بوجود الجهاد من أي فاعل كان وكذا اقامة الحجج ودفع الشبه ان الغرض منها حفظ قواعد الدين من ان تنزلها شبه المبطلين و حصوله لا يتوقف الا من صدوره من فاعل ما ومثل هذا لا يتعلق بكل واحد من الاعيان بحيث لا يسقط بفعل البعض لاقتضائه إلى الزام ما لا حاجة إليه ولا ببعض معين لادائه إلى الترجيح من غير مرجح فتعين ان يتماق وجوبه بالكل على وجه يسقط بفعل البعض او يتعلق ببعض غير معين ومثال فرض العين الصلوة والصوم وبالحجة ففرض العين ما وجب على كل واحد واحد من احوال المكلفين وفرض الكفاية ما وجب على بعض غير معين او على الكل بحيث لو فعل البعض سقط عن الباقين والذاتي باعتبار نفسه إلى معين ومخير فالمعنى ما ثبت بالامر بواحد معين كما يقال صل او يقال اوجبت عليك الصلوة والمخير ما ثبت

بالامر بواحد مبهم من امور مبهمه ولا فائدة فيه اصلا فالواجب واحد من تلك الامور المهملة ^{بمعنى} فعل المكلف ولا يعينه قوله بان يقول عينت كذا وهذا هو مذهب الفقهاء ومذهب الجبائي وابنه ان الكل واجب على التخيير ومصره البعض بانه لا يجوز الاخلال بجميعها ولا يجب الاتيان به و للمكلف ان يختار اياها كان وهو بعينه مذهب الفقهاء ولكنه ما ذهب اليه بعض المعتزلة من انه يثاب ويماقب على كل واحد ولو اتى بواحد سقط عنه الباقي بناء على ان الواجب واحد معين عند الله دون المكلف ويسقط بفعله اي بفعل ذلك الواحد المعين او بفعل غيره والثالث باعتبار وقته الى مضيق وموسع فان زمان الواجب ان كان مضاربا له سمي واجبا مضيقا كالصوم ووقته يسمى معيارا وان كان زائدا عليه يسمى واجبا موسعا كالظهور ووقته يسمى ظرنا ولا يجوز كون الوقت ناقصا عنه الا لغرض القضاء كما اذا طهرت وقد بقي من الوقت مقدار ركة فذهب الجمهور من الشافعية والحنفية والمتكلمين الى ان جميعه وقت للاداء وقال القاضي الباقلاني ان الواجب الفعل في كل جزء مالم يضيّق الوقت او العزم على الفعل لكن الفعل اصل وانما يجوز تركه ببطلان وهو العزم واخره متعين للفعل ومن الشافعية من عيّن اوله للاداء فان اخره نقضاء ومن الحنفية من عكس وقال اخر الوقت متعين للاداء فان قدمه فهو نفل يحق به الغرض كتعجيل الزكوة قبل وقوعها والرابع اعتبار مقدمة وجوده الى مطلق ومقيد فالمطلق ما لا يتوقف وجوبه على مقدمة وجوده من حيث هو كذلك والمقيد بخلافه وفي اعتبار الحديثية اشارة الى جواز كون الشيء واجبا مطلقا بالقياس الى المقدمة ومقيدا بالقياس الى اخرى فان الصلوة بل التكليف بأسرها متوقفة على البلوغ والعقل فهي بالقياس اليهما مقيدة واما بالاضافة الى الطهارة فواجبة مطلقا وقد نصر الواجب المطلق بما يجب في كل وقت وعلى كل حال فتوقض بالصلوة مزيد كل وقت قدره الشارع فتوقض بصلوة الحائض فزيد الا لماع وهذا لا يشتمل غير الموقدات ولا مثل اللحم والزكوة في ايجاب ما يتوقف عليه من الشروط والمقدمات وان شئت توضيح المقام فارجع الى العضدى وحواشيه •

الإيجاب يطلق على معان منها خلاف الاختيار وقد سبق في فصل الرأء المهملة من باب الغاء المعجمة مع اقسامه ومنها التلغظ الذي صدر عن احد العقادين اولا من اي جانب كان وقد سبق في لفظ القبول في فصل اللام من باب القاف ومنها جعل الشيء واجبا قالوا الإيجاب والوجوب متعديان ذاتا مختلفان اعتبارا وقد سبق في لفظ الحكم في فصل الميم من باب الغاء المهملة ومنها مقابل الصلب وقد سبق في الباء الموحدة من باب السين المهملة •

الموجبة القضية التي فيها الإيجاب •

الموجب من اللام عند النحاة مالا يكون نفيا ولا نهيا ولا استنهايا وغير الوجوب بخلافه كما في كذب النحوي بمسح المستثنى •

المواريء بالراء المهملة عند اهل البديع هي ان يقول المتكلم قولا يتضمن ما ينكر عليه فاذا حصل الإنكار استخضر بحدته وجها من الوجوه يتخلص به اما بتعريف كلمة او تصحيحها او زيادة او نقص قال ابن ابي الصبح ومنه قوله تعالى حكاية عن اكبر اولاد يعقوب عليه السلام ارجعوا الى ايديكم فقولوا يا ابانا ان ابذك سرق فانه قريء ان ابذك سرق ولم يهرق فأتى بالكلام على الصحة بابدال ضمه من فحشه و تهديد في الراء وكسرهما كذا في الاتفاق في نوع بدائع القرآن •

عرض الزراب ويسمى بالزراب ايضا قد سبق في لفظ العرض في الضاد المعجمة من باب

العين المهمة •

الهبة بالكسر في اللغة اقطاع الشيء بغير عوض عينا كان او اى مالا كان او فيرة قال الله تعالى يهب لمن يشاء اناثا ويهب لمن يشاء الذكور • وعند الفقهاء تملك عين بلا عوض اى بلا شرط عوض لا ان عدم العوض شرط فيه حتى ينتقض بالهبة بشرط العوض فذبر ويشتمل بهذا الهدية المراد بها اكرام المهدى والصدقة المراد بها رجه الله • وقيل الصدقة ليست بهبة ان لا يصح الرجوع فيها بخلاف الهبة وفي لفظ التملك اشارة بانها لا تقع الا من الحر المكلف المالك للموهوب فلا يقع من القن ونحوه ولا من الجنون والصغير وغير المالك والمتبادر التملك ولو هزلا حالا فلا يتناول الوصية كما ظن على انه قد ذكر انها هبة معلقة بالموت وبقيده العين خرج الاجارة والعارية والمهاياة وبقيده بلا عوض خرج البيع هكذا يستفاد من الدرر و جامع الرموز والبرجندي •

علم الموهبة في عرف العلماء علم يورثه الله لمن عمل بما علم واليه اشارة بتحديث من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم كذا في الاتفاق في بيان شروط المفسر •

فصل التام المثناة القوقانية • الوقت بالفتح وسكون الفاء عدد الصوفية هو ما يرد على العبد و يتصرف فيه ويمضيه بحكمه من خوف او حزن او فرح ولذلك قيل الوقت سيف قاطع لانه يقطع الامر بحكمه ولهذا يقال فلان مشغول بحكم الوقت وقد يراد بالوقت ما حضر من الزمان المسمى بالحال يقال فلان مشغول بوظيفة الوقت اى يعمل لا يسوغ ذلك الا في كل حال ولهذا الوقت قيل من اهمل وظيفه الوقت فوقته موقت كذا في شرح القصيدة الفارضية • ودر جامع الصنائع ميكوبد وقت حاليست كه در سربنده پديد ايد و از رايان حال ارام برد وقتى باشد كه عارف را سكون واجب بود و وقتى باشد كه شكر واجب بود و وقتى شكايست وهم از بن گويند كه عارف ابن وقت خود است يعنى چنانكه فرزند تابع پدر و مادر باشد عارف نيز ظاهرا و باطنا تابع وقت شود انتهى كلامه • ودر شرح مثنوى گويد صوفي دو قسم است ابن الوقت و ان انست كه تابع رقت باشد و وقت برز غالب ايد و ابو الوقت و ان انست كه او بر وقت غالب باشد و ابن الحال و ابو الحال كذلك انتهى • وقال الاطباء اوقات الامراض ابتداء و تزويد و انتهاء

والانحطاط بالابتداء هو الوقت الذي يظهر فيه المرض ويكون كالتشابه في الأحوال لا يستبان فيه تزايد و هو في
البحر الى الرابع و التزايد هو الوقت الذي يستبان فيه التزايد كل وقت بعد وقت و الابتداء هو الوقت
الذي يقف فيه المرض في جميع اجزائه على حالة واحدة والانحطاط هو الوقت الذي يظهر فيه انتفاص
هذه الزقات قد تكون بحسب المرض من اوله الى اخره و تسمى اوقاتا كلية و قد تكون بحسب نوبة واحدة
و تسمى اوقاتا جزئية و اوقات السنة هي فصولها كذا في بحر الجواهر •

الوقتية هي عند المنطقيين القضية الموجهة التي حكم فيها بضرورة ثبوت المصوب للموضوع لو حله
فيه في وقت معين لا دائما نحو كل قمر منخفض وقت حلوله الارض بينه و بين الشمس لا دائما
ولا شي من منه بمنخفض وقت التربع لا دائما و هي مركبة من وقتية مطلقة موافقة في الكيف اي
الاجاب و السلب و مطلقة عامة مخالفة في الكيف و الوقتية المطلقة ما حكم فيها بالضرورة في وقت معين
و المطلقة الوقتية هي التي حكم فيها بالنسبة بالفعل في وقت معين فبينهما عموم و خصوص مطلقا كذا في
شرح الشمسية و شرح المطالع •

الميقات هو في اصل الوقت المستدر ثم استعمل للمكان اي موضع الاحرام كذا في جامع الرموز
في كتاب الحج •

الموقت عند النحاة هو مقابل المجه و قد سبق في فصل الميم من باب الباء الموحدة •

فصل الجيم • الوردنج معرب و ردينه هو عند الاطباء رمد عظيم يرم فيه البياض كله حتى يمنع
التغيف كما في المؤجز و شيخ فقهه ان رمد طبقة ملتصقة امت و در تذكرة الكحالين فقهه ان اساس
دموي يا مغرايصت در پاك چشم كذا في بحر الجواهر •

فصل الحاء • التوشيح بالشين المعجمة مصدر من باب التفعيل عند البلغاء قد يطلق على
التضريح و قد سبق في فصل العين المهملة من باب الشين المعجمة و قد يطلق على معنى اخر قال في الاتقان
في نوع الفواصل اما التوشيح فهو ان يكون في اول الكلام ما يحقر القافية و الفرق بينه و بين التصدير المصنوع
برد المعجز على الصدر ان التوشيح دلالة مضمومة و التصدير دلالة لفظية كقوله تعالى ان الله اصطفى ادم الآية
فان اصطفى يدل على ان الفاصلة العالمين لا باللفظ لان لفظ العالمين غير افظ اصطفى و لكن بالمعنى لانه يعلم
ان من لوازم اصطفى شئ يكون مختارا على جنسه و جنس هؤلاء المصطفين العالمون و كقوله و آية لهم الليل
سليخ آية قال ابن ابي ايمع فان من كان حافظا لهذه السورة منقطعا الى ان مقاطع ايها النور المرفعة
و جمع في صدر الآيات انسلخ النهار من الليل علم ان الفاصلة مظلومون لان من انسلخ النهار من ليله اعظم لمي
دخل في الظلمة و لذلك سمي توشيحاً لان الكلام لما دل اركه على اخره نزل المعنى منزلة الوشاح و نزل
اول الكلام و اخره منزلة العاتق و الكشف الذي جعل عليهما الوشاح انتهى • و قد يطلق على معنى آخر

باللفظ ودر جميع الصنائع كريد توضيح انتهى التصريح كذا چون حروف مضارع يا يديا و يا بعضي
الحرف وكلمات ميانة قطعه و تصديقه جمع كليل اسمى يا يديا يديا و ان عمر را موشح خوانند انتهى
و ان صفت در نشرهم جاريت و لهذا صاحب عنوان الشرف كتاب خود را يعني عنوان الحرف را در
صفت توضيح تاليف كرده و پنج علم از ان مى بر ايد فقه و نحو و تاريخ و عروض و فائده .

المعنى الموشح مرفى فصل البناء المحتانية من باب العين المهملة .

الإيضاح بالاضاد المعجمة مصدر من باب الافعال وهو عند اهل المعاني ان ترى في كلامك خفاء
دلالة نكتاني بكلام يبين المراد ويوضحه و هو من انواع الطناب الزيادة و يسمى بالإيضاح بعد الابهام ايضا
و منه التوضيح كذا فى المطول فى اخر من البديع وفى باب الطناب قال فى الاتقان قال اهل البيان اذا
وردت ان تبهم ثم توضح فانك تطنب و فائدته اما روية المعنى فى صورتين مختلفتين الابهام و الايضاح
او ليتمكن المعنى فى النفس تمكنا زائدا لوقته بعد الطلب فانه امر من المنسق بالتمتع او لتكمل لفظة
العلم به فان الشئ اذا علم من وجه ما تشوقت النفس للعلم به من بانى الوجوه و تأملت فاذا حصل
العلم به من بقية الوجوه كانت لذته اشد من علمه من جميع الوجوه دفعة واحدة و من امثلته رب اشرح
لي مدري فان اشرح يفيد طلب شرح شئ ماله و مدري يفيد تفسيه و بيانه و منه التفصيل بعد الجمل
نحو ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا الى قوله و منها اربعة حرم و مكسه كقوله تعالى ثلثة ايام
فى الحج و جمعة اذا جمعتم تلك شهرة كاملة اريد ذكر العشرة لرفع توهم ان الواو فى جمعة بمعنى او فتكون
الثلثة داخلية فيها انتهى . وفى عدة الاجمال بعد التفصيل من الايضاح بعد الابهام بحث فالصواب ان لا يعد
منه بل من انواع الطناب كما يستفاد من الاطول فان قلبي قد ذكر صاحب الاتقان ناقلا عن اهل
البيان نوعا اخر من الطناب بعد ذكر الايضاح و هو التفسير و فسر بان يكون فى الكلام لبس و خفاء فبوتى
بما يزيله و يفسره فما الفرق بينه و بين الايضاح اقول و الذي يحسن بخاطري ان التفسير اعم من الايضاح
اذا هو يحصل بذكر المراد اذا كان اشتهر كتفسير اللبث بالاعد و ليس ذلك بايضاح بعد الابهام
اذ ليس فى اللبث ابهام بل خفاء بحسب عدم شهرته بالنسبة الى الاسد و الله اعلم .

التوضيح هو عند النحاة رفع الاحتمال الحاصل فى المعرفة نحو زيد التاجر او الرجل التاجر فانه كان
يحتمل التاجر و غيره فلما وصفته به رفعت احتمال غيره ان يزل تعريفهم لعطف البيان فانه تابع غير صفة
يوضح متبوه غير مطرد اذ لا يلزم تعريف المتبوع فى عطف البيان اجيب بان الايضاح اعم من التوضيح لانه
رفع الاحتمال سواء كان فى المعرفة او النكرة فلا يلزم كون المتبوع معرفة و سواء كان الاحتمال محققا او مقدرا
اذا قد يكون متبوع عطف البيان مما لا ابهام فيه اصلا و انما يوتى بعطف البيان لتقدير الاحتمال بتقدير
الاشترار او اتفاق الاطلاق على غيره مجازا و لذا جعل قوم هود فى قوله تعالى الا بعدا لما قوم هود

مقتضی بیان تمام مع کون علما مختصا بهم لا ابهام له قال السيد السند وظننا ^{بأن} هذا لا بدع الابهام
اللاتی میری اما من تقدیر اشتراك الاسم بينهم و بین غیرهم و اما من جواز اطلاق اسمهم علی غیرهم لمشاركتهم
اباهم ندما اشتهروا به من العتور العناد كنمود و لذا قيل عادن الزلزل خالفائدة التي لا تفلو منها عطفت
بيان هو الايضاح التحقيقي او التقديري فلذا صح جعل النجاة ايضاح المتبوع مثلا لتعريفه كنه قد لا يكون
الايضاح مقصودا لذاته بل يجعل وسيلة الى غيره كالمدح ونحوه على ما ذكر صاحب الكشاف في قوله تعالى
جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس ان البيت الحرام عطف بيان جليبي به للمدح لا لايضاح
كما يجيبي الصفة لذلك اراد لا لجرد الايضاح اولا لا لايضاح التحقيق فلا بد اني جعل النجاة كل عطف بيان
لايضاح كذا في الاطول وقد مر في لفظ التخصيص ما يوضح هذا المقام في فصل الصاد المهمة من
باب الخاء المعجمة •

فصل الخاء المعجمة • الموسم هو عند اطباء دراء يرخي القرح برطوبة كذا في الموجز •

فصل الدال المهمة • الوند بالفتح وسكون التاء المثناة الفوتانية نزد اهل عرض اطلاق كرده شده
بر سبيل اشتراك بردو چیز یکی وتد مجموع وان لفظ سه حرفي را گویند که دو حرف اول او متحرک
باشند و حرف اخر او ساکن چون دعا و دیگری وتد مفروق و ان لفظ سه حرفي است که اوسط او ساکن
باشد و طرفین او متحرک چون واس هكذا في عروض سيفي و غیره و ^{نزد} اهل هیئت اسم جزوي معین
است از اجزاء فلک البروج گفته اند اوتاد چهار اند پس جزوی از منطقه البروج که بر اوق شرقی باشد
ان را وتد اول و تد طالع گویند و جزوي ازان که بر اوق غربی باشد درین حالت یعنی در حالت بودن ان
جزو که مصمى بود اول گشته بر اوق شرقی انرا وتد سابع و تد غارب گویند پس وتد اول و تد سابع هر
دو متقابل باشند و جزوی که در منتصف این هر دو وتد موق الارض باشد ان را وتد ماشر و تد السما گویند
و جزوی که در منتصف این هر دو تحت الارض باشد انرا وتد رابع و تد الارض گویند پس اگر برج وتد
الصاد هم برج طالع بود ان اوتاد را اوتاد قائمه گویند و اگر یازدهم باشد از طالع انها را اوتاد مائله گویند و
اگر نه از طالع باشد انها را اوتاد زائله گویند و کلام شارح تذکره موهب ان است که اوتاد را قائمه و قتی گویند
که جزو ماشر منتصف طالع و غارب باشد و ان قتی بود که قطب بروج بر اوق باشد یا بردائرة نصف النهار
بشرطیکه بر سمت الراس نباشد کذا ذکر عبد العلي البرجندی في شرح بیصت باب و در لفظ طالع نیز
بیان اینها رفته در فصل عین از باب طای مهملتین و اوتاد نزد اهل رمل بر چند معنی اطلاق کرده می اید انکه
میگویند که خانه اول و چهارم و هفتم و دهم هر یک وتد است و دوم و پنجم و هشتم و یازدهم هر یک مسائل
تد است و سوم و ششم و نهم و دوازدهم هر یک زائل وتد است و ساقط عن الوند نیز گویند جهت این
هر یکی ازین خانها نظر بطالع ندارد و میزدیم و چهاردهم و پانزدهم و شانزدهم هر یک وتد الوند است

هكذا في بعض الرسائل وانه في انقلاب رتد الوتد ميگویند که اوتاد را در شواهد ضرب کنند ظاهر اینست که این قول بر حذف مضاف است یعنی اشکال اوتاد را در شواهد ضرب نمایند و نیز محتمل است که اطلاق اوتاد بر اشکال که در اوتاد واقع شوند اطلاق مجازی باشد از قبیل اطلاق اسم محل بر حال و الله اعلم بحقیقة الحال و نکه در سیر نقطه میگویند که خانه اول و پنجم و نهم و شانزدهم اتشی اند و دوم و ششم و دهم و چهاردهم بادی اند و سوم و هفتم و یازدهم و پانزدهم ابی اند و چهارم و هشتم و دوازدهم و شانزدهم خاکی اند و اولین خانه را از خانه های اتشی و بادی و ابی و خاکی رتد اتش و رتد باد و رتد اب و رتد خاك گویند پس خانه اول رتد اتش باشد و خانه دوم رتد باد و خانه سوم رتد اب و خانه چهارم رتد خاك و دومی خانه را از خانه های اتشی و بادی و ابی و خاکی مائل رتد اتش و مائل رتد باد و مائل رتد اب و مائل رتد خاك گویند پس پنجم مائل رتد اتش و ششم مائل رتد باد و هفتم مائل رتد اب و هشتم مائل رتد خاك باشد و بر همین قیاس سومی خانه را از هریک از خانه های اتشی و بادی و ابی و خاکی زائل رتد اتش و زائل رتد باد و زائل رتد اب و زائل رتد خاك نامند و چهارمی خانه را از هریک از خانه های مذکوره رتد الوتد اتش و رتد الوتد باد و رتد الوتد اب و رتد الوتد خاك نامند و فائده این در حساب بکار آید و میگویند رتد دلیل احاد و مائل دلیل مشرات و زائل دلیل منات و رتد الوتد دلیل الوف و آنکه در سیر نقطه نیز میگویند اگر نقطه در عنصر خود باشد رتد است یعنی قوت رتد دارد و اگر در دوم عنصر خود باشد مائل الوتد است و اگر در سوم عنصر خود باشد زائل الوتد است و اگر در چهارم عنصر خود باشد رتد الوتد است مثلا نقطه اتش در خانه های اتشی رتد است و در خانه های بادی مائل الوتد و در خانه های ابی زائل الوتد و در خانه های خاکی و رتد الوتد و همچنین نقطه ابی در خانه های ابی رتد است و در خانه های خاکی مائل الوتد و در خانه های اتشی زائل الوتد و در خانه های بادی رتد الوتد و علی هذا القیاس نقطه باد و خاك بدانکه اگر نقطه مطلوب در رتد باشد خوب بود و دلیل عزت و قدر و قیمت ان شیء کلد و شهرت او در همه افاق و اگر در خانه مائل بود قدر و قیمت و عزت میانه کند و شهرت در بعضی افاق و اگر در زائل بود دلیل بی قدری و بی قیمتی و بی تنزیه ان شیء کلد و مجهولی او در همه افاق و نقطه در رتد مطلوب را حاصل کند بی مانع و کاری بزرگ بود و در رتد الوتد کمی دیگر صمد او شود که ان مطلوب بحصول انجامد و در مائل احتمال حصول دارد و در زائل دلیل است بر عدم حصول و نیز رتد دلیل حال است یعنی ان چیز بالفعل در وجود آید و مائل دلیل مستقبل است یعنی بعد ازین بوجود آید و از مستقبل می پرسد و زائل ضعیف است دلیل بر ماضی کند یعنی از گذشته می پرسد و رتد الوتد دلیل توقف است اینهمه خلاصه سرخاب است و اوتاد نزد مالکان چهار تن اند از اولیاء خدای تعالی که در چهار رکن عالم نامزد اند در مغرب عبد الملیم است و در مشرق

عبد الحكي و در شمال عبد المرید و در جنوب عبد القادر كه محافظت جمله عالم و معموری دنیا از تركت ایشانست كذا في كشف اللغات و مثله في مجمع السالك حيث قال ذكر في اصطلاح الصوفية ان الوتاد هم الرجال الاربعة الذين على منازلهم الجهات الاربع من العالم اى المشرق والمغرب والجنوب والشمال بهم يحفظ الله تلك الجهات لكونهم محال نظره تعالى و در مرآة الاسرار گوید انكه در مشرق است نام او عبد الرحمن مى باشد و انكه در مغرب است نام او عبد الودود مى باشد و انكه در جنوب است نام او عبد الرحيم و انكه در شمال است نام او عبد القدوس اگر يكى از ایشان فوت گردد يكى از نائبان بجایش اید چهار ركن عالم معمور بوجود این چهار اوتاد است چنانچه كوهها سبب سكون زمین *

اوتاد زمام نزد اهل جفر عبارت است از حرف اول و چهارم و هفتم و دهم و اگر حروف زمام زیاده از دو اژه باشد دو حرف در میان بگذارد و حرف سوم بگیرند و همچنین تا آخر حروف زمام كذا في انواع البسط *

الوجد بفتح الواو و الجیم لغة الحزن كما في الصراح و في اصطلاح الصوفية مصادفة الباطن من الله تعالى و اردا یورث فيه حزنا او سرورا او یغیره عن هیئته و یغیبه عن اوصافه بشهود الحق قال ابن خلدون رحمه الله الوجد انقطاع الاوصاف عند سمة الذات بالسرور و قال ابن عطاء الوجد انقطاع الاوصاف عند سمة علامة الذات بالحزن و كانهما اى الجنید و ابن عطاء لما كان الوجد سببا لانقطاع الاوصاف البشرية نزل ذلك الانقطاع منزلة الوجد و كان الجنید نظر الى ان الحزن يستلزم بعض بقاء الاوصاف لانه انحصار بقية الوجود ولذلك قيد انقطاع الاوصاف بكون الذات موسومة بالسرور و كان ابن عطاء نظر الى ان السرور فيه حظ النفس و هو دلیل و مغفایة فید انقطاع بكون الذات موسومة بالحزن و الوجد لا يكون الا لاهل البدايات لانه یرد عقیب العقد فمن لا مقد له فلا رجد له و الواجد صاحب القلوب یجد تارة بغیبة صفات النفس و یفقد اخرى بوجودها و الوجدان اخص من الوجد لانه مصادفة الحق سبحانه و اما الوجد فهو اخص من الوجدان لدوامه بدوام الشهود و استهلاك الواجد فی الوجود و غیبهته عن وجوده بالكلية فالوجد صفة قائمة بالواجد و الوجود صفة قائمة بالموجود یدوم ببفائه كما قال ذو النون الوجود بالوجود قائم و الوجدان بالواجد قائم مع قیام الوجد بالواجد لا یراء الواجد فانما الا بالوجود و الا لم يكن واجدا حيث فقد وجود الحق تعالى بوجوده و لهذا قال الشيخ اشبلي رحمه الله اذا ظننت اني فقدت فحیث وجدت و اذا حسبت اني وجدت فقد فقدت و قال ایضا الوجد اظهار الموجود اشارة الى المعنى المذكور و كذلك ما قال النووي الوجد فقد الوجود بالموجود و اعلم ان مثار الوجد تارة يكون سماع خطاب المحبوب و تارة يكون شهود جماله لمن لم یستقر حال سماعه و شهوده فاذا استقر صار رجدة رجودا و وجوده شهودا و شهوده موبدا و سماعه مصرمدا و الوجد مع بمفاجاة حال الشهود و السماع و من اریب الشهود و اصحاب الوجد من یرقص فی السماع لانه یجد

مفقودا فمعدل للمسرد أو يفقد موجودا فيضطرب المحزن بل لان فطرته تشتمل على اصول مختلفة و قوى متنوعة متنازعة يجذب روحه الى علو و نفسه الى سفلى و يستتبع كل منهما القلب الى جهته فيتردد بين الداعيين له يدعو هذا الى جهة و هذا الى اخرى فهذا الرقص ليس بذقص كما قيل الرقص نقص و انما النقص لرقص يطربه الوجد بعد الفقد و يستريح بالوجد لا بالموجود فى الوجد و من شهد في وجدته الموجود غاب بوجود الموجود عن وجدته و صار وجدته وجودا كما قال الجنيد رحمه الله قد كان يطربني وجدى فانهقني من روية الوجد من فى الوجد موجود • شمر • الوجد يطرب من فى الوجد راحته • و الوجد عدد شهود الحق مفقود • و ليس النقص للرقص الذي لا يطربه الوجد بل تحركه بجاذب اجزائه كذا في شرح القصيدة الفارضية و هي خلاصة السلوك الوجد خشوع الروح عند مطالعة سر الحق و قيل الوجد اضطراب الفؤاد من خوف الفرق و قال اهل الحقيقة الوجد عجز لروح من احتمال غلبة الشوق عند وجود حرارة الذكر قال الاعرابي الوجد رفع الحجاب عن القلب ثم مشاهدة الحق و ملاحظة الغيب •

الوجدان بالكسر و سكون الجيم عند الصوفية هو مصادفة الحق تعالى كما عرفت قبيل هذا اى في لفظ الوجد و اما في اصطلاح غيرهم فالمشهور انه النفس وقواها الباطنة و قيل القوى الباطنة و الوجداني على القول المشهور هو ما يجده كل احد من نفسه عقليا صرفا كان كاحول نفسه او مدركا بواسطة قوة باطنية و على القول الغير المشهور هو ما يدرك بالقوى الباطنة هكذا يستفاد من الاطول في بحث التشبيه و على القول الاول يهمل ما وقع في شرح المواقف و هانئذه لمولانا عبد الحكيم في المرصد الرابع من الموقف الاول من ان الوجدانيات هي التى نجدها اما بنفوسنا كعلمنا بوجود ذواتنا و بافعال ذواتنا او بالآلها الباطنة كعلمنا بخوفنا و شهوتنا و غضبنا و لذتنا و هي وان كانت من اقسام العلوم الضرورية لكنها قليلة اللغز في العلوم لانها لا تقوم حجة على الغير فان ذلك الغير ربما لم يجد من باطنه ما وجدناه اما اذا ثبت الاشتراك في اسبابها فهي حجة على الغير كعلمنا بوجود ذواتنا و لذا قد يستدل بالوجدان في بعض المطالب لكنه قليل و على القول الثاني يهمل ما وقع في المرصد الخامس من الموقف الاول من ان الوجدانيات ما يحكم به العقل بمجرد الحس الباطن و يعد منها تلميذا ما نجده بنفوسنا لا بالآلنا كشعورنا بذواتنا و بافعال ذواتنا انتهى ثم لوجدانيات تسمى بالقضايا الاعتبارية ايضا و الفرق بينهما بين المشاهدات بمعنى المحسوسات عموم من وجه فان المحسوسات بالحواس الظاهرة مشاهدات فقط و ما نجده بنفوسنا وجدانيات فقط و تجتمعان فيما نعلمه بالحس الباطن و على هذا نقس النسبة بينهما و بين المشاهدات بمعنى اخر و قد سبق ما يتعلق بهذا في لفظ المحسوسات ايضا في فصل السنين من باب احواء الممثلين •

الوجدانة هي عند المحققين ان تجد احاديث بخط يعرف كاتبه فيقول عند الوثوق به وجدت هذا الكتاب بخط فلان او قرأت بخط فلان او في كتاب فلان بخطه حدثنا فلان و يسرق يانى الاسناد و المتن و

لا يصح فيه اطلاق الخبرني بمجرد ذلك الا ان كان له منه اذن بالرواية عنه و اطلق قوم ذلك اي اخبرني و نحوه فغلطوا و ان لم يثنى به فيقول بلغني عن فلان او ترأت في كتاب اخبرني فلان انه بخط فلان و نحوه ما و قد استمر عليه العمل قديما و حديثا و هو من باب المرسل و فيه شرب من الاتصال بقوله وجدت و في الاصل انه منقطع ليس فيه شرب الاتصال و الصحيح انه يجوز العمل به مقتضى الرجادة بل قطع المحققين من الشائعية بوجوب العمل به عند الوثوق اذ اوردت على الرواية لانسداد باب العمل لتعذر شروط الرواية في زماننا خلافا للمالكية و غيرهم كذا في خلاصة الخلاصة و تفصيله في شرح النخبة و شرحه .

الوجود لغة بمعنى هستي و اختلف في تعريفه فقليل لا يعرف منهم من قال لانه بديهي التصور فلا يجوز ان يعرف الا تعريفا لفظيا و منهم من قال لانه لا يتصور اصلا لا بداهة و لا كسبا و قيل يعرف لانه كسبي التصور و في تعريفه عبارات الاولى ان الموجود هو الثابت العين و المعدوم هو المنفي العين و فائدة لفظ العين التنبية على ان المعروف هو الموجود في نفسه و المعدوم في نفسه لا الموجودات اغيرة و المعدوم عن غيره و لا ما هو اعم منه فمعنى الثابت العين الذي ثبت عينه و نفسه يشتمل الجوهر و العرض و النائية انه المنقسم الى فاعل و منفعل الى موثر و متاثر و الى حادث و قديم و المعدوم ما لا يكون كذلك و هذان التعريفان مختصان بالموجود الخارجي و الدالة انه ما يعلم و يخبر عنه اي يصح ان يعلم و يخبر عنه و المعدوم ما لا يصح ان يكون كذلك و هذا التعريف يشتمل الموجود الذهني ايضا و على هذا نقس تعريفات الوجود و العدم فالوجود ثبت العين اربما به ينقسم السببي الى فاعل و منفعل و الى حادث و قديم او ما به يصح ان يعلم و يخبر عنه و العدم ما لا يكون كذلك و كل هذه تعريفات الشيخي بالاخفى فان الجمهور يعرفون معنى الوجود و الموجود و لا يعرفون شيئا مما ذكر قال مرزا زاهد في حاشية شرح المواقف الظاهر ان القائل ببداية تصور الوجود اراد بالوجود المعلى المصدري الانتزاعي و القائل بكسبيته اراد بامتداعه اراد به منشأ الانتزاع اي الوجود الحقيقي الذي هو حقيقة الواجب تعالى على تقدير وحدة الوجود و حقيقة ما عينه متميزة بنفسها على تقدير تعدده فالوجود الحقيقي على كلا التقديرين هو الوجود القائم بنفسه الواجب لذاته و الوجود يطلق على هذين المعنيين قال الشيخ في البديت الشفاء لكل امر حقيقة هو بها ما هو فللمثل حقيقة انه مثلث و للبياض حقيقة انه بياض و ذاك هو الذي ربما سمينا الوجود الخاص و لم يرد به معنى الوجود الانتزاعي فان لفظ الوجود يدل به على معان كثيرة و لا شك ان تصور الوجود الانتزاعي بالكسبة بديهي ضرورة ان كفه ليس الا ما يرسم في الذهن عند انتزاعه عن الماهيات و فهمه من الاحتفاظ الدالة عليه ان لا يعنى بكفه غيره و تصور الوجود الحقيقي بالكسبة غير ممكن اربما كسبي فانه ان كان جزئيا حقيقيا و واجبا لذاته فتصوره متذرع و لا كسبي ثم لا يخفى ان بعد تصور الشيخي بالكسبة لا يمكن تعريفه بالرسم ان بعد تصور الكسبة لا يقصد تصوره الا بوجه اخر فلا يكون المعروف حينئذ في الحقيقة ذلك الشيخي

و لا يكون التعريف تعريفا له بل يكون المعرف هو الشيء الموجود مع الوصف و التعريف تعريف له فعلى تقدير ان يكون تصور الوجود بالكثرة لا يمكن تعريفه الا تعريفا لفظيا فتامل انتهى • ويؤيد اطلاق الوجود على المعنيين المذكورين ما في شرح اشراق الحكمة حيث قال الوجود يطلق بازاء الرابط كما يقال زيد بوجود كاتها فانه عبارة عن نسبة المحمول الى الماهية الخارجية الى الموضوع بالوجود اعني سيوجد مكان ما كان يعبر عنه هو و قد يقال على الحقيقة والذات كما يقال ذات الشيء وحقيقته ووجود الشيء وعينه ونفسه اى ذاته انتهى كلامه • التقسيم • اعلم ان الوجود ينقسم الى العيني اى الخارجي والى الذهني حقيقة و الى اللفظي والخطي مجازا اذ ليس فى اللفظ والخط من الانسان الشخص ولا الماهية كما فى الخارج والذهن بل الاسم فى اللفظي وصورته فى الخطي وكل من الموجود العيني والذهني يستعمل لمعنيين كما فى بعض حواشي شرح المطالع احرهما ان الموجود الخارجي ما يكون اتصافه بالوجود خارج الذهن و الموجود الذهني هو ما يكون اتصافه بالوجود فى الذهن واما قولهم تارة من ان النسبة من الامور الخارجية واخرى بانها ليست من الامور الخارجية فيمكن التطبيق بينهما بانه لا شك فى الفرق بين كون الخارج ظرفا لنفس الشيء وبين كونه ظرفا لوجوده فان قولنا زيد موجود فى الخارج جعل فيه الخارج ظرفا لنفس الوجود و هو لا يقتضي وجود المظروف و انما يقتضي وجود ما جعل ظرفا لوجوده فالموجود فى هذه الصورة زيد لا وجود زيد ففي قولنا زيد قائم فى الخارج جعل الخارج ظرفا لنفس حدوث القيام لزود فاللزام كون القيام ثابتا فى الخارج بثبوت لغيره لا بثبوت له وبالجمله فالمعتبر فى كون الموجود خارجيا كون الخارج ظرفا لوجوده لا لنفسه و فى الذهني كون الذهن ظرفا لوجوده فمتى قيل ان النسبة من الامور الاعتبارية اريد ان الخارج ليس ظرفا لوجودها ومتى قيل انها من الامور الخارجية اريد ان الخارج ظرف لنفسها وكذا الحال فى كون الشيء موجودا فى الواقع و نفس الامر و قال صاحب الاطول فى بحث صدق الخبر و نحن نفول الخارجي اسم للامر الموجود فى الخارج كالذهني الذي هو اسم للامر الموجود فى الذهن و معنى كون الشيء موجودا فى الخارج والاعيان انه واحد ملها اى فى عدادها نظرية الخارج للموجود مسامحة اذ الوجود ليس فى عداد الاعيان و معنى زيد موجود فى الخارج ان وجوده فى وجود الخارج و فى عداد وجوداته وليس الخارج الا ظرفا لنفس الشيء لكثرة اذا جعل ظرفا له حقيقة اقتضى وجوده و اذا جعل ظرفا له مسامحة لم يقتض وجوده هكذا حقق الخارج والواقع واحفظه فانه خلاف المستفيض الشائع و ثانيهما ان الموجود الخارجي هو ما يكون متصفا بوجود اصيل وهو مصدر الآثار ومظهر الاحكام سواء كان ظرف الاتصاف هو الذهن او خارجه و الموجود الذهني هو ما يكون متصفا بوجود ظلي و ذلك الاتصاف لا يكون الا فى الذهن يعنى ان الموجود الخارجي ما يتصف بوجود اصيل اى ذا اصل و عرق ليس ظلا و حكاية عن شئ به اى بذلك الوجود يصدر عن الموجود اشارة و يظهر عنها احكامه اى يترتب عليه اى على الموجود الآثار و الاحكام سواء كان ذلك المترتب فى الذهن الا خارج

بالذهن فالكيفيات النفسانية التي يترتب عليها آثارها في الذهن كالعلم من قبيل الموجودات الخارجية و الموجود الذهني ما يتصف بوجود غير اميل لا يترتب به عليه الاحكام و الآثار ان قيل ان اريد بالآثار والاحكام في تعريف الموجود الخارجي الآثار والاحكام الخارجية لزم الدور وان اريد الاعم من الخارجية و الذهنية دخل في تعريف الموجود الخارجي الموجود الذهني فانه ايضا مبدأ الآثار في الجملة فان المعقولات الثانية اثار للمعقولات الاولى اجيب بان المراد الآثار المطلوبة منه اى التي يطلب كل واحد تلك الآثار منه و الاحكام المعلومة وانصافه بها لكل احد كالحراق و الاشتعال و الطبع من النار فالموجود الذهني ما يكون متصفاً بوجود لا يترتب به عليه تلك الآثار و الاحكام سواء ترتب عليه اثار و احكام اخر اولاً و قبل لا حكم ولا اثر للوجود الذهني و المعقولات الثانية اثار للصور الشخصية القائمة بالذهن وهي من الموجودات الخارجية وقيل المراد الخارجية بمعنى ما يكون في خارج الذهن لا بمعنى ما يكون باعتبار الوجود الخارجي فلا دور ثم الاحكام و الآثار متقاربان وقد يقال في قوله مظهر ومصدر اشارة الى ان المراد بالاحكام ما لا يكون فاعلاً له و بالآثار ما يكون فاعلاً له ولو اكتفى باحدهما لكفى ايضا اعلم ان الاستعمال الاول هو الاصل اذ المتبادر من الخارج في مقابلة الذهن هو خارج الذهن والاستعمال الثاني متفرع عليه لان اطلاق الخارج على الوجود الاميل الذي ظرنه الذهن باعتبار التشبيه بالوجود الذي ظرنه خارج الذهن في الكون اميل فان كل خارجي بهذا المعنى اميل * تنبيه * الموجود الذهني بالمعنى الاول اعم مطلقاً من الذهني بالمعنى الثاني لانه يتناول نوعين الاول ما يترتب عليه آثار و الاحكام الخارجية كوجود الكيفيات النفسانية وهو احد قسمي الوجود الخارجي بالمعنى الثاني فان الصورة الحاملة من الشئ مثلاً من حيث انها مكتنفة بالمواضع الذهنية موجودة في الذهن موجود يحذو حذو الوجود الخارجي في ترتب آثارها فانه بهذا الاعتبار صورة ملية يحصل بها الانكشاف و الثاني ما لا يترتب عليه تلك الآثار و الاحكام وهو الوجود الذهني بالمعنى الثاني فان الصورة الحاملة من الشئ من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض الذهنية موجودة في الذهن بصورتها موجود لا يترتب عليه الآثار و الاحكام و اعم من وجه من الخارجي بالمعنى الثاني لصدتهما على وجود الكيفيات النفسانية و صدق الذهني فقط على ما لا يترتب عليه آثار و الاحكام و صدق الخارجي فقط على ما يترتب عليها الاحكام و آثار في الخارج و الخارجي بالمعنى الاول اخص من الخارجي بالمعنى الثاني مطلقاً لعدم شموله وجود الكيفيات النفسانية ومباين للوجود الذهني بالمعنيين وكذا الخارجي بالمعنى الثاني بالنسبة الى الذهن بالمعنى الثاني اعلم ان للموجود في نفس الامر معنيين احدهما ان وجوده ليس متعلقاً بفرض فارض واعتبار معتبر سواء كان فرضاً اختراعياً او انتزاعياً و ثانيهما ان وجوده ليس متعلقاً بفرض اختراعى سواء كان متعلقاً بفرض انتزاعي او لم يكن ثم ان نفس الامر بالمعنيين اعم مطلقاً من الخارج لانه كل موجود في الخارج بالمعنى الاول موجود في نفس الامرية عكس كلي و من الذهن من وجه لان كل ما يلاحظه الفكر لا يلاحظه

كزوجية الخصمة فتكون موجودة في الذهن لا في نفس الامر ومثله يسمى ذهنيا فرضيا وزوجية الاربعة موجودة فيهما ومثله يسمى ذهنيا حقيقيا والحقائق الغير المتصورة موجودة في نفس الامر لا في الذهن واعتراض عليه بانه ان اريد من الذهن القوى السالبة خاصة صح ما ذكر لكن ما في القوى اما ان لا يكون من الموجود في الخارج فيلزم عدم انحصار الموجود في القسمين واما ان يكون من الموجود في الخارج فيلزم عدم صحة ما ذكر من النسبة بل يكون نفس الامر اخص مطلقا من الخارج وان اريد من الذهن القوى العالية خاصة او اعم منها فيلزم عدم كون نفس الامر اعم من الذهن من وجه بل هي اخص مطلقا منه ويمكن ان يجاب باختبار الشق الاول ويقال الموجود في الذهن هو ما يكون القوى السالبة ظرفا لوجوده وتعتبر تلك الظرفية سواء كان بتعملها او لا والموجود في الخارج ما يكون خارج القوى السالبة ظرفا لوجوده وتعتبر تلك الظرفية والموجود في نفس الامر وان لم يكن خاليا عن احدهما فهو ما يصح للعقل ان يحكم بتحقيقه مع قطع النظر عن الطرفين فالموجود الذهني الذي يكون بتعمله اى باختراع الذهن وفرضه كزوجية الخصمة ليس بموجود في نفس الامر لعدم صحة حكم العقل بتحقيقه مع قطع النظر عن طرفه والموجود في القوى السالبة ايضا لا يكون خاليا عن احدهما وهو ما يكون حاضرا عندها والحاضر عندها اذا اعتبر كون القوى السالبة ظرفا لوجوده فموجود ذهني فما لا يكون بتعمل الذهن يصدق عليه ان القوى السالبة ظرفه وتعتبر فهو موجود خارجي واذا لم يعتبر الطرفان فموجود في نفس الامر وان لم يكن خارجا عن الموجود الذهني او الخارجي والموجود الذهني الذي يكون بتعمله اذا قطع النظر عن طرفه فليس بموجود عند القوى العالية ولا في نفس الامر ان ليس له تحقق ولا يصح للعقل الحكم بتحقيقه مع قطع النظر عن طرفه وعلى هذا فلا يرد شيى ويمكن ان يجاب باختبار الشق الرابع وهو ان يراد بالذهن القوى العالية والسالبة جميعا فالموجود الذهني ما يكون موجودا فيهما معا ولا ريب ان ما لا يكون موجودا فيهما فليس بموجود اصلا وانه لا يمكن ان يوجد شيى في القوى السالبة الا ويوجد في القوى العالية وما ليس بموجودا في القوى السالبة فقط فموجود خارجي فلا يرد عدم الانحصار وصح كون الموجود في نفس الامر اعم من الموجود في الذهن من وجه ان قد يجتمعان كما في الصوائد الحاصلة في القوى العالية والسالبة ويصدق الموجود في نفس الامر فقط في الصوائد الغير الحاصلة في القوى السالبة وان كانت حاصلة في القوى العالية ويصدق الموجود الذهني فقط في الكواذب الحاصلة في القوى السالبة والعالية هكذا ذكر العلمي في حاشية شرح هداية الحكمة اعلم ان وجود الشئى للشئى على معنيين الاول وجود الشئى لغيره بان يكون محمولا عليه ومستقلا بالمفهومية كوجود الاعراض والثاني وجوده لغيره بان يكون رابطا بين الموضوع والمحمول وغير محتجب بالمفهومية وسمى وجودا رابطيا • فائدة • المتكلمون انكروا الوجود الذهني لانه لو انتضى تصور الشئى انحصاره ذهنيًا لزم كون الذهن حارا وباردا ومصنقا وموجبا وايضا حصول الاجل والسماء مع

مظهِما في ذهنا مما لا يعقل واثبتة الحكماء واجابوا عن الوجهين بان الحاصل في الذهن صورة و ماهية موجودة بوجود ظلي لا هوية عينية موجودة بوجود اصيل والحر ما يقوم به هوية الحرارة لا صورتها و ماهيتها وكذا الحال في البارد والمستقيم والمعوج و بان الذي يمتنع حصوله في الذهن هو هوية الجبل و السماء و غيرهما و اما مفهوماتها الكلية و ماهيتها فلا و بالجملة فالصورة الذهنية كلية كانت كصور المعقولات او جزئية كصور المحسوسات مخالفة للخارجية في اللوازم المستندة الى خصوصية احد الوجودين و ان كانت مشاركة لها في لوازم الماهية من حيث هي و ما ذكرتم امتناعه هو حكم الخارجي فلم قلتم ان الذهني كذلك و التفصيل ان ههنا ثلثة اعتبارات الاول اعتبار الشيء من حيث هو الذاتي اعتباره من حيث انه مقترب باللوازم الخارجية والثالث اعتباره من حيث انه مقترب باللوازم الذهنية فالشيء من حيث هو معلوم بالذات لحصول صورته في الذهن و موجود في الخارج و الذهن معا لحصوله في الخارج بنفسه و في الذهن بصورته و الشيء من حيث انه مقترب بالعوارض الخارجية معلوم بالعرض لتحقيق العلم عنه انتقائه و موجود في الخارج فقط لترتب الآثار الخارجية عليه دون الذهنية و الشيء المقترب بالعوارض الذهنية علم لكونه صورة ذهنية للاعتبار الاول و موجود خارجي لترتب الآثار الخارجية عليه و اتصاف الذهن اتصافا انضماميا و حصوله في الذهن بنفسه لا بصورته فالعلم و المعلوم في الحسوي متحدان ذاتا و متغايران اعتبارا كما انهما في العلم الحسوري متحدان ذاتا و اعتبارا كذا في شرح المواقف * فائدة * الوجود مشترك في الموجودات باسرها اشتراكا معنويا و اليه ذهب الحكماء و المعتزلة غير انى الحسن و اتباعه و ذهب اليه جمع من الاشاعرة ايضا الا انه مشكك عند الحكماء متواطى عند غيرهم و العائلون بانه نفس الحقيقة في الكل ذهبوا الى انه مشترك لفظا فيها و نقل عن الكندي و اتباعه انه مشترك لفظا بين الواجب و الممكن و مشترك معنى بين الممكنات كلها و التفصيل في شرح المواقف * فائدة * ذهب الاشعري الى ان الوجود نفس الحقيقة في الواجب و الممكن و الحكماء الى انه نفس الماهية في الواجب زائد في الممكن و قيل انه زائد على الماهية في الكل قال مزرا زاهد في حاشية شرح المواقف ليس المراد بعينية الوجود و زيادته حملة على الموجود حملا ايليا و انتفاء هذا الحمل كما هو المشهور ضرورة لانه لا يتصور ان يكون مفهوم الوجود عين الحقيقة الواجبة او الممكنة بل المراد منهما حملة عليه حملا بالذات و حملا بالعرض و الحمل بالذات ان يكون مصداق الحمل نفس ذات الموضوع من حيث هي و الحمل بالعرض ان يكون مصداقه خارجا عنها كما مر في موضعه فمصداق حمل الوجود على تقدير المينية ذات الموضوع من حيث هي و على تقدير الغيرية ذات الموضوع مع حثية زائدة عليه عقلي كحثية استناده الى الجاهل و يقرب من ذلك ما قيل ان محل النزاع هو الوجود بمعنى مصدر الآثار ثم قال و تحقيق مذهب الحكماء ان حقيقة الوجود ليس ما يفهم منه من المعنى المصدري لان هذا المعنى متحقق باعقوار العقل و

انتزاع الذهن و حقيقته متحققة مع قطع النظر عن ذهن الذاهن واعتبار المعبر كما يشهد به الضرورة العقلية
 مفهوم الوجود مغاير لحقيقته و تلك الحقيقة على ما يحكم به النظر الدقيق منشأ لانتزاع هذا المفهوم
 و مصداق لحمله و مطابق لصدقه و هي في الممكن زائدة لانه موجود بغيره فمصادق حمل الوجود عليه
 امر زائد و في الواجب عين لانه موجود بداته فمصادق حمل الوجود عليه نفس ذاته من غير اعتبار امر
 اخر فالواجب سبحانه وجود خاص قائم بذاته ذاتية محضة لا ماهية له وان الماهية هي الحقيقة المعرأة
 عن الاوصاف في اعتبار العقل وهو سبحانه منزوع عن ان بالحقة التعرئة و ان يحيطه الاعتبار و بالحملة فبعد
 تدقيق النظر يظهر ان ليس في الخارج مثلا الا ذات الشيء من حيث يصح انتزاع مفهوم الوجود عنه و
 العقل بضرب من التكليل ينتزع عنه الوجود و يصغه به و يحمل عليه فهذا ثلثة امور الاول المنتزع عنه وهو
 ذات الشيء و ماهيته و الثاني الحيثية التي هي منشأ الانتزاع و هي تعلق الشيء بالوجود الحقيقي
 الذي هو موجود بنفسه و واجب لذاته و ارتباطه به و الثالث المنتزع و هو الوجود بالمعنى المصدري
 و هو امر اعتباري و ليس ارادة الا حصصا و لا يصدق مواطاة الا عليها و من جوز ان يكون له فرد غير
 الحصة فقد اخطأ كيف و المعنى المصدري الانتزاعي لا حقيقة له الا ما يفهم منه عند انتزاعه و ذلك
 المفهوم لا يحتمل على ما يغايرة الا اشتقاقا و هذه الامور الثلثة كلها متحققة في الممكن و اثنان منها في
 الواجب فان ذاته تعالى منشأ الانتزاع و مصداق الحمل و تحول حول ذلك ما قيل ان في الممكن الوجود
 المطلق و مهمته و الوجود الخاص زائد و في الواجب الاول و الثاني زائدان دون الثالث لانتفائه هناك
 اذ عين الذات ينوب منابه في كونه مصداق الحمل و ما قيل ان محمل الخلاف هو الوجود بمعنى مصدر
 الآثار و الوجود الحقيقي الذي به الموجودة انتهى • و الوجود عند الصوفية قد مر بيانه في لفظ الوجود •

الوجودي بقاء النسبة يطلق على معان منها ما لا يكون المعاني جزء المفهوم و يقابله العدمي و بهذا
 المعنى وقع العدمي في تعريف المعدولة على ما سبق في فصل اللام من باب العين المهملة ومنها ما من شأنه
 الوجود الخارجي و يقابله العدمي ايضا ومنها الموجود الخارجي و يقابله العدمي ايضا فللعدمي ايضا
 ثلثة معان و الوجودي في تلك المعاني الثلثة يرادف الثبوتي و المعنى الاول للوجودي اعم من الثاني
 و الثاني من الثالث و المعنى الاول للعدمي اخص من الثاني و الثاني من الثالث و اطلاق الوجودي
 على هذه المعاني هو المشهور و منها الوجود ومنها ما يكون ثبوته لموصوفة بوجوده و يقابله العدمي في
 هذين المعنيين ايضا قال مولانا عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف في بحث اتعين الوجودي و العدمي
 كما يطلق على ما يكون ثبوته لموصوفة بوجوده له و ما لا يكون كذلك كذاك هما يطلقان على ما لا يدخل
 في مفهوم السلب و ما يدخل فيه و على الوجود و العدم و على الموجود و المعدوم فهذه اربعة معان
 ذكرها صاحب المقاصد انتهى كلامه • ثم توضيح هذا المعنى الاخير ان الوجودي ما لا يستقل بنفسه بل

يقوم بغيره و يكون قيامه به لوجوده له في الخارج كالسواد القائم بالجسم فان ثبوته له انها هو بوجوده له في الخارج فالجوار المجزأ اعني له ظرف مستقر والمعنى بوجوده في نفسه حال كونه حاصله وهذا بناء على ما اختار السيد السند من ان وجود العرض في نفسه مغاير لوجوده في الموضوع فتبوت شيى لشئى حينئذ هو وجوده له واصلى ما اختاره المحقق التفتازاني من ان وجود العرض في نفسه هو وجوده في الموضوع نظرف لغو ثبوت شيى لشئى على هذا اعم من وجوده له فان الامور معدمية ثابتة لموصوفها وليس لها وجود فيها و الفرق بين الوجودي بهذا المعنى وبين الامور الاعتبارية بان اتصاف الموصوف به في الخارج بخلاف الامور الاعتبارية فان الاتصاف بها في العقل ثم الوجودي بهذا المعنى اعم من الموجود من وجه لجواز وجودي لا يعرض له الوجود ابدا كالسواد المعدم دائما فان ملخص معنى الوجودي انه مفهوم يصبح ان يعرض له الوجود عند قيامه بموجود فالسواد مثلا وجودي سواء وجد او لم يوجد واما صدق الموجود اى تحققه بدون الوجودي نفى الموجودات القائمة بذراتها و اذا كان اعم منه في التحقق لم يكن الوجودي مستلزما للوجود من حيث الحمل و يقابله العدسي و يعرب من هذا ما قيل ان الوجودي عرض من شأنه اوجود الخارجي سواء وجد او لم يوجد و المراد بالعرض المعنى اللغوي فانه بالمعنى الاصطلاحي قسم الموجود ووجه القرب انهما متلازمان في الصدق متغايران في المفهوم هكذا يستفاد من شرح المواقف و حاشيته للمولوي عبد الحكيم •

الوجودية اللادائمة هي عند المنطقيين مطلقة عامة مع قيد اللادوام بحسب الذات وهي مركبة من المطلقتين نحو كل انسان متذفس بالاطلاق العام لا بالدوام والوجودية الا ضرورية مطلقة عامة مع قيد الا ضرورة بحسب الذات نحو كل انسان متذفس بالاطلاق العام لا بالضرورة وهي مركبة من مطلقة عامة و ممكنة عامة و تحقيق ذلك يطلب من كتب المنطق •

الاحد يكي و نام خدايتعالى و اصله وحد بفتح الواو و الحاء في الاتقان الاحد اسم اكمل من الواحد فاذا قلت لا يقوم لفلان واحد جاء في المعنى ان يقوم له اثنان فاكثر بخلاف لا يقوم له احد و ايضا هو مخصوص بالادميى بخلاف الواحد فانه عام و ايضا يستوي فيه المذكرو المونث بخلاف الواحد و ايضا هو صمتنع الدخول في الضرب و القسمة و العدن و في شئى من الحساب بخلاف الواحد و ايضا له جمع يقال احدون و احاد و لا يقال واحدون و اختار ابو عبيد انهما بمعنى واحد فلا يختص احدهما بمكان الاخر و ان غلب احتمال احد في النفي انتهى واحد در اصطلاح سالكان اسم ذات است باعتبار انتفاى تعدد صفات و اما ونصب و تعيينات • شعر • اينجا صفت و تعدد اسمانيست • ارى نصب و تعيينات اينجا نيست • ذات را بى اعتبار صفات احد گويند و باعتبار جمع صفات واحد گويند كذا في كهف اللغات •

الأحاد جمع احد وهي عند المحاسبين هو الواحد الى التسعة قالوا الواحد الى التسعة احاد وهو من احد قصمي العدد المفرد وعند اهل الشرع هو كل خدر لم يبلغ درجة المتواتر ويسمى خبر الواحد ايضا وقد سبق في فصل الراد المهمة من باب الخاء المعجمة والآحاد من القراءة هو ماصح صندة وخلف الرسم او العربية اولم يشتهر عند القراء كما في الاتفاق •

الأحدية بباء النسبة عند الحكماء عبارة عن عدم قسمة الواجب لذاته الى الاجزاء وجميع في لفظ الواحدية ايضا وعند الصوفية هي المرتبة التي هي منبع لفيضان الاعدان واستعداداتها في الحضرة العامة اولا وجودها وكمالها في الحضرة العينية بحسب عوالمها واطوارها الروحانية والجسمانية ثانيا وهي اقدم مراتب الالهية وان كانت كلها في الوجود سواء لكن العقل يحكم بتقديم بعضها على بعض كالحيوة على العلم والعلم على الازادة وعلى هذا القياس كذا في شرح الفصوص وفي الانسان الكامل الاحدية عبارة عن مجلى ذاتي ليس للاسماء ولا للمصفات ولا اشئ من مؤثراتها يذم ظهور فهي اسم لصراة الذات المجردة عن الاعتبارات الحقية والخلقية وليس لتجلي الاحدية في الاكوان مظهراتهم من ذلك اذا استغرقت في ذاتك ونسيت اعتباراتك واخذت بك فيك عن خواطرك لكنت انت في انت من غبارن تنسب اليك شيئا مما تستحقه من الاوصاف الحقية او هولك من الذعوت اخلقية فهذه الحالة من الانسان اتم مظهرها لاحدية في الاكوان والاحدية اول ظهور ذاتي وامتفع الاتصاف بها للمخلوق لانها صرافة الذات المجردة عن الحقية والاشياءية والعبد قد حكم عليه بالمخلوقية فلا سبيل الى ذلك وان شئت الزيادة فارجع الى الانسان الكامل وفي التحفة المرسله للوجود الحق سبحانه مراتب الاولى مرتبة الالامين والاطلاق والذات الجملت لا بمعنى ان قيد الاطلاق ومفهوم حلب التعيين ثابتان في تلك المرتبة بل بمعنى ان ذلك الوجود في تلك المرتبة منزوع عن اضافة جميع القيدون والذعوت اليه حتى عن قيد الاطلاق ايضا ويسمى بالمرتبة الاحدية وهي كنه الحق سبحانه وليس فوقها مرتبة اخرى بل كل المراتب تحتها القانية مرتبة التعيين الاول ونسمى بالوحدة والحقيقة المحمدية وهي عبارة عن عامه تعالى لذاته وصفاته والجميع الموجودات على وجه الاجال من غير امتياز بعضها عن بعض الثالثة مرتبة التعيين الثاني ونسمى بالواحدية والحقيقة الانسانية وهي عبارة عن علمه تعالى لذاته وصفاته والجميع الموجودات على التفصيل وامتياز بعضها عن بعض فهذه ثلث مراتب كلها قديمة والتقديم والتاخير عقلي لازماني الرابعة مرتبة الارواح وهي عبارة عن الاشياء الكونية المجردة البسيطة التي ظهرت على ذواتها وعلى امثالها كالعقول العالية والارواح البشرية الخامسة مرتبة عالم الامثال وهي الاشياء الكونية المركبة المطبقة الغير القابلة للتجزى والتبعيض ولا لخرق والالتيام السادسة مرتبة عالم الاجسام وهي الاشياء الكونية المركبة الكثيفة القابلة للتجزى والتبعيض السابعة المرتبة الجامعة لجميع المراتب المذكورة الجسمانية والذورانية والوحدة والواحدية وهي الانسان فهذه

جميع مراتب الاولى منها هي مرتبة الالوهة والباقية منها هي مراتب الالوهة الكلية والاخير منها هي
الانسان اذا عرج وظهر فيه جميع المراتب المذكورة مع انبساطها يقال له الانسان الكامل والعروج والانبساط
على الوجه الاكمل كان في نبينا صلى الله عليه واله وسلم ولهذا كان خاتم الانبياء آلم انه لا يجوز اطلاق
اسماء مرتبة الالوهة وهي الاحدية والواحدية والوحدة على مراتب الكون والخلق وهي المراتب
الباقية وكذا العكس ولو في الحقيقة كلها واحدة لحفظ المراتب الشرعية وهذا هو الفرق بين الصديق
و الزنديق انتهى كلامه • شعر • هر مرتبه از وجود شاني دارد • كرهفظ مراتب نكبي زنديقي • و در
كشف اللغات اين شش مراتب اخيره را مراتب كليده ومظاهركليده ناميده و گفته مرتبه وحدت مرتبه صفات
است و حقيقت محمدية ومرتبه واحديت مرتبه اسما و ادم عليه السلام كه انرا مقام قاب قوسين نيز گويند •
الوحدة بالفتح هي ضد الكثرة و هما من المعانى الواضحة كما في تهذيب الكلام و اطلاقها الصوفية
على مرتبة التعيين الاول كما عرفت قبيل هذا و در لطائف اللغات ميگويد كه وحدت نزد صوفيه عبارتي
است از اول كه حقيقت محمدية صلى الله عليه واله وسلم و مرتبه قابليات صرف و ان را برزخ كبرى
نيز گویند و واحديت و احديت طرفين است احديت بانتهائى نسب و اعتبارات و واحديت باعتبار
ثبوت نسب و اعتبارات و اضافات قال صاحب المواقف صاحب الطوائف ما حاصله انهم عرفوا الوحدة بكون
الشيء بحيث لا ينقسم الى امور متشاركة في الماهية سواء لم ينقسم اصلا كالواجب و النقطة و تسمى وحدة
حقيقية او انقسم الى امور مخالفة في الحقيقة كزيد المنقسم الى اعضائه و تسمى وحدة اضافية و عرفوا
الكثرة بكون الشيء بحيث ينقسم الى امور متشاركة في الماهية كغرد افرادين من نوع و لا يخفى ان الكثرة
المجمعة من الامور المختلفة الحقائق كالناس و فرس و حمار داخله في حد الوحدة و خارجة عن حد الكثرة
والاولى ان يقال الوحدة كون الشيء بحيث لا ينقسم و الكثرة كونه بحيث ينقسم و انما قلنا فالاولى لانه يجوز
ان يكون ذلك تعريفا بالخص او للاخص و هو الوحدة و الكثرة باعتبار الافراد و اعلم ان ما ذكر تعريفات
لفظية لا حقيقية لان تصور الوحدة و الكثرة بديهي كما عرفت و لا يدور لانا اذا قلنا الوحدة كون الشيء بحيث
لا ينقسم الى امور متشاركة في الماهية فقد قلنا ان الوحدة كون الشيء بحيث لا يتكثر ضرورة فقد اخذنا
الكثرة في تعريف الوحدة و الكثرة لا يمكن تعريفها الا بالوحدة لان الوحدة مبدأ الكثرة ومنها وجودها و
ماهيتها و لذا اي تعريف يعرف به الكثرة يستعمل فيه الوحدة مثل الكثرة المجتمع فيه الوحدات و الكثرة
ما بعد بالواحد و غير ذاك و ظن البعض ان الوحدة نفس الوجود فتكون الوحدة الشخصية نفس الوجود
الشخصي الثالث لكل موجود معين و الحق ان الوحدة و الكثرة مغايرتان للوجود ان الوجود بجامع الوحدة
و الكثرة نعم الوحدة تسارق الوجود و تساربه فكلامه وحدة فهو موجود في الجملة و كل موجود له وحدة ما
حتى الكثير فان العشرة مثلا واحدة من العشرات و ايضا ليصفا نفس الماهية لان الماهية من جهة

هي قابلة لهما فهما زادتان عليها * فائدة * اختلف في وجودهما نائبته الحكماء وانكره المتكلمون أعلم ان مقابلة الوحدة والكثرة ليست ذاتية لانهما لا يعرضان لمعرض واحد بالشخص واتحاد الموضوع معتبر في التقابل بل بينهما مقابلة بالمعرض وذلك لاضافة عرضت لهما وهي المكيالية والمكيالية فان الوحدة مكيال للعدد وعادة له والعدد مكيل بالوحدة ومعدون بها والشئ من حيث انه مكيال لا يكون مكيدا او بالعكس ولذا لم يجوزون الشئ واحدا وكثيرا معا من جهة واحدة * التقسيم * الواحد اما ان لا ينقسم الى جزئيات بان يكون بصورة ما من وقوع الشركة فيه وهو الواحد بالشخص ووحدة هي الوحدة الشخصية او ينقسم الى جزئيات وهو الواحد لا بالشخص وانه كثير له جهة وحدة فهو واحد من وجه ابي من حيث هو هو اى من حيث المفهوم وكثير من جهة الانطباق على الادرار ووحدة هي الوحدة لا بالشخص وأعلم ان المفهوم من هذا هو ان الانقسام الى الجزئيات وحدة لا بالشخص ولا يخفى انه معنى الكثرة بالشخص لا معنى الوحدة بالشخص والحق ان الوحدة لا بالشخص وحدة مبينة ثابتة للماهية من حيث هي والكثرة بالشخص كثرة متعينة ثابتة لها من حيث الكلية والوحدة بالشخص وحدة متميزة ثابتة لها من حيث انشخص فالوحدة لا بالشخص هي عدم الانقسام في مرتبة الماهية من حيث هي والكثرة بالشخص هي الانقسام في مرتبة الكلية والوحدة بالشخص هي عدم الانقسام في مرتبة الشخص ثم الواحد بالشخص ان لم يقبل القسمة الى الاجزاء اصلا اى لا يحسب الاجزاء المقدارية ولا يحسب غيرها محمولة كانت او غيرها فهو الواحد الحقيقي وهو ثلاثة اقسام لانه ان لم يكن له مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام حقيقة فالوحدة الشخصية اى المشخصة فان الوحدة مطلقا ليس لها مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام فالوحدة مطلقا يصير وحدة بالشخص وانما قلنا حقيقة اذ لو لم يقيد عدم الانقسام بها فالتغاير بين العارض والمعرض ولو بالاعتبار ضروري وان كان له مفهوم سوى ذلك اى عدم الانقسام فيكون عارضا لماهية فهو النقطة المشخصة ان كان ذا وضع اى قابل للاشارة الحسية هذا عند نفاة الجزء وان اريد اعم من الجوهرية والعرضية يصح على راي مثبتية ايضا والمفارق المشخص ان لم يكن ذا وضع سواء كان المفارق واجبا او ممكنا اما عدم قبول الانقسام الثلاثة للقسمة الى الاجزاء الخارجية نظاهر واما عدمه الى الاجزاء الذهنية فلان الوحدة والنقطة غير داخليتين في مقولة من المقولات القسمة فلا يكون لها جنس ولا فصل وكذا لم يثبت جنسية الجوهر فلا يكون للمفارق جنس وان قبل الواحد بالشخص القسمة فاما ان ينقسم الى اجزاء مقدارية متشابهة في الحقيقة وهو الواحد بالاتصال فان كان قبوله القسمة الى تلك الاجزاء لذاته فهو المقدار الشخصي القابل للقسمة الوهمية على راي من يثبت المفادير وان كان قبوله لذاته فهو الجسم البسيط كالماء البسيط كالماء الواحد بالشخص المتصل على وجه لا يكون فيه مفصل اما حقيقة على راي نفاة الجزء واما حصا على راي مثبتية بل نقول ليس ما يكون قبوله لذاته مختصا بالجسم البسيط بل اعم منه فانه هو

ما يحل فيه المقدار كالمحمولة والهيولى أو ما يحل في المقدار أو في محل المقدار حلولاً جزئياً مفيداً من أثبت هذه الأمور وما أن ينقسم إلى أجزاء مقدارية مختلفة بالحقائق وهو الواحد بالاجتماع كالشخص الواحد المشخص فانه مركب من أجزاء مقدارية متخالفة في الحقيقة فاجممع المركب من زائد وهو واحد بالشخص وخارج عن هذا القسم أن كان الاجتماع والاتصال الحسي شرطاً فيه وكذا العشرة المركبة من الوحدات وإذا داخل فيه والواحد بالاتصال بعد التسمية الانعكاسية واحد بالفروع التي اجزئها لما كانت متفقة في الحقيقة كان كلا منها بعد القسمة فرداً له وواحد بالموضوع أيضاً عند من يقول بالماهية فإن تلك الأجزاء الخاصة بالتسمية من شأنها أن يتصل بعضها ببعض ويحل في مادة واحدة بخلاف اشخاص الناس إذ ليس من شأنها الاتصال وإنما تند منتهي الأجزاء بالواحد بالاتصال بعد القسمة واحد بانوع دون الموضوع والتحقيق أن الواحد بالاتصال الحقيقي إنما يتصور على القول بنفي الأجزاء فإن الأجزاء الموجودة بالفعل إذا اجتمعت واتصل بعضها ببعض حتى يحصل منها مركب كان ذلك المركب واحداً بالاجتماع حقيقة مواد كانت تلك الأجزاء متشابهة أو متخالفة ثم أنه قد يقال الواحد بالاتصال لمقدارين متلايين عند حد مشترك كأخطيين محيطيين بزواة وقد يقال لمقدارين يلتزم طرفاهما بحيث يلتزم من حركة أحدهما حركة الآخر وهو على أنواع وأولها بالاتصال ما كان الالتحام فيه طبيعياً أي خلقياً كالمفاصل وهذا القسم شبيه جداً بالوحدة الاجتماعية أعلم أن ما ينقسم إلى أجزاء غير مقدارية إما محمولة أو غير محمولة كالجسم المركب من الهيولى والصورة ليس له اسم معين في الاصطلاح وإيضاً الواحد بالشخص أن حصل له جميع ما يمكن له من الأجزاء فهو الواحد التام كالدائرة والمرة وإن لم يحصل له جميع ما يمكن له فهو الواحد الغير التام كأخط المستقيم فإن الزيادة عليه ممكن أبداً والتام إما طبيعياً أي خلقياً كزبد وإما وضعياً أي متعلق بالوضع والاصطلاح كدهرم وإما صناعياً أي متعلق بالصناعة كالبيت وأما الواحد لا بالشخص فجهة الوحدة فيه إما ذاتية للكثرة أي غير خارجة عنها فيشتمل تمام الماهية وحينئذ فاما تمام ماهياتها هو الواحد بالنوع كالإنسان بالنسبة إلى إرادته فيقال الإنسان واحد نوعي وإرادته واحدة بالنوع أو جزئها فإن كان ذلك الأجزاء تمام المشترك فهو الواحد بالجنس قريباً كان أو بعيداً وإلا فالواحد بالفصل وإما عارضة أي يكون جهة الوحدة أمراً عارضاً للكثرة أي محمولاً عليها خارجاً عن ماهياتها وهو الواحد بالعرض وذلك إما واحد بالموضوع أن كانت جهة الوحدة موضوعة بالطبع لتلك الكثرة كما يقال الكتب وأضاحك واحد في الإنسان فإن الإنسان عارض لهما أي محمول عليهما خارج عن ماهيتهما وهو موضوع لهما بالطبع لكونه موضوعاً بهما أو واحد بالمحمول أن كانت جهة الوحدة محمولة باطبع على تلك الكثرة كما يقال القطن والثلج واحد في البديع فإن البديع محمول عليهما طبعاً وخارج عليهما أولاً يكون جهة الوحدة ذاتية للكثرة ولا أمراً عارضاً لهما وذلك بأن لا يكون محمولاً

عليها أصلاً وهو الواحد بالخصبة كما يقال نسبة النفس إلى البدن نسبة الملك إلى المديونة فان للنفس
 تعلقاً خاصاً بالبدن بحسبه يتمكن من تدبيرة دون غيره من الابدان وكذا للملك تعلق خاص بالمدينة بحسبه
 يتمكن من تدبيرها دون غيرها من المدائن فهذان التعلقان سببان متحدان في التدبير الذي ليس مقروفاً
 ولا عارفاً لشيء منهما بل عارض للنفس والملك فان المدبر انما يطلق حقيقة عليهما * فائدة * قول
 الواحد على هذه الاقسام انما هو بالتشكيك فتكون الوحدات مختلفة بالحقيقة فلا يجب حينئذ اشتراكها
 في اشتراك الوحدات في الحكم فمدتها ما هو وجودي كالوحدة الانصائية والاجتماعية ومدتها ما هو اعتباري
 محض ومدتها ما هو زائد على ماهية الوحدة كوحدة الانسانية مثلاً ومدتها ما هو نفس الماهية كوحدة
 الوحدة ومدتها ما هو جزو وزيادة التوضيح في شرح الموقف وحواشيه •

الواحدية بياض الخصبة هي عند الحكماء عبارة عن عدم قسمة الواجب لذاته الى الجزئيات قال
 مرزا زاهد في حاشية شرح الموقف في اثبات الوجود الحكماء عبروا عن عدم قسمة الواجب لذاته الى
 الاجزاء بالاحدية كما عبروا عن عدم قسمته الى الجزئيات بالواحدية وربما عبروا عنه بأنه ليس له سبب منه
 كما عبروا عن عدم احتياجه الى الفاعل والغاية والمحل والمادة بان ليس له سبب وسبب له وسبب
 فيه وسبب عنه انتهى كلامه • وعند الصوفية عبارة عن مجلى ظهرت الذات فيها صفة والصفة ذاتاً فبهذا
 الاعتبار ظهر كل من الارصاف عين الاخرى فالمنتقم فيها عين الله والله عين المنتقم والمذموم عين
 الله والله المذموم وكذلك اذا ظهرت الواحدية في النعمة نفسها والنعمة عينها كانت النعمة التي هي الرحمة
 عين النعمة والنقمة التي هي العذاب عين النعمة كل هذا باعتبار ظهور الذات في الصفات وفي اثارها فكل
 شيء مما ظهر فيه الذات بحكم الواحدية هو عين آخر ولكن باعتبار التجلي الواحدي لا باعتبار اعطاء كل ذي
 حق حقه وذلك هو التجلي الالهي • اعلم ان الفرق بين الاحدية والواحدية والالوهية ان الاحدية لا يظهر فيها
 شيء من الاسماء والصفات والواحدية يظهر فيها الاسماء والصفات مع موثراتها لكن بحكم الذات لا بحكم اقرارها
 فكل منها فيه عين الآخر والالوهية تظهر فيها الاسماء والصفات بحكم ما يستحقه كل واحد من الجميع ويظهر
 فيها ان المذموم ضد المنتقم والمنتقم ضد المذموم وكذلك باقى الاسماء والصفات حتى الاحدية فانها تظهر
 في الالوهية بما يقتضيه حكم الاحدية والواحدية بما يقتضيه حكم الواحدية فيشتمل الالوهية بعجلها احكام
 جميع المجالي نهى مجلى اعطى كل ذي حق حقه والاحدية مجلى كل الله ولم يكن معه شئى والواحدية
 مجلى قوله وهو الآن على ما عليه كان قال (الله تعالى كل شئى هالك الاوجه فلذا كانت الاحدية اعلى من
 الواحدية لانها ذات محض وكانت الالوهية اعلى من الاحدية لانها اعطت الاحدية حقها اذ حكم الالوهية
 اعطاء كل ذي حق حقه فكانت اعلى الاسماء واجمعها واعزها ونضاهها على الاحدية كفضل الكل على الجزء
 وفضل الاحدية على باقى المجالى الذاتية كفضل العمل على الفرم وفضل الواحدية على باقى المجالي

كفضل الجمع على الفرق كذا في الانسان الكامل •

الاتحاد هو في عرف علماء الظاهر يطلق على خمسة معان على ثلثة منها على سبيل الاستمارة و على اثنين على سبيل الحقيقة فنقول المفهوم الحقيقي للاتحاد هو ان يصير شئى بعينه شئاً اخر و معنى قولنا بعينه انه صار من غير ان يزول عنه شئى او ينضم اليه شئى شئاً اخر و نما كان هذا مقهوراً حقيقياً لانه المتبادر من الاتحاد عند الاطلاق و انما يتصور هذا المعنى الحقيقي على وجهين احدهما ان يكون هناك شيان كزيد و عمرو مثلاً فيتحدان بان يقال زيد عمرو اذ بالعكس ففي هذا الوجه قبل الاتحاد شيان و بعده شئى واحد كان حاصله قبله و ثانيهما ان يكون هذك شئى واحد كزيد فيصير بعينه شخصاً اخر غير و يكون قبل الاتحاد امر واحد و بعده امر اخر لم يكن حاصله قبله بل بعده وهذا المعنى الحقيقي باطل بالضرورة و لذا قالوا الاثنان لا يتحدان و اما المفهوم المجازي له فهو اما صيرورة شئى ما شئاً اخر يطريق الاستحالة اعنى التغير و الانتقال دفعياً كان او تدريجياً كما يقال صار الماء هواء و الاحود ابيض ففى الاول زال حقيقة الماء بزال صورته النوعية عن هيولاه و انضم الى تلك الهذولى الصورة النوعية للهواء فحصل حقيقة اخرى هى حقيقة الهواء و فى الثانى زال صفة السواد عن الموصوف بها و اتصف بصفة اخرى هى البياض و اما صيرورة شئى شئاً اخر بطريق التركيب و هو ان ينضم شئى الى ثان فيحصل منهما شئى ثالث كما يقال صار التراب طينا و الخشب حريراً و الاتحاد بهذين المعنيين لاشك في جوازه بل في وقوعه ايضا و اما ظهور شخص في صرورة شخص اخر كظهور الملك في صرورة البشر و ربما يعبر عنه بالخلع و اللبس فلا خفاء في جوازه ايضا عند المتكلمين هكذا يستفاد من شرح الموقوف و حاشيته لمولانا مرزا زاهد في بحث الوحدة • و في عرف السالكين عبارة عن شهود وجود واحد مطلق من حيث ان جميع الاشياء موجودة اوحود ذاك الواحد معدومة في انفسها لا من حيث ان لما سوى الله تعالى وجوداً خاصاً به يصير متحداً بالحق تعالى عن ذاك علواً كبيراً • شعر • حاش لله كه اينچنين گرند • يا باين اتحاد ان جريند • كذا في كشف الغات •

التوحيد هو لغة جعل شئى واحداً و في عبارة العلماء اعتقاد وحدانيته تعالى و هذد الصوفية معرفة وحدانيته الثابتة له في الازل و الابد و ذلك بان لا يحضر في شهوده غير الواحد جل جلاله كذا في مجمع الصلوك قال في شرح القصيدة الفارضية كل المقامات و الاحوال بالنسبة الى التوحيد كالطرق و الاسباب الموصلة اليه و هو المقصد الاتصى و المطلب الاعلى و ليس و راءه للعباد قربة و حقيقته جلست عن ان يحيط بها فهم او يحوم حولها و هم و تكلم كل طائفة فيه بعضهم بلسان العلم و العبارة و البعض بلسان الذوق و الاشارة و ما قدره حق قدره و ما زاد بيانهم غير ستره انتهى • و يوبنه ما قال الامام الرازي في التفسير الكبير من ان ههنا حالة عجيبة فان العقل ما دام يلتفت الى الوحدة فهو بعد له يصل الى عالم الوحدة فاذا ترك

الوحدة فقد وصل الوحدة و هل يمكن التعبير عن ذلك فالحق انه لا يمكن لانك متى عبرت عنه فقد اخبرت عنه بامر اخر والمخبر عنه غير المخبر به فليس هناك توحيد ولو اخبرت عنه فهذا ذات مع المصطلح الخاص فلا يكون توحيد هناك فاما اذا نظرت اليه من حيث انه هو من غير ان يخبر عنه باللفظي ولا بالاثبات فهناك تحقق الوصول الى مبادي عالم التوحيد ثم الالتفات المذكور لا يمكن التعبير عنه الا بقوله هو فذلك عظم وقع هذه الكلمة عند الخائضين في بحار التوحيد انتهى ثم قال شارح القصيدة الفارسية لكن ارباب الذوق لما كانت اشارتهم عن وجدان و بيانهم عن عيان الاحتم اشاراتهم لاسرار المحبين لوانح الكشف المبين كما قيل التوحيد اسقاط الاضافات الى التصنيف شيئا من الاشياء الى غير الحق سبحانه وقيل تنزيه الله عن الحدث وقيل اسقاط الحدث واثبات القدم وحاصل الاشارات ان التوحيد امداد القدم عن الحدث وللتوحيد مراتب علم وعين وحق كما لا يقيين علمه ما ظهر بالبرهان وعينه ما ثبت بالوجدان وحقه ما اختص بالزعم اما التوحيد العلمي فتصديقي ان كان دليلا نقليا وهو التوحيد العام وتحقيقي ان كان عقليا وهو التوحيد الخاص والمصدق وان علم ان للخلق لها واحدا لا شريك له لكن قد يعتوره الشبه والمحقق يشاهده بعقله المقبل على الله تعالى بانوار الهداية ويعلم يقينا بالدليل القاطع ان الموجود الحقيقي هو الله سبحانه وكلما سواه معدوم الاصل وجوده ظل وجود الحق فيعتقد ان ليس في الوجود فعل و صفة وذات الا لله حقيقة لكنه لا يجد بمجرد هذا العلم عين التوحيد لتعوقه عنه بالتشبهات الجسمانية والتعلقات النفسانية واما التوحيد العيني الوجداني فهو ان يجد صاحبه بطريق الذوق والمشاهدة عين التوحيد وهو على ثلث مراتب الاولى توحيد الافعال وهو افراد فعل الحق عن فعل غيره بمعنى اثبات الفاعلية لله تعالى مطلقا ونفيها عن غيره وذلك اذا تجلى الله بامعاليه والثانية توحيد الصفات وهو امداد صفته عن صفة غيره بمعنى اثبات الصفة لله تعالى مطلقا ونفيها عن غيره وذلك اذا تجلى الله بصفاته والثالثة توحيد الذات وهو افراد الذات القديمة عن الدورات بمعنى اثبات الذات لله تعالى مطلقا ونفيها عن غيره وذلك اذا تجلى الله بذاته فيرى صاحب هذا التوحيد كل الدورات والصفات والانفعال متلاشية في اشعة ذاته و صفاته وافعاله ويجد نفسه مع جميع المخلوقات كأنها مدبرة لها وهي اعضاءها ولا يلم بواحد منها شئ الا ويرى مسلما به ويرى ذاته الذات الواحدة و صفته صفتها وفعله فعلها لاستهلاكه بالكلية في عين التوحيد وليس للانسان وراء هذه الرتبة مقام في التوحيد وهو التوحيد الاخص ويرشد فهم هذا المعنى الى تنزيه عقيدة اهل التوحيد عن الحلول والتشبيه والتعطيل كما طعن فيهم طائفة من الجامدين العاطلين عن المعرفة والذوق لانهم اذا لم يثبتوا معه غيره فكيف يعتقدون حلوله فيه او تشبيهه به تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا واما التوحيد الرحماني فهو ان يشهد الحق سبحانه على توحيد نفسه باظهار الوجود ان كل موجود مختص بخاصية لا يشترك فيها غيره والا لما تعين وهذه الوحدة فيه دليل على وحدانية موحده كما قيل نفى كل شئ له اية تدل على

توحيد المطلب • علم التوحيد • الرد • الوارد (١٣٧٠) • الولد • المواليد الثلاثة • الاستيلاء • التوليد • توليد التوابع

انه واحد فاعلم ان الموجودات على صفة الوحدة صورية شهادة الحق تعالى انه واحد لا شريك له شهادة ازيد ابدية غير مستندة الى سبب يقلها او منزلة يحلها وليس للانسان في هذا المقام قدم الا ان يلمح برق من جانب القدم اضاء به ارجاء سره و ينطفي سريعا وهو الذي اصطفا الله لنفسه انتهى كلامه •

توحيد المطلب هو عند الصوفية ان يتحقق للطالب انه لا يمكنه الوصول الى مطلوبه الا من يد هذا الشيخ المستجمع لشروط الشيخية وقد سبق في فصل الخاء من باب الشين المعجمتين •

علم التوحيد و الصفات هو علم الكلام و قد سبق في المقدمة •

الود بالحركات الثلاث و تشديد الدال عند السالكين هو الحب الذي يبيع حتى يغنى المحب عن النفس و قد سبق في لفظ الرادة في فصل الدال من باب الراء المهملتين و في الصحائف المودة عند السالكين من مراتب المحبة وهي هيجان القلب و التصافه بالهوى و اين را بنج درجة است اول نياحت و اضطراب است و اضطراب درين مقام همه نوحه و زاري و فرياد و بى قراري بود دوم بكا است سوم حمصرت درين مقام صاحب رداد مسكين بر اوقات عزيز خود كه ضائع رفتند است حمصرت ميكند و هر لحظه كه بى محبوبش رفته در ندامت ميباشد چهارم تفكر است در محبوب ان في ذلك آيات لقوم يتفكرون و تفكر ساهه خير من عبادة ستين سنة لان التفكر في الموجب يوجب اقرب اليه بنجم مراقبه محبوب است وهي اشد من المقامات و افضلها اى عزيز شنيده كه و قتي امير المومنين علي كرم الله وجهه نماز ميكندارد و ريش زرد گشت و دلش خفقان گرفت و بيهوش شد پرسيدندش كه چه بود فرمود رافبت الله تعالى في صلوتي فاستحييت من تقصيري •

الوارد فرود اينده و در اصطلاح عاشقان آنچه نازل شود بر دل از معاني بغير كمب بنده كذا في

كشف اللغات •

الولد بفتح الواو و الالم بجه الاول الجمع و ولد الزنا در لغت حرام زاده را گویند و در اصطلاح شعرا پروانه و كرم هاي ديگر را گویند كه بطلوع مهيل مى ميرند كذا في فرهنگ شمسي نافلا من كشف المعاني •
المواليد الثلاثة عند الحكماء المعدن و النبات و الحيوان كذا ذكر عبد العلي البرجندي في حاشية الجفميني في المقدمة •

الاستيلاء لغة طلب الولد مطلقا و شرعا جعل الامة ام الولد وهو بشيئين ادعاء الولد و تملك الامة كذا في جامع الرموز في فصل التدبير •

التوليد هو عند المعتزلة الفعل الصادر من الفاعل بوسط و يقابله التباشرة و قد سبق في فصل الراء

المهملة من باب الباء الموحدة •

توليد التوابع نزد بلغاد انصت كه لفظي بكار بسته هود كه بصورت پنداشته ايده كه از دو لفظ

جركب است مثله • شعر • بلبل و ملصل چو بگلشن رسید • زمزمه هریک بذکران کشید • کذا
فی جامع الصنائع •

المولد در لغت اسم مفعول است از تولید به معنی بیرون آوردن چیزی از املي و در اصطلاح عربیه
لفظی که مولدون از لغت اصلی اخذ کرده باشند بدصرفی و در کلام اعراب مستعمل نباشد مثل بدایت بیا
تحتانیة که از بداء اخذ کرده اند و این را عامی و مستحدث نیز گویند و مولدون گروهی باشند از عجم
که در دیار عرب متولد گشته نشو و نما یافته باشند و یا عکس چنانچه در شرح مفتاح علامه شیرازی مسطور
است یا گروهی از عرب یا اعراب که باعجم مختلط شده باشند چنانچه در شرح مفتاح کاشی مذکور است
و این طائفه را عرب مستعرب و متعرب نیز گویند و اطلاق مولد برین لفظ و برین طائفه بطریق مجاز
است کذا فی شرح نصاب الصبیان •

المتولدات نزد اهل رمل چهار اشکال را گویند که در خانه نهم و دهم و یازدهم و دوازدهم باشند •

فصل הראء • الوتر بکسر الواو و فتحها و سکون الاء المثناة الفوقانیة و کسرها خلاف الشفع سهیت

به فی الشرع ملوة مخصوصة لان عدد رکعانه و ترلاشفع کذا فی جامع الرموز و بفتحین فی اللغة زه کمان کما
فی الصراح و هند المهندسین هو الخط المستقیم القاهم للدائرة سواء کان منصفاً لها بان یکون مارا بمركزها و
یسمی قطراً او لم یکن فعلى هذا هو اعم من القطر • و عدد بعضهم الوتر خط مستقیم قاسم للدائرة بقسمین
مختلفین و اما القاسم لها بقسمین غیر مختلفین بل بقسمین متساویین فیسمی قطراً فعلى هذا یکون الوتر
مباثناً للقطر و وتر الزاوية عندهم هو الخط مستقیماً او غیره الواصل بین الضلعین المتصیین لتلك الزاوية
فکل من الخطوط الثلاثة فی المثلث و تر للزاوية التي بین الضلعین المتصیین بذلك الخط هكذا یستفاد
من ضابط قواعد الحساب و شرح حکمة العین •

التواتر هو فی اللغة تذابح امور و احدا بعد واحد بغيره من الوتر و هذه اولنا رملنا تنوی و فی

اصطلاح اصولیین خبر جماعة مفید بنفسه العلم بصدقة و یسمى متواتراً ایضاً بقید الجماعة خرج خبر
الواحد و بقید المفید خرج خبر جماعة لا یفیده و بقید بنفسه خرج الخبر الذي علم صدق القائلین فیه بالقرائن
الزائدة کما نقه دلیل عقلي او غیر ذلك اعلم انهم اختلفوا فی افادته العلم الیقینی فذهب السمنیة و البراهمة
الی ان الخبر لا یکون حجة اصلاً و لا یقع به العلم لاعلم الیقین و لاعلم طمانينة بل یوجب ظناً و ذهب قوم
منهم النظام من المعتزلة و ابو عبد الله النجاشی من الفقهاء الی انه یوجب علم طمانينة فان جانب الصدق
یترجح فیه بحسب یطمئن الیه القلوب فوق ما یطمئن بالظن و لكن لا ینتفی عنه توهم الکذب و الغلط و اتفق
جمهور العقلاء علی انه یوجب علم الیقین و اختلفوا فی انه یوجب علم الیقین علماً ضرورياً او نظریاً فذهب
عامةهم الی انه یوجب علماً ضرورياً و ذهب ابو القاسم الکعبی و ابو الحسین البصری من المعتزلة و ابو بکر الدقاق

من اصحاب الشافعي الى انه يوجب علما استدلاليا * فائدة * ذكر للتواتر شروط صحيحة وفاسدة فالصحيحة ثلثة كلها في الخبرين الاول تعددهم تعددا يبالغ في الكثرة الى ان يمنع اتقانهم وتواطؤهم على الكذب عادة فما اشترطه البعض من تعيين العدد فاسد فقليل خمسة لاما دونها وقليل اثنا عشر وقليل عشرون وقليل اربعون وقليل خمسون وقليل سبعون * وفي شرح النخبة وقليل اربع وقليل مبعة وقليل عشرة وفي خلاصة الخلاصة اقل عدد يورث العلم غير معلوم على الاصح لكننا نستدل بحصول العلم الضروري على كماله ثم قال اقول وظني انه يختلف بحسب المخبر والمخبر بل المخبر عنه ولا يشترط فيه الكثرة اذ يجوز ان يحصل من خبر واحد علم يقيني كما في اخبار النبي عليه الصلوة والسلام عن الله تعالى كاقتران بل اخبار شيخ عماراة ابراه لمريده ما لا يحصل من خبر عشرة الاف كما اذا اخبروا عن الله تعالى من غير وماطة نبي بالوحي اولي بالالهام ولذا عرفه المحققون بما روي عنهم يمتنع في العادة كذبه سواء كان واحدا او اكثر ويؤكد ذلك ما روي في الاصل عن الهزدي انه جعل كالتواتر ما كان مرويا عن احاد الصحابة ثم انتشر منقلبه قوم لا يتصور اتقانهم على الكذب وقال هو حجة من حجج الله تعالى حتى قال الحصاص انه احد قسمي التواتر ويمتاز عنه بانه يوجب علم يقين وهذا علم طمانينة ولا يخفى انه يمكن ان يحصل منه اليقين ايضا والله اعلم انتهى الثاني كونهم مستنديين لذلك الخبر الى الحسن فان خبر جماعة كثيرة في مثل حدوث العالم لا يفيد قطعاً الثالث استواء الطرفين والوسط اعني بلوغ جميع طبقات المخبرين في الاول والاخر والوسط بالغاً ما بلغ عدد التواتر وقد شرط فيه كونهم عالمين بالمخبر عنه ولا حاجة اليه لانه ان اريد به وجوب علم الكل فباطل لانه يجوز ان يكون بعضهم مقلدا فيه او ظاناً او مجازفاً وان اريد وجوب علم البعض فهو لازم مما ذكرنا من الشروط الثلاثة واما انه كيف يعلم حصول هذه الشروط فمن زعم انه نظري يشترط تقدم العلم بذلك كله ومن قال انه ضروري فالضابطة عنده حصول العلم بصدقه واذا علم ذلك عادة علم وجود الشروط لان الضابطة في حصول العلم سبق العلم بها واما الفاسدة فممنها ما عرفت ومنها ما قيل انه يشترط الاسلام والعدالة ومنها ما قيل يشترط ان لا يحويهم بلد ليمتنع التواطؤ ومنها ما قيل يشترط اختلاف النسب والدين والوطن وقال شيعة يشترط ان يكون ميم المعصوم والا لم يمتنع الكذب وقال اليهود يشترط ان يكون اهل الذمة فانهم يمتنع تطوطؤهم على الكذب عادة للخوف واما اهل العزة فانهم لا يخافون والكل فاسد لحصول العلم بدون ذلك اعلم اذا كثرت الاخبار في الومائع واختلفت فيها لكن كل واحد منها يشتمل على معنى مشترك بينها بجهة التضمن او الالتزام حصل العلم بالقدر المشترك ويسمى التواتر من جهة المعنى وتواتر معلوما كوقائع علي رضي الله عنه في حروبه من انه هزم في خيبر كذا وفعل في اهد كذا فانه يدل بالالتزام على شجاعته وقد تواتر عنه ذلك وان كان شيعي من تلك الجزئيات لم يبلغ درجة القطع هذا كله خلاصة ما في العضدي والتحقيق شرح الحسامي *

المتواتر هو التواتر كما عرفت وعند اهل القواني قسم من القافية وقال المنطقيون وغيرهم المتواترات قسم من المقدمات اليقينية الضرورية وهي قضايا يحكم بها العقل بمجرد خبر جماعة يمتنع توافقه على الكذب فلا بد فيها من تكرار وقياس خفي وهو انه خبر قوم يستحيل تواطؤهم على الذنب وكل خبر كذلك فمدلوله واقع الا ان العلم بهذا القياس حاصل بالضرورة ولذا يفيد العلم للبله والصديق بخلاف خبر الرسول فانه يفيد العلم النظري لاحتياجه الى قياس فكري ولما كانت مستندة الى مشاهدة يكون العلم الكامل منها علما جزئيا من شانه ان يحصل بالاحساس فلماذا لا يقع في العلوم بالذات اى لا يكون مسئلة العلوم لان مسائل العلوم قضايا كلية وان جاز وقوعها فيها بطريق المبدئية كما في قولنا محمد ادعى النبوة وظهر المعجزة وكل من هذا شانه فهو نبي فان صغره من المتواترات هكذا ذكر الموهبي عبد الحكيم في حاشية القطبي وحاشية شرح المواقف •

المتوعر بتشديد العين عند البلغاء هو الوحشي الغليظ كما يجيى في فصل الشين المعجمة •
الوافر بالفاء عند اهل العروض اسم بحر مختص بالعرب وهو مفاعلاتن ستة اجزاء استعمل مقطوع العروض والضرب والقطف اسقاط متحركين من الفاعلة الصغرى كذا في عنوان الشرف ليكن در عروض هيفي مي ارد كه بحر وافر مثنى سالم مفاعلاتن است هشت بار مثاله • بيت • چه شد مدام كه سوي كسي بچشم رضا نمي نگرې • ز رسم جفانمي گذري طرقي وفا نمي سپري • ووجه تسميه او بوافر انست كه در حرركات بسيار است و خايل ابن احمد وافر را بر شش ركن وضع كرده •

الموثر عند اهل العروض من العرب هو الجزء انسي جاز ان يدخله الخمر ولم يدخل كذا في بعض الرسائل •

توتر الدواهي نزل شعراء انست كه چيز را ذكر كند كه براي تحصيل ان جميع اسباب بود مثله • بيت • بر كشتن من رسیده مست • ان كافر ترك تبغ در دست • كذا في جامع الصنائع •

فصل الزاء المعجمة • الإيجاز بالجهيم هو عند اهل المعاني مقابل الاطناب وقد سبق تعريفه هناك في الباء الموحدة من باب الطاء المهملة ويرادف الإيجاز الاختصار كما يؤخذ من كلام السكاكي في المنتاح • وقيل الفرق بين الإيجاز والاختصار عند السكاكي هو ان الإيجاز ما يكون بالنسبة الى المتعارف والاختصار ما يكون بالنسبة الى مقتضى المقام وهو وهم لان السكاكي قد صرح باطلاق الاختصار على كون الكلام اقل من المتعارف كذا في المطول وقال بعضهم الاختصار خاص بحذف الجمل فقط بخلاف إيجاز قال الشيخ بهاء الدين وليس بشيء كذا في الاتقان ثم الإيجاز قسمان إيجاز قصر وهو ما ليس بسبب حذف وإيجاز حذف وهو ما كان بسبب حذف وفي الاتقان فالاول اي إيجاز القصر هو الوجيز بالغة فان الشيخ بهاء الدين الكلام القليل ان كان بعضا من كلام اطول منه فهو إيجاز حذف وان كان كلاما يعطي معنى اطول منه

هو اجاز قصر و قال بعضهم اجاز القصر هو تكثير المعنى بتقليل اللفظ وقال اخر هو ان يكون اللفظ بالنسبة الى المعنى اقل من القدر المجهود عادة و سبب حسنه انه يدل على التمكن في الفصاحة و لهذا قال صلى الله عليه و اله وسلم اوتيت جوامع الكلم وقال الطيبي الاجاز الخالي من الحذف ثلثة اقسام احدها اجاز القصر وهو ان يقصر اللفظ على معناه كقوله تعالى انه من سليمان الى قوله تعالى واتوني مسلمين جمع في احرف العنوان و المكذاب و الحاجة * وقيل في وصف بليغ كانت الفاظه قوالب معناه قلت و هذا راى من يدخل المسارعة في الاجاز و ثانيها اجاز التقدير و هو ان يقدر معنى زائد على المنطوق و يسمى بالتضييق ايضا و به سماه بدر الدين بن مالك في المصباح لانه نقص من الكلام ما صار لفظه اصدق من قدر معناه نحو فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف اي خطايا غفرت فهي له لاعليه و نحو هدى المتقين اي للضالين الصائرين بعد اضلال الى التقوى و ثالثها الاجاز الجامع و هو ان يحتوى اللفظ على معان متعددة نحو ان الله يامركم بالعدل و الاحسان الآية فان العدل هو الصراط المستقيم المتوسط بين طرفي الامراط و التفريق المرتب به الى جميع الواجبات في الاعتقاد و الحلاق و العبودية و الاحسان هو الاخلاص في واجبات العبودية لتفسيره في الحديث بقوله ان تعبد الله كانك تراه اي تعبده مخلصا في نيذك و اذنا في الخضوع و يتأذى العربى هو الزيادة على الواجب من النوانل هذا في الامور و اما في المواهي فبالفحشاء اشارة الى القوة الشهوانية و بلمكر الى الافراط الحاصل من اثار الغضب اكل محرم شرعا و بالبغي الى الاستعلاء الفاضل عن الوهمية قلت و هذا قال ابن مسعود ما في القرآن اية اجمع للخير و الشر من هذه الآية و من بديع الاجاز قوله تعالى قل هو الله احد الى اخرها فانه نهاية التنزيه و قد تضمن الرد على نحو اربعين فرقة كما امر ذلك بالتصنيف بهاء الدين بن شداد تنبيهات * الاول ذكر قديمة من انواع البديع اشارة و فسرهما بالآتيان بكلام قليل ذي معان جمعة و هذا هو اجاز القصر بعينه لكن فرق بينهما ابن ابى الصديق بان الاجاز دلالة مطابقة و دلالة اشارة اما تضمن او التزام فعلم ان المراد بها هي اشارة النص الثاني ذكر القاضي ابريكر في اعجاز القرآن ان من الاجاز نوعا يسمى التضمن و هو حصول معنى في لفظ من غير ذكر له باسم هي عبارة عنه وقد سبق الثالث ذكر ابن الاثير ان من انواع اجاز القصر باب المحصر سواء كان بالا او بانا او غيرهما من ادواته لان الجملة فيها نائبة صواب جملتين و باب المعطف لان حرف المعطف وضع للاغناء عن اعادة العامل و باب النائب عن الفاعل لانه دل على الفاعل باعطائه حكمة و على المفعول بوضعه و باب الضمير لانه وضع للاستغناء به عن الظاهر اختصارا و باب علمت انك قائم لانه متحمل لاسم واحد ساك محذوف المفعول الثاني من غير حذف و منها باب التنازع اذا لم يقدر على الرأى الفراء و منها طرح المفعول اقتصارا على جعل المتعدي كاللازم و منها جميع ادوات الاستفهام و الشرط فلن كم مالك يغني عن قولك اهو عشرين ام ثلثون و منها الالتفات اللازمة للموصوف كاحد

ومنها التثنية والجمع نانه ينفي عن تكرير المفرد و اقيم الحرف فيهما مقامه اختصارا وما يصلح ان يعد من انواع المسمى بالاتساع من انواع البديع انتهى ما في الاتقان و تحقيق ايجاز الحذف قد سبق في لفظ الحذف في فصل الغاء من باب الحاء المهملة •

فصل السين المهملة • الوسواس بالفتح شيطان و ديو و نيز عبارات است از خواطر نفسانية جسمانية خواه عقلي باشد خواه شرعي خواه حسي باشد خواه غير ان كه در كنده است از قرب حق كذا في لطائف اللغات •

فصل الشين المعجمة • الوحشي بالفتح وسكون الحاء و بياض النسبة لغة المنعرب الى الوحش الذي يسكن القفار ثم استعير في اصطلاح علماء المعاني المفظ يكون غابرا هو المعنى و لامانوس الاستعمال سواء كان بالنظر الى الاعراب الخالص و هو المختل بالفصاحة او بالنظر الى الذا و هو المختل بالفصاحة فالوحشي بهذا المعنى مرادف للغريب و الوحشي المختل بالفصاحة ان كان ثقيل على الجمع كرهها على الذوق يسمى وحشيا غليظا و متوعرا ايضا و يقابله العذب هكذا يستفاد من الاطول و السليبي و قد سبق في لفظ الغريب في فصل الباء الموحدة من باب الغين المعجمة •

وحشي السير نوع من الاتصال كما يجيء في فصل اللام من باب الواو •

فصل الصاد المهملة • الوقص بالفتح وسكون القاف عند اهل العروض و هو اسقاط الحرف الثاني المتحرك كذا في عنوان السرب و في رسالة قطب الدين السرخسي هو اسقاط تاء متفاعلتين بعد الاسكان انتهى و هذا اخص من الاول و وقع في بعض الرسائل من ان الوقص و الاضمار لا يكونان الا في متفاعلتين و مثل اينست آنچه در جامع الصنائع واقع شده كه وقص جمعيت ميان خبن و اضمار تا متفاعلتين بمفاعلتين رد شود •

فصل الطاء المهملة • الوسط بالفتح وسكون العين المهملة عند المنطقيين هو الحد الارسط المسمى بالوامطة في التصديق ايضا كما يجيء و المحاسبون يسمون العدد الثاني من الاعداد الثلاثة المتناسبة بالوسط و الثالث من الاعداد الاربعة المتناسبة بالوسطين كما مر في لفظ الاربعة في فصل العين من باب التاء المهملتين قال القاضي الرزمي في شرح المختص الوسط في النسبة هو الذي تكون نسبة احد الطرفين اليه كنسبته الى الطرف الآخر بواسطة العددية هي التي تكون نصف مجموع هاشيتيها المتقابلتين كالاربعة فانها وسط بين ثلثة و خمسة و من ههنا اخذ البعدان الاوسطان بحسب المعافاة فاما البعدان الاوسطان بحسب المهرير فبمعنى ان مصير الكوكب باقيا لهما ليس سر و ما و لا بطيئا و اما اهل الهيئة فيطلقونه على معان على القوس المخصوصة و على الحركة في تلك القوس و على كل حركة معتدلة صرح بهذه المعاني في شرح التذكرة لعبد العلي البرجندي و المخرج الوسط بالمعنى الاول ان اخفاء في وضوح المعنيين الاخيرين فنقول وسط الضمض على ما

ذكره المحقق الطوسي هو مجموع قوسي الارج ومركز الشمس و الارج قوس من الممثل بين اول الحمل ونقطة الارج على التوالي و مركز الشمس قوس من الخارج بين الارج و مركز جرم الشمس و ليخفى ان جمع القوسين لكونهما من دائرتين مختلفتين متعذر فيدعي ان يتوهم زاوية على مركز العالم من خروج خطين منه الى طرفي قوس الارج و اخرى على مركز الخارج من خروج خطين منه الى طرفي قوس المركز ثم تجمع هاتان الزاويتان فان حصلت زاوية منهما كان مقدار قوس وسط الشمس باعبار ان كل قائمة تعبر درجة و ان لم يحصل زاوية بان كان المجموع قائمتين كان الوسط نصف الدور او كان اعظم من قائمتين نقصا قائمتين منه فتبقى لاصحالة زاوية فمقدار الزاوية الباقية مع نصف الدور يكون قوس الوسط و قال صاحب التبصرة وسط الشمس قوس من الممثل ما بين اول الحمل و طرف الخط الخارج من مركز الخارج الى مركز جرم الشمس المنتهي الى الممثل وسمى هذا الخط خطا وسطيا و ما بين الوسط و التقويم من الممثل سماه تعديلا و يرد عليه ان الوسط حينئذ يكون مختلفا في نفسه ان الشمس ادما تنقطع نسبيا متساوية في ازمة متساوية من منطقة الخارج لمن منطقة الممثل و ايضا قوس التعديل على هذا الوجه يتعذر او يتعسر استعماله فالصواب ما ذكره بعض المحققين من ان وسط الشمس قوس من منطقة الممثل بين اول الحمل و طرف خط يخرج من مركز العالم الى محيط الممثل موازيا للخط الخارج من مركز الخارج المار بمركز جرم الشمس او مضطبا عليه على التوالي و هذا الخط الموازي هو المسمى بالخط الوسطي و مركز الشمس هو تلك القوس بعد استقاط قوس الارج منها و تعديها هو القوس الواقعة من منطقة الممثل بين الخط الوسطي و الخط الخارج من مركز العالم الى مركز الشمس من ان نسب الاقرب فيكون الوسط و المركز و التعديل جميعا من محيط دائرة واحدة ثم تقوم اشهر على الاضوال الثلاثة و احد و و الحاصل يؤدي الى شئ واحد لكن تحصيل الوسط على ما ذكره المحقق الطوسي يحتاج الى تكلف و اعنى ما ذكره صاحب التبصرة مع كونه غير متشابه لا يمكن استعماله و كذا استعمال قوس التعديل كما لا يخفى و ان شئت حق التوفيق فارجع الى شرح التذكرة المعلي البرجندي و اما وسط عطر فامشهور انه قوس من معدل المسير على التوالي من اول الحمل منه الى معدل المسير الى طرف الخط الخارج من مركز المائل المار بمركز التدوير المنتهي اليه والمراد بالاول الحمل من معدل المسير نقطة بعدها عن تقاطع الممثل و معدل المسير كمعد اول الحمل من الممثل عن ذلك التقاطع بعينه في جانب واحد و ليس المراد به نقطة تقاطع معدل المسير مع دائرة عرضية تمر باول الحمل و بيانه على قياس بيان اول الحمل من المائل على ما يجيى في وسط القمر و انت خبير بانه يلزم على هذا الاختلاف ان تركب الوسط حينئذ من هركتين حول نقطتين مختلفتين هما مركز العالم و مركز معدل المسير و ذكر صاحب التبصرة انه قوس من الممثل على التوالي من اول الحمل الى تقاطع الممثل مع دائرة عرض تمر بطرف الخط الخارج من مركز

العالم المار بمركز التدوير المنتهي الى الممثل ويسمى هذا الخط خطا وسطيا ولا يخفى ما فيه من الاختلاف على قياس ما مر في وسط الشمس وعلى قول المحققين الآخذين قسي الوسط من الممثل وسطه قوس من الممثل على التوالي من اول الحمل الى تقاطعه مع ربع دائرة عرض تمر بطرف الخط الخارج من مركز العالم المنطبق على الخط الواصل بين مركز معدل المسير و التدوير او موازله وفيه شائبة من عدم التشابه من جهة ان مركز التدوير لا يكون دائما في سطح الممثل لكنه لا يعتد به لان منطقة المائل ههنا لا تبعد كثيرا من منطقة الممثل فلا يحتاج الى تعديل النقل كما في القمر والتحقيق ان يقال هو قوس من منطقة المائل على التوالي من اول الحمل الى طرف خط خارج من مركز العالم الى منطقة المائل اما منطبقا على الخط الواصل بين مركزي معدل المسير و التدوير او موازيا له وهذا الخط هو المسمى بالخط الوسطى و على هذا القياس اوساط باقى المتجيرة من الزحل و المشتري و المريخ و الزهرة بـ لا تفاوت و الرسم الجامع لوسط الشمس و المتجيرة ان يقال هو قوس من الممثل محصور بين اول الحمل و طرف الخط الوسطي على التوالي و اما وسط القمر فهو قوس من منطقة المائل على التوالي بين نقطة محاذية لاول الحمل على انها لا تتغير و بين طرف خط وسطى و المراد بالخط الوسطي في القمر هو الخط الخارج من مركز العالم المار بمركز التدوير المنتهي الى منطقة المائل و المراد بالنقطة المحاذية لاول الحمل المسماة باول الحمل من المائل هي نقطة من المائل بعدها عن العقدة كبعد اول الحمل من الممثل عن تلك العقدة في جانب واحد من تلك العقدة كذا ذكره الراصد المحقق الكلبي في زيجته اخاقاني وهذا هو المراد بقيد على انها لا تتغير فانها اذا اخذت كذلك فكما تحركت العقدة و بعدت عن اول الحمل من الممثل بمقدار بعدت بذلك المقدار ايضا عن اول الحمل بالمائل فلا يتغير اول الحمل من المائل كما لا يتغير من الممثل و ذهب العلامة و كثير من اهل هذا الفن الى انها نقطة تقاطع المائل مع دائرة عرض تمر باول الحمل و انت خبير بان هذه النقطة متغيرة اذ بعدها عن العقدة يكون مساويا لبعد اول الحمل عنها اذا كانت العقدة في احد الانقلابين او الاعتدالين وفي غير هذا الوقت يكون بعدها عنها اكثر من بعد اول الحمل عنها بمقدار تعديل النقل كما مر في محله و فسر صاحب التبصرة بانه قوس من منطقة الممثل بين اول الحمل و تقاطعها مع دائرة عرضية تمر بمركز التدوير على التوالي و الوسط على هذا لا يكون متشابهة بسبب تعديل النقل و اما ما ذكره العلامة في النهاية من ان الرسم الجامع لوسط الكوكب مطلقا ان يقال هو قوس من الممثل على التوالي بين اول الحمل و بين طرف الخط الخارج من النقطة التي تتشابه حولها حركة مركز المتحرك اليه ثم منه الى فلك البروج ففيه ان تشابه حركة مركز المتحرك ليس حول مركز الممثل في غير القمر فيختلف في غيره مع ان الخط المذكور في غير الشمس لا يمر بمنطقة الممثل في الغالب كما لا يخفى هذا كله خلاصة ما ذكره العلي البرجلمدي في تصانيفه و وسط الجوز هو قوس من الممثل بين اول الحمل و

نقطة الراص على خلاف التوالي كذا في التذكرة و وسط السماء عندهم هو دائرة نصف النهار و وسط سماء
الروية هو دائرة السميت و قد سبق ذكرهما في فصل الراص من باب الدال المهملتين و وسط المشارق هو
نقطة المشرق و وسط المغرب هو نقطة المغرب كذا في شرح الجفميين *

الواسطة در لغت میانجی و در میان بوده * و در اصطلاح شطاریان واسطه صورت پیر و مرشد
را گویند در وقت ذکر گفتن مرید چشم بر صورت ایشان دارد کذا في كشف اللغات و الواسطة في عرف
العلماء على قسمين الأول الواسطة في الثبوت و هي ان يكون الشيء واسطه اي علة لذبوت وصف لشيء
اخر في نفس الامر و هو تسمان احدهما ان لا يثبت ذلك الوصف للواسطة اصلا فيكون هناك عارض
واحد بالذات و الاعتبار كالنقطة العارضة للخط بواسطة التناهي و كالأعراض القائمة بالممكنات بواسطة الواجب
و ثانيهما ان تتصف الواسطة بذلك الوصف و بواسطة يتصف ذاك الشيء الآخر به لان هناك
اتصافين حقيقيين لا متنازع قيام الوصف الواحد بموصوفين حقيقة بل اتصاف بالحقيقة للواسطة و بتبعيتها لذلك
الشيء الآخر ان لا محذور في جواز تعدد الشيء بالاعتبار و هذا القسم يسمى واسطه في العروض تمييزا لها
عن القسم الأول و الثاني الواسطة في الاثبات و يسمى واسطه في التصديق ايضا و هي ما يقرن بقولنا لانه
حين يقال لانه كذا فذلك الشيء الذي يقرن بقولنا لانه هو الوسط اي الواسطة في الاثبات كما اذا قلنا
العالم حادث لانه متغير فحين قلنا لانه اقترن به المتغير فالمتغير هو الوسط هكذا يستفاد من شرح المطالع
في بحث الخاصة و من حواشيه في بحث الموضوع فعلى هذا الواسطة هي الحد الوسط و مع تلك
الواسطة يوجب عدم الاحتياج الى الدلائل فيكون ثبوت امر لشيء حينئذ بيّنا مستغنيا عن الاستدلال
بخلاف رفع الواسطة في الثبوت فان حاصله عدم احتياج امر في ثبوت لشيء في نفس الامر الى اخر
وليس ذلك مستلزما للاستغناء عن الدليل كقولنا المثلث تساري زواياه الثلث لقائمتين فان تلك
المساواة عارضة للمثلث لما هو هو و مع ذلك يحتاج في اثباتها له الى مقدمات كثيرة موقوفة على
و مائط متعددة و قال مرزا جان في حاشية شرح المواقف في مقدمة الامور العامة كون الغير واسطه في
الثبوت ان يكون هناك وجودان يثبت احدهما للموصوف و يثبت الآخر للصفة لكن ثبوت للصفة بتبعية
ثبوت الوجود لموصوفها و بواسطة كوجود الجواهر واسطه لوجود الاعراض و كونه واسطه في العروض ان يكون
هناك وجود واحد كان ثابتا للموصوف أولا وبالذات و للصفة ثانيا وبالعرض *

الواسطة العددية قد مرت في لفظ الوسط *

العلم الاوسط هو الرياضي و يسمى بالحكمة الوسطى ايضا و قد سبق في المقدمة *

التوسط عند الصرفية هو البرزخ الثاني من برازخ الانسان و هو تلك الرقائق الانسانية بالحقائق

الروحانية و قد سبق في لفظ الانعنان في فصل العين المهملة من باب الالف *

التوسط بين الاقبال والادبار • المتوسط (١٤٧٩) ذو المتوسطين • المتوسط في النسبة
الوجع • وجع المفاصل • الوديعة

النوسط بين الاقبال والادبار عند المنجمين قد سبق في لفظ الادبار في فصل الدال من باب

الراء المهملتين •

المتوسط هو عند المهندسين الاسم الذي هو في المرتبة الثانية او فيما بعدها كما مر في فصل الميم

من باب الصاد المهملة •

ذو المتوسطين الاول هو جذر ذى الاسمين الثاني و ذو المتوسطين الثاني هو جذر ذى الاسمين

الثالث و اما سميا بذلك لان كل واحد منهما مركب من خطين كلا واحد منهما متوسط فمجموعهما

ذو المتوسطين واما سمي الثاني بالثاني لانه ثان بالنسبة الى ذى المتوسطين الاول •

المتوسط في النسبة هو المقدار الذي نسبة احد الطرفين اليه كنسبته الى الطرف الآخر وهكذا

الحال في الاعداد كما في متناسبة الفرد فالمتوسط في النسبة و الوسط في النسبة بمعنى واحد هكذا

يستفاد من حواشي تحرير اقليدس •

فصل العين المهملة • الوجع بالفتح و سكون الجيم هو ادراك المذاقي من حبت هو مذاق

والجمع الارجاع و هي على قسمين قسم وضع بازائه اسم بخصه كالضريان و اللانع و قهم لم يوضع بازائه اسم

بل اذا اريد التعبير عنه يضاف الى موضعه كما يقال وجع الكلية و وجع المعدة و نحوهما •

وجع المفاصل هو كل وجع في مفصل مقدم القدم و النقرس و ان كان ايضا وجع مفصل لكنه

خصه بذلك في اصطلاح الاطباء و وجع الورك هو ما يكون الوجع فيه ثابتا و لم ينتقل الى عرق النساء قال

الايلاقي اسباب اوجاع المفاصل مواد فاضلة تجمع في المفاصل فما يكون في مفاصل الرجل يسمى النقرس

و ما كان في مفصل الورك و ينزل قليلا الى الفخذ يسمى وجع الورك و ما ينزل الى الفخذ من خارج

و يبلغ الكعب و الاصابع عرق النساء و ما يكون في مفاصل اليدين و الركبتين يسمى وجع المفاصل

كذا في بحر الجواهر • و في القانونية النزلة اذا وقعت في مفصل ابهام القدم كان نقرسا و ان وقعت في

مفصل الورك كان عرق النساء و ان وقعت في مفاصل فقرات الظهر كان حدة و ان وقعت في المفصل

مطلقا كان وجع المفاصل •

الوديعة بالفتح و كسر الدال على وزن فعيلة و هي في اللغة الترك • وعند اهل الشرع ترك الاعيان

مع من هو اهل للتصرف في الحفظ مع بقائها على ملك المالك و الفرق بينها و بين الامانة ان الوديعة

هي الاستحفاظ قصدا و الامانة هي الشيء الذي وقع في يده من غير قصد بان القى الربح ثوبا في

حجرة و الحكم فيها انه يدرء من الضمان اذا عاد الى الوفاق و في الامانة لا يدرء الا بالاداء الى صاحبها كذا

في الجوهرة النيرة و في جامع الرموز الوديعة ترك امانة و دفعها ليحفظها فخرج العارية لانها لا تنتفع

فالامانة مصدر امن بالضم اى صار امنا ثم سمي بها ما يؤمن عليه فهي اعم من الوديعة لاشتراط الحفظ

بمخلاف الامانة كما اذا وقع الریخ ثوب احد في حجر احد و یبرأ عن الضمان بالوفاق فیها بمخلاف الودیعة
الا اذا انكرها كما في شروح الهدایة لكن الامانة عین و الودیعة معنی فیكونان متباينين كما لا یخفى انتهى •
الایداع هولة تسليط الغير على حفظ اى شیء كان مالا او غیر مال یقال اودعت زيدا مالا و استودعته
ایاه اذا دعت الیه لیكون عنده فانا مودع و مستودع بكسر الدال فیهما و زید مودع و مستودع بالفتح فیهما
و المال مودع و ودیعة و شریعة تسليط الغير على حفظ المال كذا في الكفاية في اول كتاب الودیعة فهو مرادف
للودیعة و الایداع عند البلغاء هو تضمین المصراع فما دونه و یسمى رفوا ایضا و قد سبق في فصل النون
من باب الضاد المعجمة •

الورع بفتح الواو و الراء هو عند السالكين ترك المحظورات كما ان التقوى ترك الشبهات كذا في
مجمع السلوك • و قيل بعكس ذلك و قيل هما ای الورع و التقوى بمعنی واحد كما في ترجمة المشكوة
في الفصل الثالث من كتاب العلم في شرح الحديث السابع و فی خلاصة السلوك الورع حده عند
السالكين هو الخروج من كل شبهة و محاسبة في كل لحظة • و قيل الورع الكف عن كل الاباحات و قيل
الورع خلاصة احوال المتقين و فضيلتها قال النبي عليه السلام الورع الذي بدع الصغيرة مخافة ان يقع في
الكبيرة قال يحيى الورع على وجهين في الظاهر و هو ان لا يتحرك لصادك الا بالله و في الباطن و هو
ان لا يدخل فيك سوى الله و قال عبد الله الورع تصفية القلوب و حفظ اللسان و ترك ما لا يعينك من الامور
و فی البرجندي للورع مراتب اثنائها الاجتناب عما نهى الله تعالى عنه و اعلاها الاجتناب عما يشغله عن
ذكر الله و قد يفرق بيده و بين الزهد بان الورع ترك الشبهات و الزهد ترك ما زاد على الحاجة انتهى و فی
مجمع السلوك ایضا بدانکه صاحب ورع اگر صاحب دل است پس در ترک مشتبهات فتوى از دل خود
جوید و بفتوى مفتیان کار نکند و اگر صاحب دل نیست بفتوى مفتیان رود که ورع او همانست بدانکه ورع
بمعنی ترک المحظورات چهار قسم است ورع عدول و ورع صلحا و ورع متقیان و ورع صدیقان که کردن
ان باعتبار حال و مقام هر کس محظور است لاجرم ترک ان ورع باشد ورع عدول انست که باز ماند از
چیزیکه در فتوى حرام است و مسقط عدالت و موجب عصیان و ورع صلحا انست که باز ماند
از آنچه احتمال تحریم بران راه یابد و لیکن مفتی بر ظاهر بنا کند و بخوردن ان رخصتی دهد لیکن باز
ماندن از آنچه احتمال تحریم در نیست از قبیل و سوسه است نه از قبیل ورع مثال شبهة انکه میدی
را یکی زخم کند و از نظر صیاد غائب شود پس انرا شخصی مرده یابد اختیار انست که ان حرام
نیست لیکن گذاشتن ان ورع صلحا است چرا که احتمال دارد که بافتادن یا سببی دیگر مرده باشد نه
بزخم و مثال و سوسه انکه کسی از شکار باز ماند از بیم انکه شکری از ادسی که مالک ان باشد چسته بود
و ورع اتقیا انست که باز ماند از چیزیکه حرام نباشد و نه در حالت ان شبهة لیکن بیم ان باشد که مودی

عود بحرام قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا يبلغ العبد درجة المتقين حتى يدع ما لا بأس به مخافة ما به بأس چنانکه یکی از اتقیا بازگانی کردی و هر چه متدی بنقصان حبه سندی و هر چه دادی بزیادت حبه دادی تا نفس در حرص الفت نگیرد و در صدیقان انست که باز ماند از چیزیکه نه حرام است و نه مشنبه بان و نه بیم تادیه ان بحرام لیکن تفاعل ان برای خدا نبود و نه بر نیت انکه در عبادت قوت بخشد انتهى و قد سبق ما يتعلق بهذا في لفظ الحلال •

السعة بفتح السين فراخي و فراخي کردن و گنجیدن و توانگری و الوسع بالضم کذک و دست رس و توانائی کذا فی الصراح ووسع الاستيفاء عند الصوفية قد مر في لفظ القلب في فصل الباء الموحدة من باب القاف • وسعة المشرق عند اهل الهيئة قوس من دائرة الافق محصورة بين مدار الكوكب و بين مطلع الاعتدال فالكوكب اذا كان على معدل النهار لم يكن له سعة مشرق و اذا كانت على المدارات اليومية فله سعة مشرق شمالية او جنوبية و لما كانت المدارات اليومية موازية لمعدل النهار كان بعدها عن المعدل في جميع الجوانب على السماء فسعة مشرق كل كوكب مسارية لسعة مغربه و هي قوس من الافق بين مدار الكوكب و مغيب الاعتدال ثم الحكم بالتساوي امر تقريبي لان السعتين تختلفان بالحركة الغربية التي بها ينتقل الكوكب من مدار الى اخر لكن التفاوت غير محسوس لقلّة الحركة الغربية في الكواكب البطيئة في الحركة اما في السريعة كاقمر فقد يحس سعة المشرق وكذا سعة المغرب تزيد بزيادة عرض البلد حتى تصير ربعا حديفا يكون عرض البلد ستة و ستين جزءا كذا ذكر السيد السند في شرح الملخص •

الاتساع هو عند اطباء ان تزدع العصبية المجوفة مع سعة الحدة و قيل هو اتساع ثقبه العنابية عن وضعها الطبيعي وقد اختلف اطباء في الاتساع و الانتشار فيخص بعضهم الاتساع باتساع العصبية المجوفة و الانتشار باتساع ثقبه العنابية و يعكس البعض و انما يظهر من كلام المتقدمين الترادف و التحقيق ان الاتساع يحدث في العنبة او العصبية و يلزمه الانتشار في النور والاتساع مرض و الانتشار عرض و الفرق بين اتساع العصبية و اتساع الثقبه ان في الاول يظهر النور منتشرا في اجزاء العين و في الثاني لا يتبين فيها من النور اصلا حتى يظن من لا دراية له ان العين قد اسودت كذا في حدود الامراض • و عند اهل العربية يطلق على نوع من انواع البديع و هو ان يوتى بكلام يتسمع فيه التاريل بحسب ما يحتمله الفاظه من المعاني كفواتح السور ذكره ابن ابي الاصبع و هو مما يصلح ان يعد من انواع الاجياز كذا في الاتقان في نوع الاجياز وعلى اتساع الظرف قال السيد السند الاتساع في الظرف بان لا يقدر معه بي فينصب نصب المفعول به او يضاف اليه اضافة بمعنى اللام كما في مالک يوم الدين و المعنى على الظرفية يعني ان الظرف و ان قطع في الصورة عن تقدير في واقع موقع المفعول به الا ان المعنى المقصود الذي سبق الكلام لاجله على الظرفية لان كونه مالكا لايوم الدين كناية عن كونه مالكا فيه الامر كله فان تملك الزمان

كنملك المكان بمنزلة تملك جميع ما فيه ومن قال الاضافة في مالک يوم الدين مجاز حكمي ثم زعم ان المفعول به محذوف هام يشهد بعمومه الحذف بلا قرينة خصوصه ورد عليه ان مثل هذا المحذوف مقدر في حكم الملفوظ فلا مجاز كذا ذكر ابو القاسم في حاشية المطول في بحث الالتفات في باب المسند اليه و هذا هو المراد بالتوسع في قولهم اما دخلت الدار فتوسع وان شئت الزيادة فارجع الى شرح الكنية في بحث المفعول فيه *

التوشيع بالشين المعجمة على وزن التفعيل نوع من الاطناب بالايضاح بعد الابهام وهو ان يوتى في عجز الكلام بمنى مفسر باسمين ثانيهما معطوف على الاول نحو يشيب ابن ادم وتشب فيه خصلتان الحرس وطول الامل و لو اريد اليجاز لقليل وتشب فيه الحرس وطول الامل قال في الاطول لا يظهر فرق بين المثني المفسر باسمين وبين الجمع المفسر باسماء ولعلم ذكرنا اقل ما يكون وكذا لا يظهر فرق بين المثني في عجز الكلام وفي اثنائه ويخرج عن التوشيع بقولهم ثانيهما معطوف على الاول مثل قولنا و يشيب ابن ادم وتشب فيه خصلتان احدهما الحرس والآخر طول الامل مع ان الاثنى جعله منه فتأمل ووجه التسمية ان التوشيع لف القطن بعد المذف والمثني اشبه باللف والتفسير بالمذف فهذا من قبيل التسمية بالضد انتهى *

الوضع بالفتح وسكون الضاد المعجمة في اللغة نهادن چينى بر جائي كما في الصراح * و عند الحكماء يطلق على معان منها ما هو مقولة من المقولات التسع من الاعراض هي هيئة تعرض للشئ بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض منها و الى الامور الخارجة عنه كالقيام والقعود والمراد بالشئ الجسم اي هي هيئة حاصله للجسم بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض بالقرب والبعد والمحاذاة منه وغيرها و بسبب نسبة اجزائه الى الامور الخارجة عن ذلك الشئ كوقوع بعضها نحو السماء مثلا وبعضها نحو الارض سواء كانت الاجزاء بالفعل او بالقوة فالوضع هيئة معلولة للنسبتين معا ولو لم يعتبر في ماهيته نسبة الاجزاء الى الامور الخارجية بل اكتفي فيها بالنسبة فيما بين الاجزاء وحدها لزم ان يكون القيام بعينه الانكسار لان القائم اذا قلب بحيث لا تتغير النسبة فيما بين اجزائه كانت الهيئة معلولة لهذه النسبة وحدها باقية بشخصها فيكون وضع الانكسار بعينه وضع القيام قال شارح حكمة العين اللازم مما ذكرتم اشتراكهما في معنى الوضع الذي هو جنسهما فجاز ان يفترقا بالفصل الحاصل من النسبة الخارجية و اجيب بان الجنس والفصل يتحدان وجودا وجعلا فكيف يتصور ان حصة من الجنس قارنت فصلا ثم فارقته الى فصل اخر ثم اتفقوا على ان الوضع هيئة بسيطة معلولة للنسبتين وليست مركبة منهما ان النسبة فيما بين الاجزاء وفيما بينهما وبين الامور الخارجية ليس الا القرب والبعد والمحاذاة والمجاورة والتماس و هيى القيام والقعود نفس تلك النسب ولا مركبا من الهيئتين الحاصلتين منها ان

لا دليل على وجودهما في القيام مثلا فضلا من تركيبه منها فهو هيئة وحدانية معلومة لهما وأعلم أن الاصنام في المباحث المشرقية عرف الوضع بأنه هيئة تحصل للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض نسبة تتخالف الاجزاء لاجلها بالقياس الى تلك الجهات في الموزاة والانحراف ولا تخالف بين التعريفين و ان ظاهر هذا التعريف مشعر بأنه معلول لنسبة الاجزاء فيما بينها لانه قيد فيه النسبة لكونها موجبة للتخالفها بالقياس الى تلك الجهات وذلك لا يحصل الا بعد اعتبار النسبة الى الامور الخارجية ايضا لانه في التعريف المشهور جعل معلولا لمجموع النسبتين وفيما ذكره الامام معلولا للنسبة المقيدة هكذا يستفاد من شرح المواقف وحاشيته لمولانا عبد الحكيم ومنها ما هو جزء المقولة وهو هيئة عارضة للشيء بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض ومنها كون الشيء بحديث يمكن ان يشار اليه اشارة حسية فالنقطة بهذا المعنى ذات وضع دون الوحدة هكذا في شرح التجريد وشرح حكمة العين • وعند اهل العربية عبارة عن تعيين الشيء للدلالة على شيء والشيء الاول هو الموضوع لفظا كان او غيره كالخط والعقد والنصب والاشارة والهيئة والشيء الثاني هو المعنى الموضوع له فهذا تعريف لمطلق الوضع لا لوضع اللفظ صرح به في الاطول • و اما وضع اللفظ فقال السيد السند في حاشية شرح المطالع في بحث الدلالة انه مشترك بين معنيين احدهما تعيين اللفظ للدلالة على المعنى وعلى هذا نفى الحجاز وضع نوعي قطعا اذ لابد من العلاقة المعتبرة نوعها عند الواضع واما الوضع الشخصي فربما يثبت في بعض والثاني تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه اى ليدل بنفسه لا بقرينة تذهب اليه وعلى هذا فلا وضع في المجاز اصلا لا شخصيا ولا نوعيا لان الواضع لم يعين اللفظ للمعنى المجازي بنفسه بل بالتقرينة الشخصية او الذوعية فاستعماله فيه بالمناسبة لا بالوضع بخلاف تعيين المشتقات كاسم الفاعل ونظائره فهو وضع قطعا لدلالته على معانيها بانفسها لكنه وضع نوعي اى بضابطة كلية كان يقال كل ميغة فاعل كذا فهو كذا • التقسيم • الوضع على قسمين وضع شخصي ويسمى ايضا وضعاً جزئياً و وضعاً عينياً وضع نوعي ويسمى وضعاً كلياً ايضا فالوضع الشخصي تعيين اللفظ بخصوصه وبعينه للمعنى كما يقال هذا اللفظ موضوع كذا والوضع النوعي تعيين اللفظ لخصوصه وبعينه للمعنى بل في ضمن القاعدة الكلية واذا وقع في شرح المطالع من انه قد يعتبر عموم الوضع في جانب اللفظ يسمى حينئذ وضعاً نوعياً انتهى ويؤيد ما ذكرنا ايضا ما قال الهدان في حاشية الكهنية من انه لانعني بالوضع الجزئي سوى وضع اللفظ بشخصه لمعنى كالمضمرات والمبهمات فانها وضعت باشخاصها للاطلاق على المعين اى معين كان بخلاف ذى اللام فانه غير موضوع بشخصه فنحو الرجل لم يوضع هكذا بشخصه وانما وضعت قاعدة كلية تطلق عليه وعلى امثاله وهي ان ما دخله اللام فهو معرفة فكان وضعه كلياً لجزئياً انتهى قال في التاويل في فصل قصر العام الوضع النوعي قد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعيينه له مثل الحكم بان كل اسم اخره الف او باء

مفتوح ما قبلها و نون مكسورة فهو لفردين من مدلول ما لحق اخره هذه العلامة و كل اسم غير الى نحو رجال و مسلمين و مسامات فهو لجمع من مصميات ذلك الاسم و كل جمع عرف بالام فهو لجمع تلك المصميات الى غير ذلك و مثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية باعيانها بل اكثر الحقائق من هذا القبيل كالمثنى و المصغر و المنسوب و عامة الافعال و المشتقات و المركبات و بالجملة كل ما يكون دلالة على المعنى ببيئته فهو من هذا القبيل وقد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ معين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة من ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا خاصا و دال عليه بمعنى انه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي لكانت دلالة عليه و فهمه منه عند قيام القرينة بحالها ومثله مجاز لتجاوزة المعنى الاصلي بالوضع عند الاطلاق يراد به تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه سواء كان ذلك التعيين بان يقر اللفظ بعينه بالتعيين او يدرج في القاعدة الدالة على التعيين و هو المراد بالوضع الماخوذ في تعريف الحقيقة و المجاز و يشتمل الوضع الشخصي و القسم الاول من النوعي انتهى و بالجملة فالوضع النوعي على قسمين و ايضا ينقسم الى وضع لغوي و شرعي و عرفي و اصطلاحي و قد سبق في لفظ المجاز في فصل الزاء المعجمة من باب الجيم و ايضا ينقسم الوضع الى ثلاثة اقسام قال السيد السند في حاشية شرح مختصر الاصول في بحث الحروف لابد للواضع في الوضع من تصور المعنى فان تصور معنى جزئيا و عيش بازائه لفظا مخصوصا او الفاظا مخصوصة متصورة اجمالا او تفصيلا كان الوضع خاصا لخصوص التصور المعتبر فيه اي تصور المعنى و الموضوع له ايضا خاصا و ان تصور معنى عاما يدرج تحته جزئيات اضافية او حقيقية فله ان يعين لفظا معلوما او الفاظا معلومة على احد الوجهين بازاء ذلك المعنى العام فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر فيه و الموضوع له ايضا عاما و له ان يعين اللفظ او الفاظا بازاء الخصوصيات المذكورة تحته لانها معلومة اجمالا اذا توجه العقل بذلك المفهوم العام ونحوها و العلم الاجمالي كاف في الوضع فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر فيه و الموضوع له خاصا و اما عكس هذا اعني يكون الوضع خاصا لخصوص التصور المعتبر فيه و الموضوع له عامنا لا يتصور ان الجزئي ليس وجهها من وجوه الكلبي ليتوجه العقل به اليه فيتنصوَر اجمالا انما الامر بالعكس انتهى ومثله ذكر مولانا عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية حيث قال الوضع الجزئي ما لوحظ فيه الموضوع له الجزئي بعينه ويسمى وضعاً خاصاً ايضاً والوضع الكلبي ما لوحظ فيه الموضوع له الكلبي بنفسه او الموضوع له الجزئي بعذوان اعم كما يقال لوحظ كل مشار اليه بعذون المشار اليه وضع له بعينه اسم الاشارة ويسمى وضعاً عاماً ايضاً فالاول وضع عام لموضوع له عام و الثاني وضع عام لموضوع له خاص انتهى وقال المحقق التفتازاني اعلم ان نظر الواضع في وضعه قد يكون الى خصوص اللفظ بخصوص المعنى كما في الاعلام وقد يكون الى خصوص اللفظ لعموم المعنى

لبي للمعنى الكلي المحتمل للمقولة على الكثرة كوضع رجل حتى يصح ان يقال اكرم رجلا و المراد رجلا ما ولواريد زيد بخصوصه لم يصح حقيقة وتَد يكون الى عموم اللفظ لخصوص المعنى بان لا يلاحظ لفظا بعينه بل امرا كليا يندرج فيه كثير من الالفاظ وذلك في وضع الهيئات بان يقول صيغة فاعل من كل مصدر لمن قام به مدلول ذلك المصدر فيعلم منه ان ضاربا لمن قام به الضرب و فاعدا لمن قام به القعود الى غير ذلك من الخصوصيات مع انه لم يعتد بها ولم يلاحظها على التفصيل وقد يكون الى اللفظ بخصوصه فيضعه بملاحظة اصرام لانفراد ذلك الامر بخصوصياتها حتى لا يكون الموضوع له هو ذلك الامر العام بل خصوصياته على التفصيل الا ان نظر الواضع عند الوضع يكون الى ذلك الامر لا الى الخصوصيات بمعنى انه عين اللفظ لتلك الخصوصيات لكن بملاحظة ذلك الامر العام كما في تعيين لفظ هذا لهذا الرجل وهذا الفرس الى غير ذلك مما لا يتناهى بملاحظة امر كلي هو مفهوم المشار اليه بالخصوص ففي القسم الاخير من القسمين الاخيرين .

خصوص المعنى الشخصي لا يستعمل الكثرة واعتبار خصوص اللفظ في نظر الواضع ضروري بخلاف القسم الاول منهما فان خصوصيات المعاني كلييات وملاحظة الالفاظ عند الوضع ليست باعتبار خصوصياتها بل باعتبار اندراجها تحت امر كلي انتهى كلامه * ففهم من هذا ان في الانقسام الاربعة التي ذكرها المحقق التقديرا في معنى القسم الثالث وضع شخصيا باعتبار الخصوص في جانب اللفظ وفي القسم الثالث منهما وضع نوعيا باعتبار العموم في جانب اللفظ و ان في القسم الاول منها الوضع والموضوع له كليهما خاصان و في القسم الثاني كليهما عامان و في القسمين الاخيرين الوضع عام والموضوع له خاص ان عموم الوضع و خصوصه معتبر لعموم تصور المعنى عند الوضع و خصوصه عند عموم الموضوع له و خصوصه معتبر بعموم المعنى الذي وضع ذلك اللفظ بازائه و خصوصه يشهد بذلك التامل الصادق * فنبينه * الوضع الجزئي يطلق على معنيين احدهما الوضع الشخصي و ثانيهما الوضع الخاص و كذلك الوضع الكلي يطلق على معنيين احدهما الوضع النوعي و الثاني الوضع العام * فائدة * من قبيل الوضع العام لموضوع له خاص وضع المبهمات و المضمرات فان لفظ هذا مثلا موضوع لكل مشار اليه مخصوص فان الواضع تصور كل مشار اليه مفرد مذكر باعتبار هذا المفهوم العام ولم يضع اللفظ لهذا المعنى الكلي بل لتلك الجزئيات المندرجة تحته فصار الوضع عاما والموضوع له خاصا و انما حكمنا بذلك لان لفظ هذا لا يطلق الا على الخصوصيات و لا يجوز اطلاقه على غيرها لا يقال هذا والمراد احد مما يشار اليه بل لا بد في اطلاقه من المقصد الى خصوصية معينة فلو كان موضوعا للمعنى العام كرجل لجزئية ذلك ولكن استعماله في الخصوصيات مجازا لا قول بانه موضوع لمفهوم كلي لكن الواضع قد اشترط ان لا يستعمل الا في الجزئيات بخلاف نحو رجل تمحل ظاهر فان قلت اذا كان هذا موضوعا للخصوصيات المتعددة كان مشتركا لفظا قلت انما يلزم ذلك لو كان موضوعا لها باوضاع متعددة و ليس كذلك بل موضوع لها وضع واحد واعلم ان وضعه للخصوصيات من حيث انها

مندرجة تحت المفهوم الكلي فزيد من حيث تعلق به إشارة مخصوصة معنى لهذا فله اعتبار في الوضع وفي الموضوع له ايضا وكذا الحال في المضمرات فان لفظ انا موضوع لكل متكلم واحد ولفظ انت لكل مخاطب مذكر واحد ولفظ هو لكل مفرد مذكر غائب مخصوص ولا يقدح في ذلك ان هذا يشار به ايضا الى امر كلي مذكور وان ضمير الغائب قد يرجع اليه ايضا اما الاول فلان هذا يقتضي بحسب اصل الوضع مشارا اليه إشارة حصة فلا يكون الا جزئيا حقيقيا واذا امتنع في غيره فقد نزل منزلته والكلي المذكور من حيث انه مذكور بهذا الذكر الجزئي جزئي لا يحتمل الشركة واما الثاني فلا تقتضيه ضمير الغائب ذكرا جزئيا للمرجوع اليه اما لفظا او معنى او حكما وقد عرفت ان الكلي من حيث هو مذكور ذكرا جزئيا جزئي وهذه المشتقات كالانفعال فانها بالنظر الى الغائب الداخلة في مفهومها من هذا القبيل والاسماء المتصلة بها مثل اسم الفاعل واسم المفعول ونحوهما وكالمصغر والمضروب الا ان في وضع المبهمات والمضمرات و بين وضع المشتقات فرقا من وجهين الاول ان الخصوصيات التي وضعت بازائها المشتقات جزئيات اضافية كلواحد منها كلي في نفعه حتى لو فرض ان الواضع تصور مفهوم الضارب وعين بازائه كان الوضع والموضوع له عامين والخصوصيات التي وضعت المبهمات والمضمرات بازائها جزئيات حقيقية والذني ان تصور اللفظ والمعنى في المشتقات بوجه عام واما في المبهمات والمضمرات فعموم التصور في المعنى لكن الوضع في كليهما عام لان المعتبر في ذلك هو المعنى ان لا يترتب على اعتبار اللفظ فائدة وهذه الحروف فان لفظه من مثلا موضوعة لكل ابتداء خاص بوضع واحد هكذا ذكر السيد الشريف في حاشية شرح مختصر الاصول • فائدة • من المعلوم ان دلالة اللفظ على مفهوم دون مفهوم اخر مع استواء نصبته اليهما متقدمة بل لابد من اختصاص يقتضي لامكانه مخصصا يلخصر بحكم التفسير العقلي في ذات اللفظ وغيرها وذلك الغير اما الله تعالى او غيره فذهب عباد بن سليمان الصموي واهل التفسير الى اصحاب علم الحروف وبعض المعتزلة الى الاول وزعموا ان بين اللفظ والمعنى مناسبة ذاتية مخصوصة منها نشأت دلالة عليه والحق خلافه لانا لو فرضنا وضع اللفظ الدال على الشيء لمناسبة ذاتية على زعمك لنقيض ذلك الشيء او لضده دل اللفظ على النقيض او الضد دون هذا المدلول الذي هو الشيء فقد تخلف عن اللفظ الدلالة عليه او لو فرضنا وضع اللفظ للشيء ونقيضه او له وضده دل عليهما فقد اختلف دلالة فتارة على الشيء وحده وتارة عليه وعلى نقيضه او على ضده وما كان ثابتا لشيء بالذات وبحسب اقتضاها لا يتخلف عنها ولا يتخلف في شيء من الاحوال قطعا فلا تكون دلالة مجتدة الى ذاته وبهذا التقرير يندفع ما يقال لم لا يجوز ان يكون لللفظ مناسبة ذاتية الى النقيضين او الضدين ان لا دليل على استحالة نعم انه مستبعد لكنه لا ينافي الجواز والواقع ثم انه لا يلزم التخصيص بل مخصص ان ارادة الواضع المختار يصلح مخصصا من غير انضمام داعية اليه كتخصيص الله الحوادث بوقت وتخصيص

العبد العلم بالأشخاص وأعلم أن المخالف لعله يدعي ما يدعيه الاشتقاقيون في ملاحظة الواضع مناسبة ما بين اللفظ ومدلوله في الوضع والافطالنه ضروري * فأئدة * الواضع إما الله تعالى أو الخلق أو الله تعالى والخلق بالتوزيع ثم أن يجزم باصالة الثلثة أم لا فهذه أربعة أقسام قال بكل قسم منها قائل فقال الأشعري ومتابعوه الواضع للغات هو الله تعالى وعلمها بالوحي أي بان خاطبها إما بذاته أو بأرسال ملك عبدا أو داعيا يكون الالفاظ موضوعة للمعاني أو بخلق اصوات تدل على الوضع وذلك إما بخلق الاصوات والحروف اعني جميع الالفاظ التي وضعها للمعاني واسماها لواحد أو لجماعة بحيث يحصل له اولهم العلم بانها بازاء تلك المعاني واما بخلق اصوات وحروف تدل على ان تلك الالفاظ موضوعة أو بخلق علم ضروري بان يخلق العلم الضروري لواحد أو لجماعة باللغات و ان واضعها قد وضعها لتلك المعاني المخصوصة وألت البهشية أي اصحاب أبي هاشم وضعها للبشر واحدا أو جماعة بان انبثت داعيته أو داعيتهم إلى وضع هذه الالفاظ بازاء معانيها ثم حصل تعريف الباقين بالإشارة والتكرار كما في الأطفال يتعلمون اللغات بتدريد الالفاظ مرة بعد أخرى مع قرينة الإشارة وغيرها كل يقال هات الكتاب ولم يكن فيه غيره فيعلم ان اللفظ بازائه وقال الاستاذ أبو إسحق الواضع هو الله تعالى والخلق بالتوزيع لا من حيث ان بعضا لهذا قطعا وبعضا لذلك قطعا بل من حيث ان البعض لله سبحانه جزما والبعض الآخريتردد بينهما واما عكس مذهبه بان يكون الاصطلاحى مقدما على التوزيعى فهو وان كان مندرجا تحت التوزيع لكنه على ما قيل من انه لم يتحقق لاهو ولا صاحبه والقدر المحتاج اليه في التعرف يحصل بالتوفيف من قبل الله وغيره محتتمل للامرين وقال القاضي ابوبكر الجمع ممكن عقلا ولشيء من ادله المذهب لا يفيد القطع فوجب التوقف وهذا هو الصحيح ثم انه انكان المقصود هو الظن بان كان النزاع فى الظهور لافى القطع وهو الحق ان الالفاظ يكتمل فيها بالظواهر فالحق ما صار اليه الأشعري لقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها * فأئدة * طريق معرفة الوضع هو النقل لان وضع لفظ معين لمعنى معين من الممكنات والعقل لا يستقل بها والنقل اما متواتر يفيد القطع أو احاد يفيد الظن واللغات تسمان قسم لا يقبل التشكيك كالارض والسماء والسمو والبرد مما يعلم وضعها لما يستعمل فيه قطعاً وقسم يقبله كاللغات العربية فالطريق فيما لا يقبل التشكيك هو التواتر وفي غيره الاحاد ولا يراد بالنقل ان يكون مستقلا بالدلالة من غير مدخل العقل فيه ان صدق المخبر لابد فيه وانه عقلي بل يراد به ان يكون للنقل مدخل وان شئت زيادة فارجع الى العضدي وحواشيه .

الموضوع يطلق على معان منها الشيء الذي عين للدلالة على المعنى ومنها الشيء المشار اليه اشارة حسية وقد سبق كلاهما ومنها المحكوم عليه فى القضية العملية وهو اصطلاح المنطقيين وقد سبق لفظ العملية فى فصل اللام من باب الحاء المهملة ومنها المحل المستغنى عن احوال مطابقا اي من جميع الوجوه وقد سبق فى لفظ المحل فى فصل اللام من باب الحاء المهملة ومنها ما هو مصطلح اهل

الحديث وهو الحديث الكذب على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ويصمى المختلف الموضوع و يحرم روايته مع العلم به الا مبيها وعمل به مطلقا سببه نسيان او افتراء ونحوهما ويعرف باقرار واضحه او قرينة في الراوي والمروي عنه فقد وضعت احاديث شهد بوضعها ركاة الفاظها ومعانيها كذا في الارشاد الهادي شرح صحيح البخاري وفي حلاصة الخلاصة وذهبتم الكرامية والمبتدعة الى جواز وضع الحديث للترغيب والترهيب وهو خلاف وضع اجماع المسلمين والمفهوم من شرح المنجبة ومقدمة شرح المشكوة ان المراد بالحديث الموضوع في اصطلاحهم هو ما يكون روايته مطعوناً بالكذب ولا يشترط ثبوت وضعه وكذبه في ذلك الحديث ان الحكم بالتواضع انما بالظن لا بالقاطع فان الكذب قد يصدق •

موضوع العلم في عرف العلماء ما يبحث فيه عن عوارض الذاتية وقد سبق في المقدمة •
الموضع عند الحكماء مرادف للمكان كما في شرح الاشارات وعند الصوفيين وهو اسم الظرف مكانا •
الوضعية بالفتح هي عند الفقهاء بيع شخص ما ملكه بامل مما قام عليه كما في الدرر في باب المراجعة والتولية ويسمى مواضعة وتواضعا كما يستفاد من ابراهيم شاهي •

التواضع عند الفقهاء هو الوضعية وعند السالكين هو الانتظار بالقلّة وتحمّل اثقال اهل الملة ومآل اهل الاشارات التواضع تصغير النفس جدا مع معرفتها وتعظيم النفس بحمرة التوحيد قال عليه الصلوة والسلام ما بعث الله نبيا الا كان متواضعا قيل غاية التواضع ان تخرج من البيت فلا رايت احدا من الناس الا رايت انه خير منك كذا في خلاصة السلوك •

الواقع بالقاف عند الملحاة هو المتعدي ويسمى مجازا ايضا وقد سبق في لفظ المتعدي في فصل الواو من باب العين المهملة وعند الحكماء والمتكلمين هو الخارج وقد سبق في فصل الجيم من باب الخاء المعجمة وقد سبق ما يتعلق بهذا في لفظ الصدق ولفظ نفوس الامر ولفظ الوجود • والواقع في طريق ما هو عند المنطقيين قد سبق في لفظ المقول في فصل الهمزة من باب القاف •

الواقعة هي عند الصوفية هو الذي يراه السالك الواقع في انشاء الذكر واستغراق حاله مع الله بحيث يغيب عنه المحسوسات وهو بين النوم واليقظة وما يراه في حال اليقظة والحضور يسمى مكشقة كذا في مجمع السلوك وقد سبق في لفظ الرويا في فصل الالف من باب الراء المهملة ودركشف اللغات ميكوند واقعة در اصطلاح متصوفه عبارت است از آنچه فرد ايد در دل از عالم غيب بهر طريق كه باشد خوابه لطف و خوابه قهر •

التوقيع قد سبق في لفظ العجل في فصل الهمزة من باب العين المهملة •
الولع هو عند السالكين الميل القوي الدائم وقد سبق في لفظ الارادة في فصل الدال من باب الراء المهملة •

فصل الفاء الوصف بالفتح و تكون الصاد المهملة يطلق على معان منها علة القياس فان الاصوليين يطلقون الوصف على العلة كثيرا ومنه الوصف المناسب كما مر في فصل الباء الموحدة من باب النون وفي نور الانوار شرح المنار وقد يسمى المعنى الجامع الوصف مطلقا في عرف الاصوليين سواء كان وصفا او حكما او اسما ومنها ما هو مصطلح الفقهاء وهو مقابل الاصل في الدرر شرح الغرر في كتاب البيوع و كتاب الايمان الوصف في اصطلاح الفقهاء ما يكون تابعا لشيء غير منفصل عنه اذا حصل فيه زيده حسنا و ان كان في نفسه جوهر كذراع من ثوب وبناء من دار فان ثوبا هو عشرة اذرع ويساري عشرة دراهم اذا انتقص منه ذراع لا يساوي تسعة دراهم بخلاف المكيلات والعدييات فان بعضها منها يسمى فدرا و اصلا و لا يفيد انضمامه الى بعض اخر كمالا للمجموع فان حنطة هي عشرة اففة اذا ساوت عشرة دراهم كانت التسعة منها تساوي تسعة وقد اختلفوا في تفسير الاصل والوصف و الكل راجع الى ما ذكرنا انتهى و في المرحضدي قال المصنف المراد بالوصف الامر الذي اذا قام بالمحل يوجب في ذلك المحل حسنا او قبحا كالكمية المحضة ليست بوصف بل اصل لان الكمية عبارة عن كثرة الاجزاء و قلتها و الشيء انه يوجد بالاجزاء و الوصف لابد ان يكون مؤخرا عن وجود ذلك الشيء و الكمية تخذف بها الكيفية كالذراع في الثوب و انه امر يختلف به حسن الزائد عليه فالثوب يكفي جبة و لا يكفي الاقصر لها فزيادة الذراع بزيده حسنا ميسر كوصاف الزائدة و قيل ان ما يتعيب بالتعويض و التوقيص فالزيادة و النقصان فيه وصف و ما لا يتعيب بهما فزيادة و النقصان فيه اصل و قيل الوصف ما اوجده تأثير في تنويم غيره و اعمده تأثير في نقصان غيره و الاصل ما لا يكون كذلك و قيل ان ما لا يلتقص الباقي بفواته فهو اصل و ما يلتقص ابائني بفواته فهو وصف و كل من هذه الوجوه الثلاثة اظهر مما ذكره كما لا يخفى و ذكر في شرح الطحاوي ان الاوصاف ما يدخل في البيع من غير ذكر كالبناء و الاشجار في الارض و الاطراف في الحيوان و الجودة في الكلب انتهى ثم الاوصاف لا ياب لها شيء من الثمن الا اذا صارت مقصورة بالذات حقيقة او حكما اما حقيقة فكما اذا باع عبدا فقطع البائع يده فبل القبض يسقط نصف الثمن لانه صار مقصودا بالقطع و اما حكما فبان يكون امتناع الرد بحق البائع كما اذا تعيب المبيع عند المشتري او بحق الشارع كما اذا زاد المبيع بان كان ثوبا فخطاه ثم وجد به عيبا فالوصف صار مقصودا باحد هذين ياخذ قسطا من الثمن كذا في الكفاية ومنها ما يحتمل على الشيء سواء كان عين حقيقة او داخلا فيها او خارجا عنها فالوصف لا معنى له في القياس و العرض كما في المعنى الاتي وهو لا يقتضي الا التغاير في المفهوم ومنها ما يكون خارجا عن الشيء قائما به و بعبارة اخرى الصفة ما يكون قائما بالشيء و القيام العروض كذا في شرح المواقف قال احمد جند في حاشية الخيالي في تعريف العلم الصفة هو الامر الغير القائم بالذات او القائم بالمحل الى الموضوع او الامر القائم بالغير و التفسير الاخير لا يجري في صفات الله تعالى عند الاشاعة القائلين بكونها لا عين و لا غير انتهى • اعلم ان قيام الصفة بالموصوف انه

مملكان نقبل معناه ان يكون تحيز الصفة تبعاً لتحيز الموصوف يعني ان هناك تحيزاً واحداً قائماً بالتحيز بالذات وينسب الى التحيز بالتبع باعتبار ان له نوع علاقة بالتحيز بالذات كالوصف بحال المتعلق لان هناك تحيزاً واحداً بالشخص يقرم بهما بالتبع و لا ان هناك تحيزين احدهما مسبب الآخر فانهم فانه زل فيه الاقدام وقيل معناه الاختصاص الذات وهو ان يختص شئى بآخر اختصاصاً يصير به ذلك الشيء نمناً لآخر وآخر ممنوعاً به فيسمى الاول حال والثاني محالة كاختصاص السواد بالجسم لا كاختصاص الماء بالكوز والمراد بالاختصاص هو الارتباط ونسبة النعت اليه مجازي لكونه سبباً له وهذا القول هو المختار لعمومه لوصاف الباري فانها قائمة به من غير شائبة تحيز في ذاته وصفاته هكذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف وفي قوله لوصاف الباري اشارة الى ترادف الوصف والصفة ومنها العرضي اى الخارج عن الشئ المحمول عليه ويقابله الذات بمعنى الجزء كما عرفت في فصل الواو من باب الدال المعجمة قال في الجرد حاشية شرح التجريد في بحث استناد الغدوم الى الذات صفة الشئ على قسمين احدهما ما يكون قائماً به غير محمول عليه مواطاة كالمثابة بالقياس الى زيد والثاني ما يكون محمولاً عليه بالمواطاة ولا يكون ذاتياً له كالكتاب بالقياس اليه وهذا القسم من الصفات لما كانت محمولة على موصوفاتها بالمواطاة كانت عينها ومثبته بعضها من وجه وان كانت معاصرة لها من وجه اخر وهو صفة الحمل ومن ثم قيل صفة الحمل الايجابي في القضايا الخارجية تنفضي اتحاد الطرفين في الخارج وتغايرهما في ذهن اهل العلم ان من ذهب الى ان صفاته تعالى ليست زائدة على ذاته قد حصر صفاته في القسم الثاني ونفى القسم الاول من الصفات عنه تعالى فانه عين العالم مثلاً لا بان العلم صفة قائمة به تعالى كما ان زيدا عين العالم لعمرو بان علمه لعمرو صفة قائمة به بل بان علمه تعالى نفس ذاته كما ان زيدا عين العالم بذاته فان علمه بذاته نفس ذاته فاعرف ذلك انتهى وربما يخص القسم الاول باسم الصفة والوصف والقسم الثاني باسم الاسم كما يستفاد من اكثر اطلانات الصوفية ومما وقع في كتب الفقه في كتاب الايمان من ان القسم يصح بالله وباسم من اسمائه تعالى كالرحمن والرحيم وبصفة يحلف بها عرفاً من صفاته تعالى كعزة الله وجلالة وكبريائه وعظمته وقدرته قال في فتح القدير المراد بالصفة في هذا المقام اسم المعنى الذي لا يتضمن ذاتاً ولا يحمل عليها بهو كالعزة والكبرياء والعظمة بخلاف العظيم وهي اسم من ان يكون صفة فعلية او ذاتية والصفة الذاتية ما يوصف بها سبحانه ولا يوصف باضدادها كالقدرة والجلال والكمال والكبرياء والعظمة والعزة والصفة الفعلية ما يصح ان يوصف بها وباضدادها كالرحمة والرضى لوصفه سبحانه بالسلط و الغضب انتهى . ثم الظاهر ان المراد بما قال في الاجد من ان صفة الشئ على قسمين ان ما يطلق عليه لفظ الصفة على قسمين كما في تقسيم العلة الى مبدئة اقسام فذائل . التقسيم . الصفة بمعنى الخارج القائم بالشئ قالوا هي على قسمين ثبوتية وهي ما لا يكون الصلح معذباً في مفهومها وسلبية وهي

ما يكون السلب معتبرا في مفهومها فالصفة اعم من العرض لاختصاصه بالموجود دون الصفة ثم الصفة الثبوتية عند الاشاعة تنقسم الى قسمين نفسية وهي التي تدل على الذات دون معنى زائد عليها ككونها جوهر او موجودا او شيئا او ذاتا والمراد بالذات ما يقابل المعنى اى ما يكون قائما بنفسه والحاصل ان الصفة النفسية صفة تدل على الذات لكونها مأخوذة من نفس الذات ولا تدل على امر قائم بالذات زائد عليه في الخارج وان كان مغايرا له في المفهوم فلا يتوهم انه كيف لا يكون دالا على معنى زائد على الذات مع كونها صفة وبهذا ظهر ان الصفات السلبية لا تكون نفسية لانه يستلزم ان يكون الذات غير السلوب في الخارج وبعبارة اخرى هي ما لا يحتاج في وصف الذات به الى تعقل امر زائد عليها اى لا يحتاج في توصيف الذات به الى ملاحظة امر زائد عليها في الخارج بل يكون مجرد الدات كانيا في انتزاعها منه ووصفه بها وبهذا المعنى ايضا لا يجوز ان يكون السلوب صفات نفسية لاحتياجها الى ملاحظة معنى يلاحظ السلب اليه وتسمى بصفات الاجناس ايضا ومعنوية وهي التي تدل على معنى زائد على الذات اى تدل على امر غير قائم بذاته زائد على الذات في الخارج والسلوب لا تدل على قيام معنى بالذات بل على سلبه كالتحيز والحدوث فان التحيز هو الحصول في المكان زائد على ذات الجواهر وكذا الحدوث وهو كون الموحود مصبوقا بالعدم زائدا على ذات الحادث وقد يقال بعبارة اخرى هي ما يحتاج في وصف الذات به الى تعقل امر زائد عليها هذا على راي نفاة الاحوال وبعض اصحابنا كالغاضي واتباعه القائلين بالحال لم يفسروا المعنوية والنفسية بما مر فان الحال صفة فائقة بموجود فيكون دالا على معنى زائد على الذات فلا يصح كونه صفة نفسية بذلك المعنى مع كون بعض افرادها منها كالجوهريّة واللونية بل فسروا النفسية بما لا يصح توهم ارتفاعه عن الذات مع بقائها اى لا يكون توهم الارتفاع صحيحا مطابقا للواقع ولذا لم يفرح بها لا يتوهم الخ فان التوهم ممكن بل رافع لكن خلاف ما في نفس الامر كالامثلة المذكورة فان كون الجوهر جوهر او ذاتا وشيئا ومتحيزا وحادثا احوال زائدة على ذات الجواهر عندهم ولا يمكن تصور انتفائها مع بقاء الذات والمعنوية بما يقابلها وهي ما يصح توهم ارتفاعه عن الذات مع بقائها وهؤلاء قد قسموا الصفة المعنوية الى معللة كالعالمية والقادرية ونحوهما والى غير معللة كالعلم والقدرة وشبههما ومن انكر الاحوال من انكر الصفات المعللة وقال لا معنى لكونه عالما قادرا سوى قيام العلم والقدرة بذاته واما عند المعتزلة فالصفة الثبوتية اربعة اقسام الاول النفسية قال الجبائي واتباعه منهم هي اخص وصف النفس وهي التي يقع بها التماثل بين اليمثاليين والتخالف بين المتخالفين كالسودية والبياضية فالنفسية لابد ان تكون مأخوذة من تمام الماهية لا غير اذ المأخوذ من الجنس اعم منه صدقا والمأخوذ من الفصل القريب اعم منه مفهومًا وان كان مساويا له صدقا كالناطقية والانسانية ولم يجوزوا اجتماع صفتي النفس في ذات واحدة ولم يجعلوا اللونية مثلا صفة نفسية للسود والبياض امتناعا ان يكون لشيء واحد

جديدة المنفص لها اضافة جديدة غير العلم بكون الحيوان جسما و غير هيئة تحقق ذلك العلم و يلزم من ذلك ان يختلف حال الموصوف بالصفة التي تكون من هذا الصنف باختلاف حال الاضافات المتعلقة بها لا في الاضافة فقط بل في نفس تلك الصفة الثالث اضافة محضة مثل كونه يمينا او شمالا وهي ما لا تكون متغيرة في الموصوف و تكون مقتضية لاضافته الى غيره وفي عدادها الصفات السالبة فما ليس محلا للتغير كالباري تعالى لم يجوز ان يعرض تغير بحسب القسم الاول و لا بحسب احد شقي القسم الثاني و هو الذي لا يتغير بتغير الاضافة و اما بحسب الشق الآخر منه و بحسب القسم الثالث فقد يجوز فالواجب الوجود يجب ان يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا فلا يدخل الآن و الماضي و المستقبل هذا عند الحكماء و اما عند الاشاعرة ففي القسم الثاني لا يجوز التغير و يجوز في تعلقه بنفس العلم و القدرة و الإرادة قديمة غير متغيرة و تعلقاتها حادثة متغيرة و الكرامية جوزوا تغير صفاته تعالى مطلقا هذا كله خلاصة ما في شرح الموانف و شرح الطوابع و شرح الاشارات و منها ما هو مصطلح اهل العربية و الصفة في اصطلاحهم يطلق على معان الاول النعت و هو تابع يدل على معنى في متبوعه مطلقا و قد سبق في فصل التاء المثناة فوقانية من باب 'المون' الثاني الوصف المشتق و يقابله الاسم و قد يطلق الصفة المعنوية عليه لكن هذا الاطلاق قابل هكذا ذكر السيد الهند في حاشية المطول و هو ما دل على ذات مبهمه باعتبار معنى هو المقصود و المراد بما اللفظ و بهذا المعنى يستعمله المحقق في باب منع الصرف على ما صرح به السيد الشريف في حاشية المطول في باب القصر تدل على تعيين الذات اصلا فان معنى قائم شئ ما او ذات ما له القيام و لذا فسرت ايضا بما دل على ذات مبهمه غاية الابهام باعتبار معنى هو المقصود فلا يرد على التعريف اسم الزمان و المكان و الآلة فانها و ان دلت على ذات باعتبار معنى هو المقصود لكن الذات المعتمدة فيها لها تعيين امكانية و الزمانية و آلية فان قولك مقام معناه مكان فيه القيام لا شئ ما او ذات ما فيه القيام كذا قالوا و لا يبعد ان يقال المعنى ما قام بالغير و المتبادر منه ان يقوم بالذات المذكورة فامتازت الصفة بهذا الوجه ايضا من هؤلاء الاسماء و فيه نظر ان يجوز ان يكون ما وضع له اسم المكان ذات يفعل فيها و كذا اسم الزمان و يكون ما وضع له اسم الآلة ذات يفعل بها و كانه لهذا صرحوا بان تعريف الصفة هذا غير صحيح لانقضاة هؤلاء الاسماء كذا في المطول في بحث الاستعارة التبعية و قيل المعنى هو المقصود الاصلي في الصفات و في تلك الاسماء المقصود الاصلي هو الذات فلا نقض في التعريف و فيه بحث لانا لا نسلم ان المقصود الاصلي في الصفات هو المعنى بل الامر بالعكس ان نفس المعنى يستفاد من نفس تركيبه من رب فالصوغ الى صيغة فاعل مثلا انما يكون للدلالة على ذات يقوم ذلك الوصف به هكذا في بعض حواشي المطول في بحث القصر و قيل المراك قيام معنى به او وقوعه عليه فتخرج هؤلاء الاسماء فان المضروب مثلا يدل على قيام الضرب بالزمان و المكان و لا وقوعه عليهما بل على وقوعه فيهما و على هذا القياس اسم

الآلة وقوله هو المقصود احتراز عن رجل فانه يدل على الذات باعتبار معنى به هو البلوغ والذكور ولكن ذلك المعنى ليس مقصودا بالدلالة فان المقصود هو الموصوف بخلاف ضارب مثلا فانه يدل على ذات باعتبار معنى هو المقصود بالدلالة عليه وهو اتصافه بصفة الضرب فالمقصود بالدلالة في نحو رجل هو الموصوف لا الاتصاف وفي الضارب هو الاتصاف دون الموصوف هكذا في بعض حواشي الارشاد في بحث غير المنصرف وقال مولانا عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية في بحث اسم التفضيل اسماء الزمان والمكان والآلة لم توغع ازمان او مكان او آلة موصوفا بل لزمان او مكان او آلة مضافا انتهى • فمعنى القتل مكان القتل او زمانه لامكان او زمان يقتل فيه والا لزم ان يكون فيه ضمير راجع الى المكان او الزمان وكذا الحال في الآلة فان معنى القتل الآلة يقتل بها وهذا الفرق اظهر فان اهل اللغة انما يفسرون معانيها بالاضافة غالبا لا بالتوصيف ولشك ان اسم الفاعل ونحوه لا يمكن تفسيره الا بالتوصيف فعلم من هذا انها ليست موضوعة لزمان او مكان او آلة موصوفا بل مضافا فلماذا لم يحكم بكونها اوصافا والنسبة بين المعنيين العموم من وجه لتصادقهما في نحو جادني رجل عالم وصدق الذمت بدون الوصف المشتق في نحو جادني هذا الرجل والعكس في نحو زيد عالم وفي غاية التحقيق الوصف في الاصطلاح يطبق على معنيين احدهما كونه تابعا يدل على معنى في متبوعه وتانيهما كونه دالا على ذات باعتبار معنى هو المقصود انتهى ولا شك ان الوصف بكلا المعنيين ليس الا اللفظ الدال لا كونه دالا نفى العبارة مسامحة اشارة الى ان المعتبر في التسمية بالوصف ليس محض اللفظ بل اللفظ بوصف كونه دالا وفي العوائد الضيائية الوصف المعدب في باب ملغ الصرف هو بمعنى كون الاسم دالا على ذات مبهمة مأخوذة مع بعض صفاتها والدالة اعم سواء كانت بحسب اصل الوضع او بحسب الاستعمال كما في اربع في مررت بنسوة اربع انتهى • وهذا المعنى شامل للذمت والوصف المشتق لكنه يخرج عنه ايضا اسماء الزمان والمكان والآلة فان هذه الامور وان دلت على الذات لكن لم تدل على بعض صفة تلك الذات على ما ذكره المولوي عصام الدين الثالث الصفة المعنوية وهي تطابق على معنى قائم بالغير والمراد بالمعنى مقابل اللفظ كما هو الظاهر فبينها وبين النعمت تباين وكذا بينها وبين الوصف المشتق وقد يراد بالمعنى نفس اللفظ تعامحا تسمية للدال باسم المدلول او على حذف المضاف اي دال معنى فعلى هذا بينهما عموم من وجه لتصادقهما في اعجبني هذا العلم وصدق المعنوية بدون الذمت في نحو العلم حسن والعكس في نحو مررت بهذا الرجل وبينها وبين الوصف المشتق التباين وهذا هو المراد بالصفة في قوام القصر نوعان قصر الصفة على الموصوف وقصر الموصوف على الصفة وقد تطلق على معنى اخص من هذا كما عرفت في تقسيم الصفة وقد تطلق على ما تجرعه على الغير وتجعل الغير نردا له وذلك بجعله حالا او خبرا او نعتا واما ما قاله المحقق التفتازاني من ان المراد بها في القول المذكور الوصف المشتق فبعيد ان لم يشتهر وصفها بالمعنوية ولا يصح في كثير من موارد القصر الا بتكلف

لو تعسف هكذا يستفاد من الأطول وحواشي المطول قال في الانسان الكامل الصفة عند علماء العربية على نوعين صفة فضائية وهى التي تتعلق بذات الانسان كالحياة وفاضلية وهى التي تتعلق به وبخارج عنه كالكرم وامثال ذلك انتهى و الصفة في هذا التقسيم بمعنى ما يقوم بالغير اعلم ان الوصف والصفة في هذه المعاني الثلاثة مترادفان قال مولانا عبد الحكيم في حاشية الفوائد الضيائية في بحث غير المنصرف الوصف يقال بمعنى النعمت و بمعنى الامر القائم بالغير و بمعنى ما يقابل الاسم انتهى • وفي المطول و الأطول صرح بان الصفة تطلق على هذه المعاني الثلاثة فعلم ان بينهما ترادفا •

وصف الموضوع هو عند المنطقيين مفهوم الموضوع و حقيقته و يسمى عنوان الموضوع ايضا ثم العدوان اما عين الموضوع كما في قولنا كل انسان حيوان ان حقيقة الانسان عين ماهية افرادة من زيد وعمر وغيرهما و اما جزؤه كما في قولنا كل حيوان حساس فان الحكم فيه ايضا على زيد وعمر وغيرهما و حقيقة الحيوانية انما هي جزء لها و اما خارج عنه نحو كل ماش حيوان فان الحكم فيه ايضا على زيد وعمر وبكر وغيرها و مفهوم الماشي خارج عن ما هيئتهم و وصف المحمول هو مفهوم المحمول و حقيقته هكذا في كتب المنطق في بيان المحصورات •

الصفة بالكسرية هي و الرصف مترادفان افة ومعنى الصفة بيان المجهول و بيان الاهلية للشئ و بيان معنى في الشئ و بعض المتكلمين فرقوا بينهما فقالوا الوصف يقوم بالموصوف و الصفة تقوم بالواصف فقول القائل زيد عالم رصف لزيد باعتبار انه كلام الواصف لا صفة له و علمه القائم به صفة لا رصف انتهى و المراد بالصفة في قول الفقهاء صفة الصلوة الافعال الواقعة في الصلوة سواء كانت فرائض او لا كما في البرجذدي و الدرر و تطلق الصفة ايضا على المحمول على الشئ و يقابلها الذات و على ما لا يستقل بالمفوضية و يقابلها الذات كما عرفت في فصل التاء المثناة الفوقانية من باب الذال المعجمة و على الامر الخارج المحمول يقابلها الجزء و على ما يقوم بالغير و على النعمت و على الوصف المشتق كما عرفت في لفظ الوصف و من الصفة المشتقة اسم الفاعل و اسم المفعول و الصفة المشبهة و افعال التفصيل و ما يجري مجراها كالمنسوب كذا في شرح الكافية في تعريف المبتدأ •

الصفة المشبهة هي عند النحاة اسم اشتق من فعل لازم لما قام ذلك الفعل به على معنى الذبوت قوله لازم احتراز عن اسم المفعول فانه يجب ان يكون مشتقا من فعل متعد بنفسه او بحرف الجر و عن اسم الفاعل المشتق من فعل متعد وقوله على معنى الذبوت اى لا بمعنى الحدث احتراز عن قائم و ذاهب مما اشتق من فعل لازم لما قام به بمعنى الحدث فانه اسم ماعل لا صفة مشبهة و لازم اسم من ان يكون لازما ابتداء او عند الاشتقاق كرحيم فانه مشتق من رحم بكسر العين بعد نقله من رحم بضمها فلا يقال رحيم الا من رحم بضم الحاء اى صار الرحم طبيعة له كرحيم بمعنى صار الكرم طبيعة له و المراد

بكونه بمعنى الثبوت انه يكون كذلك بحسب اصل الوضع فخرج منه نحو ضامر وطاق لانهما بحسب اصل
الوضع للحدوث عرض لهما الثبوت بحسب استعمال هكذا في الفوائد الضيائية وغيره وليس معنى
الثبوت فيها انها موضوعة للاستمرار في جميع الازمنة بل هي موضوعة للقدر المشترك بينها فمعنى حصن
في اصل الوضع ليس الا ذو حصن سواء كان في بعض الازمنة او في جميعها لكن بعض الازمنة اولى من
بعض و لم يجز نفيه في جميع الازمنة لانك حكمت بثبوتها فلا بد من وقوعه في زمان كان الظاهر ثبوته في
جميعها بدليل العقل الى ان يقوم دليل على تخصيصه ببعضها كان تقول كان هذا حسنا فقيح كذا في العباب
وحاصل ذلك ان الثبوت ليس بمعنى ما يقابل الحدوث بل بمعنى مطلق الثبوت الشامل للاستمرار و
الحدوث على ما ذكر مولانا عصام الدين وفوائد بانى القيود سبقت في تعريف اسم الفاعل ثم انه انما
سميت بالصفة المشبهة لشيئها بالفاعل من حيث انها تثنى وتجمع وتذكر وتؤنث ومن حيث انها
تعمل عمل فعلها ويجب فيها الاعتماد الا انه لم يشترط عملها زمان احوال والاستقبال * فائدة * اسم الفاعل
والمفعول الغير المتعديين مثل الصفة في العمل وفي صحيح الاقسام وكذا المنسوب مثل الصفة في العمل
والاقسام وانما يعمل المنسوب لانه صار بسبب حصول معنى النسبة فيه كاسم الفاعل والصفة المشبهة في
انه يدل على ذات غير معينة موصوفة بصفة معينة وهى النسبة فيحتاج الى موصوف يخصص هو او متعلقه
تلك الذات كاحتياج سائر الصفات فيعمل في ذلك المخصص لامتثاله اياه بحسب اصل الوضع نحو
رجل تميمي او مصري حمارة وانما لم يعمل المصغر مع حصول معنى الوصف فيه بسبب التنصير لانه
يدل على ذات معينة موصوفة بصفة معينة لان معنى رجل رجل صغير فلا يحتاج الى ما يخصص تلك
الذات لان لفظ المصغر يدل عليها وانما لم يعمل اسم الآلة واسم الزمان والمكان مع انها تدل على ذات
مبهمة موصوفة بصفة معينة كالصفات الا يرى ان معنى المضرب انه تضرب بها ومعنى المضرب زمان
او مكان يضرب فيه لان اقتضاء الصفات لشيء يخصص تلك الذات المبهمة وضعي و ذلك الشيء هو
موصوفها او متعلقه فتفرع تلك الصفات ضمير الموصوف او متعلقه بخلاف اسم الآلة واسم الزمان والمكان
فانما وضعه ليدل على ذات مبهمة موصوفة بصفة معينة غير مخصصة بموصوف او بمتعلقه فلا يرفع لضمير
الموصوف ولا متعلق الموصوف كذا في العباب ومن ههنا ايضا يعلم فرق بين الصفات وتلك الاسماء •

الوقف بالفتح وسكون القاف لغة الحبس والمنع كما في شرح الشاطبي وهو عند الفقهاء حبس
العين على ملك الوانف والتصدق بالمنفعة كالعارية هذا عند ابن حنيفة رحمه الله وعندهما هو حبس
العين على ملك الله تعالى فيزول ملك الوقف عنه الى الله تعالى خاصة على وجه تعود منفعة الى
العباد كذا في البرجندي • وعند اهل العروض اسكان الحرف الصالح المتحرك من الجزر كاسكان تاد
مفعولات والجزر الذي فيه الوقف يسمى موقوفاً كذا في عروض سيفي وفي بعض رسائل العروض العربي

هو اسكان اخر مفعولات * وفي عنوان الشرف هو سكون السابع المتحرك و اسكان ما يليه * وفي رسالة قطب الدين الصرخسي هو اسكان المتحرك الثاني من الوند المفروق * وعند البصريين من الصرييين والقراء قد يطلق على السكون البنائي ولهذا يقال الامر موقوف الآخر وقد مر في لفظ المبني في فصل الباء من باب الباء الموحدة وقد يطاق على قطع الكلمة عما بعدها اي على تقدير ان يكون بعدها شيء وقيل هو قطع الكلمة عن الحركة كذا في الجار بردي شرح الشافية وفي الدقائق المحكمة في علم القراءة الوقف اصطلاحا قطع الكلمة عما بعدها بسكتة طويلة فان لم يكن بعدها شيء يسمى ذلك قطعاً انتهى * وفي الحواشي الازهرية قولنا بمسكة طويلة مخرج للسكت وفي الاتقان الوقف والقطع والسكت يطلقها المتقدمون غالباً مراداً بها الوقف والمتأخرون فرقوا بينها فقالوا القطع عبارة عن قطع القراءة راساً فهو كالانتهاء فالقارئ به كالمعرض عن القراءة والمنقل إلى حالة أخرى غيرها وهو الذي يستفاد بعده القراءة المستأنفة ولا يكون الا على رأس اية لان رؤس الآي في نفسها مقاطع والوقف عبارة عن قطع الصوت عن الكلمة زمناً يتنفس فيه عادة بذية استئناف القراءة لبذية الاعراض ويكون في رؤس الآي وواسطها ولاياتي في وسط الكلمة ولا فيما اتصل رسماً والسكت عبارة عن قطع الصوت زمناً هو دون زمن الوقف عادة من غير تنفس ودر فتاوى برهنه مى اورد وقف عبارتست از اسكان حرف اخر و قطع كلمه از ما بعد بدم كشيدن و اگر قطع كند و دم نكشد اگر نزديك وصل باشد او را سكته خوانند و اگر نزديك وقف باشد او را وقفه نامند * فائدة * في الشافية في الوقف وجوه احد عشر الاسكان المجرد وذلك في المتحرك والروم والاشمام و ابدال الالف و ابدال تاء التانييف هاء و زيادة الالف والحق هاء السكت والثبت الواو والياء او هذينها و ابدال الهمزة والتضعيف ونقل الحركة انتهى * وقال في الاتقان للموقف في كلام العرب اوجه متعددة والمستعمل منها عند القراء تسعة السكون والروم والاشمام والابدال والنقل والادغام والحذف والاثبات والالحاق * التقسيم * قال في الاتقان اصطلاح ائمة القراء لانواع الوقف والابتداء اسماء واختلّفوا في ذلك فقال ابن الانباري الوقف على ثلاثة اوجه تام وحسن وقبيح فالتام الذي يحسن الوقف عليه والابتداء بما بعده ولا يكون بعده ما يتعلق به كقوله تعالى اولئك هم المفلحون والحسن هو الذي يحسن الوقف عليه ولا يحسن الابتداء بما بعده كقوله تعالى الحمد لله لان الابتداء برب العالمين لا يحسن لكونه صفة لما قبله والقبيح هو الذي ليس بتام ولا حسن كالوقف على بسم من قوله بسم الله قال ولا يتم الوقف على المضاف دون المضاعب اليه ولا المنعوت دون نعمته ولا الرفع دون مرفوعه وعكسه ولا الناصب دون منصوبه وعكسه ولا الموكد دون تركيده ولا المعطوف دون المعطوف عليه ولا البدل دون مبدله ولا ان كان او ظن واخواتها دون اسمها ولا اسمها دون خبرها ولا المستثنى منه دون الاستثناء ولا الموصول دون صلته اسمياً او حرفياً ولا الفعل دون مصدره ولا حرف دون متعلقه ولا شرط دون جزائه وقال غيره الوقف ينقسم الى اربعة اقسام تام مختار

وكاف جائز وحسن مفهوماً وقبيحاً متروكاً فالتمام هو الذي لا يتعلق بشيء مما بعده فيحسن عليه الوقف والابتداء بما بعده والكافي منقطع في اللفظ متعلق في المعنى فيحسن الوقف عليه والابتداء بما بعده أيضاً نحو حرمت عليكم أصهاركم هذا الوقف ويبتدأ بما بعد ذلك وهكذا رأس كل آية بعدها لام كي والـ بمعنى لكن وإن الشديدة المكسورة والامتفهام وبل والـ المخففة والسين وسوف للتهديد ونعم وبئس وكبلا ما لم يتقدم قول أو قسم والكسـ هو الذي يحسن الوقف عليه ولا يحسن الابتداء بما بعده كالحمد لله والفبيح هو الذي لا يفهم منه المراد كالحمد واقبح منه ما يتغير المعنى بسببه كالوقف على لقد كفر الذين قالوا ويبتدأ إن الله هو المصريح لأن المعنى يتغير بهذا ومن تعمده وقصد معناه فقد كفر فإن اضطر لأجل النفس جاز ثم يرجع إلى ما قبله حتى يصله بما بعده وقال غيره الوقف على خمس مراتب لازم ومطلق وجائز ومجوز لوجه ومرخص ضرورة فلان ما لو وصل طرفاه أوهم غير المراد نحو وما هم بمؤمنين يلزم الوقف هذا إذ لو وصل بقوله يخادعون الله توهم أن الجملة صفة لقوله بمؤمنين والمطابق ما يحسن الابتداء بما بعده كالاسم المبتدأ به نحو الله يجنبي والفعل المستأنف نحو سيقول أسفهاً ومفعول المحذوف نحو وتد الله سنة الله والشرط نحو من يشاء الله يضللّه والاستفهام و لو تقديرا نحو اتريدون عرض الدنيا والنفي نحو ما كان لهم الخيرة والجائز ما يجوز فيه الوصل والفصل المجاذب الموجبين من الطرفين نحو ما نزل من قبلك فإن واو العطف يقتضي الوصل وتقدير المفعول على الفعل يقطع النظم فإن التقدير ويوقفون بالآخرة والجواز لوجه نحو أولئك الذين اشتروا الحياة الدنيا بالآخرة لأن الغاء في قوله فلا يخفف يقتضي التسبب والجزاء وذلك يوجب الفصل وكون نظم الفعل على الاستيناف يجعل للفصل وجهاً والمرخص ضرورة ما لا يستغني ما بعده عما قبله لكنه يرخص لانقطاع النفس وطول الكلام ولا يلزمه الوصل بالعود لأن ما بعده جملة مفهومة كقوله والسماء بناء لأن قوله وانزل لا يستغني عن سياق الكلام فإن فاعله ضمير يعود إلى ما قبله غير أن الجملة مفهومة وأما ما لا يجوز الوقف عليه فكأن شرط دون جزائه والمبتدأ دون خبره وقال غيره الوقف في التذليل على ثمانية ضرب ثام وشبيه به وناقص وشبيه به وحسن وشبيه به وقبيح وشبيه به وقال ابن الجزري أكثر ما ذكر الناس في أقسام الوقف غير منحصر ولا مضبوط وأقرب ما قلته في ضبطه أن الوقف ينقسم إلى اختياري واضطراري لأن الكلام إما أن يتم أو لا يتم فإن لم يتم كان الوقف عليه اضطرارياً وهو المسمى بالقبيح لا يجوز تعمد الوقف عليه إلا لضرورة من انقطاع نفس ونحوه لعدم الفائدة أو لفساد المعنى وإن تم كان اختياريًا وكونه تاماً لا يخلو إما أن لا يكون له تعلق بما بعده البتة لفظاً ولا معنى فهو الوقف المسمى بالتمام وقد يتفاضل التام نحو مالك يوم الدين إياك نعبد وإياك نستعين كلاهما تام إلا أن الأول أتم من الثاني لاشتراك الثاني في ما بعده في معنى الخطاب بخلاف الأول وهذا هو الذي سماه البعض شبيهاً بالتمام ومنه ما يتأكد استحبابه لبيان المعنى المقصود

وهو الذي سماه السجاردني بالازم او كان له تعلق فان كان من جهة المعنى فهو المسمى بالكافي ويتفاضل في الكفاية كتفاضل التام نحو في قلوبهم مرض كاف فزادهم الله مرضا اكفى منه بما كانوا يكذبون اكفى منهما وان كان من جهة اللفظ فهو المسمى بالحسن لانه في نفسه حسن مفيد انتهى ما في الانتقان • وفي الحواشي الازهرية الوقف ينقسم الى ثلاثة اقسام اختياري بالباء الموحدة ومتعلقه الرسم لبيان المقطوع من الموصول والذابت من المحذوف والمجورر من المرتبط واضطراري وهو الوقف عند ضيق النفس والعبي واختياري بالياء المثناة للتعدانية • فائدة • في الانتقان واما الابتداء فلا يكون الا اختياري لانه ليس كالوقف تدعو اليه ضرورة فلا يجوز الا بمستقل بالمعنى موقوف بالمقصود وهو في اقسامه كاقسام الوقف الاربعة ويتفاوت تماما وكفاية وحسنا وقبحا بحسب التمام وعدمه وفساد المعنى واحالته نحو الوقف على ومن الذل فان الابتداء من الناس قبيح ويؤمن تام وقد يكون الوقف حسنا والابتداء به قبيحا نحو يخرجون الرمحول واياكم الوقف عليه حسن والابتداء به قبيح لفساد المعنى اذ يصير تحذيرا من الايمان بالله وقد يكون الوقف قبيحا والابتداء جيدا نحو من بعثنا من مرقدنا هذا الوقف على هذا قبيح لفصله بين المبتدأ والخبر ولانه يوهم ان الاشارة الى الموقد والابتداء بهذا كاف او تام لاستينافه • فائدة • في تمييز القاري شرح المقدمة قد وقع اختلاف بين الكوفي في بعض رؤس الابي فجعل رمزية الكوفي لب وعلامة خمسهم الهاء وعلامة عشرهم رأس العين او حرف الياء ورمزية البصري تب وخمسهم خب وعشرهم عب • الواقف هو عند الفقهاء هو الحابس لعينه اما على ملكه او على ملك الله تعالى كما مر وعند الحالين ما قد سبق في لفظ السلوك في فصل الكاف من باب السين المهمة •

الواقفية بياء المنسبة لفرقة من المتصوفة المبطله مي كويند كه خدايتعالى را بمعرفت نمی توان شناخت از همه خلق عاجز اند كذا في توضيح المذاهب •

الموقوف هو عند الفقهاء هو العين المحبوس اما على ملكه او على ملك الله كما مر • ويطلق ايضا على عقد يصح بامه وصفه ويفيد الملك على سبيل التوقف ولا يفيد تمامه لتعلق حق الغير كذا في الدرر شرح الغرر في باب البيع الفاسد وقد مر في لفظ الناذل ايضا في فصل الذال المعجمة من باب الفون وعند اهل العروض الجزء الذي فيه الوقف • وعند القراء اللفظ الذي فيه الوقف • وعند المحذنين حديث ينتهي اسناده الى الصحابي كان يقال قال او فعل او قرر ابن عباس كذا او يقال جاء من ابن عباس موقوفنا او هو موقوف على ابن عباس كذا في شرح النخبة وترجمة المشكوة وفي خلاصة الخلاصة الموقوف مطلقا ما روي من الصحابي روقف عليه قولا او فعلا بالاتصال او لا وقد يستعمل مقيدا في غيره كان يقال وقفه مالك على نافع وهو ليس بحجة عند الشافعي وطائفة من العلماء وتفسير الصحابي للقران موقوف الا اذا كان من قبيل سبب النزول فانه مرفوع لازم وقوعه في زمان النبي صلى الله عليه و اله وسلم

نما روي ان اصحابه عليه يقرعون بابيه صلى الله عليه واله وسلم بالاظاثير مرفوع *

التوقف في عرف العلماء يطلق على معنيين الاول توقف المعية وهو ان لا يوجد احد الشئيين الامع الآخر هو جائز بل واقع كما في المتضايقين نفسد ما ظن بعض العلماء من انه لا يتصور توقف المعية واحتج بان كل واحد منهما ان استغنى عن الآخر فيصح وجوده دونه وان كان لكل واحد منهما مدخل في وجود الآخر فيتوقف كل منهما على الآخر وان كان لاحدهما مدخل في وجود الآخر فيتقدم عليه فلا معية ورد احتجاجة بانه لا نسلم انه لا معية على التقدير الثاني لان توقف كل منهما على الآخر لا ينافي المعية لان الشئيين اذا كانا لهما علة خارجة يجوز ان يقوم لكل واحد منهما مع الآخر ضرورة كلبنتين منحنيتين مثلا قد يقع ان يقام كل منهما مع الآخر ضرورة ولا يقوم احدهما الا مع قيام الاخرى الثاني توقف التقدم وهو ان لا يوجد احدهما الا بالآخر وهذا التوقف من لطرفين ممتنع ان يازم حينئذ تقدم كل واحد منهما على نفسه وعلى المتقدم عليه كذا في شرح شراق الحكمة في بحث المغالطة *

فصل القاف * الورقاء بفتح الواو وسكون الراء المهملة كرك وكبوتر وفاخته * ودر اصطلاح صرفيه عبارتمست از نفس كلي كه قلب عالم است و لوح محفوظ و كتاب مبين از ان معني ميگردند و كاهي اطلاق كرده مى شود بر لوح كذا في لطائف اللغات *

الوقف بالفتح وسكون الفاء يجيى في بيان الموافقة مع بيان جزء الوقف والوقف الثلاثي و الوقف الرباعي و الوقف الخماسي ونحوها مروت في ابواب اوصافها *

التوفيق بالفاء لغة جعل الاسباب متوافقة للمطلوب اي متوافقة الحصول والتأدى الى المسبب وحاصله توجيه الاسباب باسرها نحو المسببات واما في عرف العلماء فعند المعتزلة الدعوة الى الطاعة وقيل اللطف لتحقيق الواجب وعند الاشعري واكثر اصحابه خلق القدرة على الطاعة وهو مناسب للوضع اللغوي ان خلق القدرة على الطاعة سبب للطاعة وقال امام لحرمين خلق الطاعة لا خلق القدرة ان لا تأثير للقدرة ولهذا لا يستعمل في العرف والشرع الا في الخير وقيل تسهيل طريق الخير وسد طريق الشر والخذلان عكسه وقيل هو درك الاسباب موافقة الصواب وقيل هو الوقوع على الخبر من غير استعداده قال الغزالي هو عبارة عن التأليف والتلفيق بين ارادة العبد وقضاء الله وقدره وهذا يشمل الخير والشر لكن جرت العادة بتخصيصه بما يوافق السعادة من جملة قضاء الله تعالى وقدره ويقرب من هذا ما قيل هو جعل التدبير موافقا للتقدير هكذا يستفاد من شرح الموافف والعلمي وما ذكر ابو الفتح في حاشية الحاشية الجلالية في الخطبة * وعند اهل البديع هو التذامب وقد مر في فصل الجاء الموحدة من باب الذون *

الموافقة هي عند محاسبين كون العددين المختلفين بحيث لا يعد اولهما الاكثر لكن يعدهما عدد

ثالث غير الواحد ويصمى بالتوافق والتشارك ايضا والكسر الذي ذاك العدد الثالث مخرج له يسمى بالوفوق ويصمى كل واحد من جزئي العددين جزء الوفوق وجزء الاشتراك كالثمانية مع العشرين فانه بعدهما اربعة وهي العدد الثالث الذي يشترك في العد والكسر الذي هذه الاربعة مخرج له اعني الربع الوفوق فهما متوافقان ومتشاركان في الربع وجزء وفوق الثمانية اثنان وجزء وفوق العشرين خمسة كذا في شرح خلاصة الحساب • وعند المحققين هي الوصول الى شيخ مصنف معين من المصنفين من غير طريقه اي من غير الطريقة التي يصل بها الى ذلك المصنف المعين مع علو الاسناد اي الموافقة ان يروى الراوي حديثا يكون في احد الكتب الستة مثلا باسناد لنفسه من غير طريقها بحيث يجتمع من احد الستة في شيخه مع علو هذا الذي رواه على ما رواه من طريق احد الكتب ولو اجتمع مع احد الستة مثلا في شيخ شيخه مع علو طريقه فهو البديل وانما قيدنا هما بالعلو لان اكثرهما يطلقون الموافقة والبديل اذا قارن العلو لقصد تعليم الطالبين وتحريضهم على سماعه والاعتناء به و انكان التساوي في الطريقين بل المنزول في طريقك لا يمنع التسمية بها وقد يطلق كلاهما بدون العلو قال العراقي وفي كلام غير ابن الصلاح اطلاقهما مع عدم العلوفان علا قالوا موافقة عالية وبديل عال وقيد ابن الصلاح اطلاقهما بالعلو قال ولو لم يكن عاليا فهو ايضا موافقة وبديل لكن لا يطلق عليهما اسم الموافقة والبديل لعدم الالتفات اليه مثال الموافقة ما روى البخاري عن قتيبة عن مالك حديثا فلو رويناه من طريقه كان بيننا وبين قتيبة ثمانية ولو رويناه ذلك الحديث بعينه عن طريق ابي العباس السراج عن قتيبة مثلا لكان بيننا وبين قتيبة مثلا فيه سبعة نقد حصلت الموافقة لنا مع البخاري في شيخه بعينه مع علو الاسناد على الاسناد الى البخاري فلو رويناه في المثال المذكور من طريق التبعية عن مالك يصير مثلا للبديل لانه يكون التبعية فيه بدلا عن مالك وعلى هذا القياس يستعمل الموافقة والبديل في فن القراءة هكذا يستفاد من شرح المنخبة وشرحه والاتقان في بيان العلو والذلول •

الموافق المركز هو عند اهل الهيئة فلك مركزه مركز العالم سواء كان ممثلا او مائلا هكذا يستفاد

من شرح المواقف •

الاتفاق در لغت مرادف موافقت است و نزد منجمان دو نوعست یکی اتفاق قوت که انرا

تناظر مطلعي خوانند دوم اتفاق طریقت و ان را تناظر زمانی گویند و قد مر ذکرهما في لفظ التناظر في

فصل الرء المهمة من باب النون •

الاتفاقية بياء النسبة هي عند المنطقيين قضية شرطية متصلة حكم فيها بوقوع الاتصال بين

الطرفين او بلا وقوعه لا لعلاقة تقتضي الاتصال وهذا التفسير يشتمل الصادقة والكاذبة والموجبة والسالبة ثم

الاتفاقية الموجبة الصادقة ان وجب في صدق الطرفين تسمى اتفاقية خاصة وتعرف بانها التي

يكون صدق التالي فيها على تقدير صدق المقدم لا لعلاقة تقتضي الاتصال بل بمجرد توافق صدق الجزئين

كقولنا ان كان الانسان ناطقا فالبحار ناهق فانه لا علاقة موجبة بين ناهقية البحار و ناطقية الانسان حتى يجوز العقل كل واحد منهما بدون الآخر وليس فيهما الا توافق الطرفين على صدق لكن يجب ان يصدق و يتحقق التالي على تقدير صدق المقدم حتى لو كان التالي الصادق مناميا للمقدم كقولنا ان لم يكن الانسان ناطقا فهو ناطق لم يصدق اتفاقية و ان اكتفى في صدقها بصدق التالي فقط تسمى اتفاقية عامة و تفسر بانها التي يكون فيها صدق التالي على تقدير صدق المقدم لا لعلة بل بمجرد صدق التالي سواء كان المقدم فيها صادقا و كاذبا سميت بذلك لانها اعم من الاولى فانه متى صدق المقدم و التالي فقد صدق التالي بلا عكس كلي و تطلق الاتفاقية ايضا على قسم من الشرطية المنفصلة وهي التي حكم فيها بالتنافي لاذات الجزئين بل بمجرد ان يتفق في الواقع ان يكون بينهما مضافة و ان لم يقتض مفهوم احدهما ان يكون مضافا للآخر كقولنا للاسود الاكاتب اما ان يكون هذا اسود او كاتباً فانه لا مضافة بين الاسود و الاكاتب لكن تحقق السواد و انتفاء الكتابة و على هذا مفسر السالبة الاتفاقية فانها رفع هذا المفهوم هكذا يستفاد من شرح الشمسية و غيره و قد سبق في بيان معنى العلاقة ما يتعلق بهذا المقام *

المتفق على صيغة اسم الفاعل عند اهل القوافي هو الدخيل الذي التزم الشاعر اعادته بعينه على ما وقع في بعض الرسائل حيث قال فيه الدخيل هو الحرف الذي وقع بين التاميس و الروي ككاف الكواكب و هو لازم بغير عينه فان لزم هو عينه كان لزوم ما لا يلزم و يسمى حينئذ المتفق انتهى • و المتفق و المفترق عند المحدثين هو الراي الذي يتفق اسمه اسم راو اخر خطأ او نطقا اى تلفظا و المراد بالاسم العلم فيشتمل اللقب و الكنية ايضا قالوا الرواة ان اتفقت اسمائهم و اسماء ابائهم معا او اسمائهم و اسماء اجدادهم فصاعدا و اختلفت اشخاصهم سواء اتفق في ذاك اثنان منهم ام اكثر و كذلك اذا اتفق اثنان فصاعدا في الكنية او النسبة او فيهما معا فهو النوع الذي يقال له المتفق و المفترق فمثال ما اتفق اسمائهم و اسماء اباؤهم الخليل بن احمد فانه يطلق على ستة رجال و مثال ما اتفق اسمائهم مع اسماء الآباء و الاجداد محمد بن يعقوب بن يوسف و مثال ما اتفق في الكنية و النسبة معا ابو عمران الجوني و منه ما يتفق اسمائهم و اسماء ابائهم و انسابهم كمحمد بن عبد الله الانصاري و منه ما اتفق في الاسم و كنية الاب كصالح ابن ابي صالح و فائدة معرفة هذا النوع للمحدث الاحتراز عن ان يظن الشخصين شخصا واحدا هكذا يستفاد من خلاصة الخلاصة و شرح النخبة و شرحه *

المتفق عليه على صيغة اسم المفعول عند المحدثين حديث رواه البخاري و مسلم جميعا كما مر

في لفظ الصحة •

فصل اللام • الوصل بالفتح وسكون الصاد عند القراء عدم الفصل كما يدل عليه تعريفهم

الوقف الجائز كما مرو ما وقع في بعض شروح المقدمة من ان معرفة المقطوع و الموصول رتبة انما يترتب

عليه علم الوقف والوصل فرعا • وهَمْزةُ الوصل همزةٌ تسقط إذا اتصلت بحرف قبلها كما في بسم الله • والوصل عند أهل المعاني هو عطف بعض الجمل على بعض ويقابله الفصل وقد سبق في فصل اللام من باب الغاء • وعند أهل القوافي واو اء او الف او هاء تكون بعد الرومي كذا في عنوان الشرف وفي بعض الرسائل العربية الوصل هو حروف الين السواكن والهاء ساكنة ومتحركة إذا تحرك ما قبلها كما في ان تفعل و مصرمو و فحوملي و راحله و اميرها فان سكن ما قبلها نحو غزو وظبي وقواميها كانت روبا ثم الهاء اذا كانت وصلا وكانت متحركة يلزمها الخروج وهو حرف علة مجانسة لحركته انتهى • ودر جامع الصنائع گوید حرف وصل چهار حرف اند سه حرف مد و لين و چهارم هاءى وقف و نزدیک ماهر کد امیکه از حروف عرب و عجم باشد انتهى • ودر رساله مولوی جامی واقع شده که وصل حرفی را گویند که بروی الصاق کذب و روی بسبب ان، متحرك شود • ودر رساله منتخب تکمیل الصناعات می ارد وصل حرفی که بروی پیوندند خواص مشهور التركيب باشد چون میم کارم و دارم و خواص غیر مشهور التركيب چون هاءى لاله و پرکله و مراد از پیوستن حرفی بروی انست که ان حرف با مابعد خود کلمه علیحدہ و یا بمنزله کلمه علیحدہ نباشد و الا ردیف خواهد بود نه وصل و صاحب معیار الاشعار گفته که حرف وصل چون متحرك شود اولی انکه از را از حساب ردیف شمرند و این قول خلاف متعارف شعراست و رعایت تکرار وصل در قوافی واجب است و این قوافی را قوافی موصلة خوانند انتهى • و همچنین در قوافی عربیه رعایت تکرار وصل واجب است و اختلاف ان از عیوب است چنانکه در بعضی رسائل واقع شده •

الصلة بكسر الصاد في اللغة پیوستن و پیوند و خویشی و هدیه دادن و عطا دادن و مزد کما فی الصراح و کثر اللغات و فی الکفایة حاشیة الهدایة فی باب الحج عن الغير الصلة عبارة عن اداء مال لیس بده' بنة عوض مالي كالزکوة و غیرها من النذور و الکفارات و عند أهل العربية تطلق على حرف زائد فی الاطول فی باب الاسناد الخبری فی شرح قول التلخیص التلخیص امتنعنی عن موکدات الحکم و حروف الصلة اعني الزوائد قال الجلی فی حاشیة المطول هناك اصطلح النحاة على تسمية حروف معدودة مقررة فيما بينهم مثل ان و ان و الباء فی مثل کفی بالله شهدا و نظائرها بحروف الصلة لاوادتها تاکید الاتصال الثابت و بحروف الزیادة لانها لا تغیر اصل المعنی بل لا یزید بسببها الا تاکید المعنی الثابت و تقویته فكانها لم تزد شیئا و لما لم یلزم الاطراد فی وجه التسمیة لم یتجه اعتراض الرضی انه یلزم ان یعدرا على هذا ان و لام الابتداء و الفاظ التأكيد اسماء كانت اول زوائد انتهى • کلامه و علی هذا المعنی یقول أهل اللغة الباء ههنا صلة زائدة و تطلق ایضا على حرف جر یتعدى به الفعل و ما اشبهه فمعنی الفعل الذی یحتاج الی الصلة لا یتم بدونها و لهذا قیل فی فی قولنا دخلت فی الدار صلة لدخلت کما ان عن صلة لصدۃ اعني خرجت ینکون فی الدار مفعولا به لا مفعولا فيه هكذا یستفاد من الفوائد الضیائیة و حاشیته لمولانا عبد الغفور فی بحسب المفعول

فيه وتطلق الصلة ايضا على جملة خبرية او ما في معناها متصلة باسم لا يتم ذلك الاسم جزوا الامع هذه الجملة المشتمة على ضمير عائد اليه اى الى ذلك الاسم ويسمى حشوا ايضا وذاك الاسم يسمى موصولا فقولنا جزوا تمييزاى متصلة باسم لا يتم من حيث جزئية اى لا يكون جزوا تاما من المركب والمراد بالجزو التام ما لا يحتاج في كونه جزوا اوليا ينحل اليه المركب اولا الى انضمام امر اخر معه كالمبتدأ والخبر والفاعل والمفعول وغيرها وانما نفى كونه جزوا تاما لا جزوا مطلقا لانه اذا كان مجموع الموصول والصلة جزوا من المركب يكون الموصول وحده ايضا جزوا لكن لا جزوا تاما اوليا قيل هذا انما يتم لو كان المبتدأ والخبر والمفعول مجموع الصلة والموصول وليس كذلك بل هو الموصول والصلة تقدير مزيل لانهاية ولا نصيب له من اعراب الموصول فالاولى ان يقال يتم من الافعال الفاتضة وجزوا خبرية ومعناه لا يكون ذلك الاسم جزوا من المركب الا مع هذه الجملة وانما قيل من المركب لانه لو قدل من الكلام لم يشتمل الفضلة لان الفضلة ليست جزوا من الكلام نعم انه جزء من المركب لا يقال تعريف الصلة يصدق على الجملة الشرطية المتصلة باسماء الشرط نحو من تضربه اضربه لانا نقول من في قولنا من تضرب اضرب مفعول تضربت فهو جزء بدون جملة وقولنا على ضمير الخ يخرج مثل اذ وحيث اذ هما لا يقعان جزوا من التركيب الا مع جملة خبرية مضاوة اليهما لكن لا تشتمل تلك الجملة على الضمير العائد اليهما مثال الجملة الخبرية قولنا الذي ضربته زيد ومثال ما في معناها كاسم الفاعل واسم المفعول قولنا الضارب زيدا عمرو والمضروب لزبد عمرو وهذا التعريف اولى مما قيل الصلة جملة مذكورة بعد الموصول مشتملة على ضمير عائد اليه لاخذ الموصول في التعريف فيلزم الدور ولانه لم يقيد فيه الجملة بالخبرية فيشتمل الانشائية ولانه لا يشتمل ما في معناها هذا خلاصة ما في شرح الكلية • وهذا الموصول هو الموصول الاسمي وعرف بانه اسم لا يتم جزوا الا مع صلة وعائد واما الموصول الحرفي فقد عرف بما اول مع ما يليه من الجمل بمصدر كان الناصبة وما المصدرية فخرج نحو وه وه على قول من ياوله بمصدر والفعل الذى اضيف اليه الظرف نحو يوم ينفع الصادقين لان ذلك ما اول بالمصدر بنفسه لا مع ما يليه وهذا الموصول لا يحتاج الى العائد بل لا يجوز ان يعود اليه شىء ولا يلزم ان تكون صلته جملة خبرية في قول سيبويه وابي علي ويلزم ذلك عند غيرهما كما فى الموصول الاسمي ثم الموصول مطلقا لا يتقدم عليه صلته لا كلا ولا بعضا لانهما كجزئي الاسم ثبت لاحدهما التقدم لان الصلة لكونها مبنية للموصول يجب تاخيرها عنه فهما كشيء واحد مرتب الاجزاء كذا ذكر مولانا زادة في حاشية المختصر •

الموصول هو عند اهل العربية يطلق على معنيين كما مر قبيل هذا • وعند المحققين هو الحديث المتصل كما يجيى عن قريب •

موصول النتائج عند المنطقيين يطلق على قسم من القياس المركب كما مر في فصل السين

المهمله من باب القاف *

الواصلية ببناء النصبه فرقة من المعتزلة اصحاب ابي حذيفة واصل بن عطاء قالوا بنفي الصفات

و باسناد افعال العباد الى قدرتهم و امتناع اضافة الشر الى الله تعالى و بالمنزلة بين المنزلتين و ذهبوا الى الحكم بتخطية احد الفريقين من عثمان و قائلية و جوزوا ان يكون عثمان لا مؤمنا و لا كافرا مخلدا في النار و كذا علي و مقاتلوه و حكموا بان عليا و طلحة و زبير بعد وقعة الجمل لو شهدوا على باقة بقلة لم تقبل شهادتهم كشهادة المتلاعنين اى الزوج و الزوجة فان احدهما فاسق لا بعينه كذا في شرح المواقف *

الوصال بالكسر عند السالكين مرادف للوصل بالضم و الاتصال قالوا الاتصال هو الانقطاع عما سوى

الحق و ليس المراد به اتصال الذات بالذات لان ذلك انما يكون بين جسمين و هذا التوهم في حقه تعالى كفر و لهذا قال النبي صلى الله عليه و اله و سلم الاتصال بالحق على قدر الانفصال عن الخلق و قال بعضهم من لم ينفصل لم يتصل اي من لم ينفصل عن الكونين لم يتصل بمكوّن الكونين و ادنى الوصال مشاهدة العبد ربه تعالى بعين القلب و ان كان من بعيد يعني اندك ترين وصال ديدن بنده است خدای را بچشم دل اگرچه باشد ان وصال و دیدن از دور و این دیدن از دور اگر پیش از رفع حجاب است محاضرة گویند و اگر بعد از رفع حجاب است مکشفه گویند و مکشفه بی رفع حجاب نبود یعنی سالک بعد از آنکه رفع حجاب کند در دل بالیقین بداند که خدای هست با ما حاضر و ناظر و شاهد این را نیز ادنی وصال گویند و اگر بعد رفع حجاب و کشف چون تجلی ذات شود در مقام مشاهده اعلی دراید این را وصال اعلی گویند و سالک را اول مقام محاضرة است بعده مکشفه بعده مشاهده فالمحاضرة لرباب القلوب و المشاهدة لرباب التمکین و المكشفة بينهما الى ان تستقر المشاهدة - و المحاضرة لاهل علم اليقين و المكشفة لاهل عین اليقين و المشاهدة لاهل حق اليقين كذا في مجمع السلوك و قال فيه ايضا فاذا رفع الحجاب عن قلب السالك و تجلی له يقال ان السالك الآن واصل يعني بمجرد رفع حجاب سالک در مقام مکشفه است و اگر بعد رفع حجاب و کشف چون تجلی ذات شود در مقام مشاهده عالي دراید و این را وصال اعلی گویند بر نسبت وصال سابق و الوصال هو الروية و المشاهدة بسر القلب في الدنيا و بعين الرأس في الآخرة و انما نراه في الآخرة بلا كيف كما نعلمه و نعدّ قدة في الدنيا بلا كيف در لمعات صوفیه گویند روية القلب هو نظره الى ما توارت في الغيب بغور اليقين عند حقائق الايمان و در لطائف اعلام گویند المشاهدة هي روية الحق ببصر القلب بغير شبهة كانه رآه بالعين سيد محمد حسینی رحمه الله تعالى میگوید خدایرا بدنگانند که در دنیا بچشم دل به بینند همین چشمی که بر روی است منعکس می شود و چشم دل میگردد و فی الفتاوی السراجیة روية الله تعالى في المنام جائزة و آنچه مردم در خواب میبینند ان از چشم دل می بینند همین چشم منعکس می شود در دل اما آنکه در شرح اداب شیخ شرف الدین منیری مسطور است

که اجماع است برین که خدا را نشاید دیدن نه ببصر و نه بدل مگر از جهت یقین مراد شیخ نفی دیدار عین حق یا ادراک هویت است نه هفتی معنی مذکور نه بینی که امام نورب میگوید الیقین هو المشاهدة چون یقین بنده برین نوع درست شود لجرم همچنان باشد که دیدار است یعنی چنان نیست که دیدار عین و ادراک هویت است و مراد شیخ ازین یقین علمی نیست چراکه این عوام را هم باشد معاذ الله که دیدار قلبی را این معنی باشد پس یقینی که خواص را باشد نبود تا رنج حجاب و تجلی انوار نشود و همین را ما مشاهده میگوئیم و دیدار قلبی میگوئیم شیخ قوام الحق فرموده مکاشفه نه انست که هویت حق ادراک کند و یا در یابد لانه لا مدخل لاحد من المخلوقات حتی الانبياء فی مشاهدة ذاته فی دار الدنيا جوان مردا هر چه خواهی نام نه رویت قلبی را خواه رویت بصیرت گوخواه مکاشفه گوخواه مشاهده گو باصطلاح صوفیه رویت قلبی است نه رویت عیانی که بحاسه بصر تعلق دارد و ان شئت الزيادة علی هذا فارجع الیه ای الی مجمع السلوک و در کشف اللغات میگوید نزد صوفیه وصال مقام وحدت را گویند مع الله تعالی سرا و جهر و وصل وحدت حقیقی را گویند که ان واعطه است میان ظهور و بطون و نیز وصل عبارت از رفتار سالک است در اوصاف حق تعالی و ان تحقق است باسماء تعالی و قیل وصل انرا گویند که لمحہ از جدا نشود زبان در ذکر و دل در نگر و جان در مشاهده او مشغول دارد و در همه حال با او باشد و اصل ان را گویند که از خود رسته و بخدا پیوسته باشد و بتخلق باخلاق الله موصوف گشته باشد و بی نام و نشان شده چنانکه قطره در دریا محو گردد *

الاتصال فی اللغة پیوستن ضد الانفصال و هو امر اضافي یوصف به الشیء بالقیاس الی غیره و يطلق علی امرین احدهما اتحاد النهايات بان یكون المقدار متحد الذهایة بمقتل اخر سواء کان موجودین او موهومین و یقال لذلك المقدار انه متصل بالثانی بهذا المعنی و ثانيهما کون الشیء بحیث یتحرک بحركة شئی اخر و یقال لذلك الشیء انه متصل بالثانی بهذا المعنی و هذا المعنی من عوارض الكم المنفصل مطلقا او من جهة ما هو فی مادة کاتصال خطی الزاویه و اتصال الاعضاء بعضها ببعض و اتصال اللحم بالرباطات و نحوه اهكذا یستفاد من شرح الاشارات و المحاکمات و الصدری فی بیان اثبات الهیولی و عند السالکین هو مرادف للموصل و الوصول كما عرفت و عند المحذنین هو عدم سقوط راو من رواة الحديث و مجیی اسناده متصلا و یسمى ذاک الحديث متصلا و موصولا هکذا فی ترجمة مشکوة و هو یشتمل المرفوع و الموقوف و المقطوع و ما بعده و قال القسطلانی والموصول و یسمى المتصل هو ما اتصل سنده زعماء و نقفا لا ما اتصل للذابعی نعم یسوغ ان یقال متصل الی سعید بن المسیب او الی الزهري مثلا انتهى فلا یشتمل هینئذ المقطوع و ما بعده و قد سبق ما یعلق بهذا فی لفظ المسند فی فصل الدال من باب السین المهملتین و عند المنطقیین هو ثبوت قضیة علی تقدیر قضیة اخرى كما وقع فی شرح المطالع فالمتصلة عندهم قضیة

شرطية حكم فيها بوقوع الاتصال او بلاقوعه اى حكم فيها بوقوع اتصال قضية بقضية اخرى وهى الموجبة او نغية بلا وقوع ذلك الاتصال وهى الحالبة و يقابل الاتصال الانفصال و هو عدم ثبوت قضية على تقييدها اخرى و قد سبق في لفظ الشرطية في فصل الطاء المهمة من باب الهمزة المعجمة * و عند الحكماء هو كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض له اجزاء مشتركة في الحدود والحد المشترك بين الشيئين هو ذو وضع يكون نهاية لحددهما وبداية لآخر كما مر في محله ومعنى الكلام انه يكون بحيث اذا فرض انقسامه يحدث حد مشترك بين القسمين كما اذا فرض انقسام الجسم يحدث سطح هو حد مشترك بين قسميه والمتصل بهذا المعنى يطلق على ثلاثة امور الاول فصل الكم يفصله من الكم المنفصل الذي هو العدد الثاني الصورة الجسمية لانها مستلزمة للجسم التعليمي المتصل نصحت به تسمية للمازوم باسم اللازم الثالث الجسم الطبيعي و انما يطلق عليه المتصل لانه لما اطلق المتصل على الصورة الجسمية و المتصل معناه ذو الاتصال وكانت الصورة ذات الجسم التعليمي اطلق الاتصال على الجسم التعليمي و اذا اطلق الاتصال على الجسم التعليمي اطلق الاتصال على الصورة ايضا اطلاقا لاسم اللازم على المازوم و لما اطلق الاتصال على الجسم التعليمي وعلى الصورة الجسمية اطلق المتصل على الجسم الطبيعي لانه ذو الاتصال حينئذ هكذا يستفاد من شرح الاشارات و المحاكات والصدري في بيان اثبات الهيولى و بالجملة فالمتصل في اصطلاحهم يطلق على فصل الكم و على الصورة الجسمية و على الجسم الطبيعي والاتصال على كون الشيء بحيث يمكن الخ و على الجسم التعليمي و على الصورة الجسمية ثم قال في المحاكات و بهذا معنى اخر للاتصال و هو كون الشيء ذا اجزاء بالقوة لكن هذا المعنى يلازم المعنى الاول ملازمة مساوية وكلا المعنيين غير اضافيين انتهى * و بالنظر الى هذا المعنى يقال هذا الجسم متصل و احد اى لا مفصل فيه بالفعل و عند المنجمين كون الكوكبين على وضع مخصوص من النظر او التناظر و الاول يسمى باتصال النظر و هو الذي يذكر هو مع اقسامه هنا و الثاني يسمى بالاتصال الطبيعي و التناظر و قد سبق في فصل الراء المهمة من باب الفون و باتصال المحل ايضا گفته اند چون كوكب منوجه از روي نظري يا تناظر بکوكبي ديگر خود و بعد بقدر جرم خود از متصل به پيدا کند ان توجه را اتصال کويند و اين کوكب را متصل و جرم کوكب عبارت است از نور او در فلک از پيش و پيش را اين را معين ساخته اند پس نور جرم افتاب پانزده درجه است و نور جرم ماه دوازده درجه و نور زحل و مشتري هر يك نه درجه و مريخ هشت درجه و زهرة و عطارد هر يك هفت درجه و عقده راس و ذنب هر يك دوازده درجه و اتصال را سه حال بود هرگاه که نور کوكبي بکوكبي رسد آغاز اتصال بود و اين را ادل اتصال کويند و چون بعد ميان هر دو بنصف جرمين رسد آغاز قوت اتصال بود و اين را رماطت اتصال هم کويند و چون مرکز بمرکز رسد اتصال تمام گرده و غاييت قوت اتصال بود و چون کوكب مبيک رو و تيز رو بگذرد افاز انصراف بود و چون بنصف جرمين رسد نهايت قوت اتصال بود و چون جرم از جرم منقطع شود نهايت تمام اتصال بود

و نهایت انصراف اما اعتبار نصف جرمین روا بود در جمیع اتصالات و بعضی گویند نصف جرم کمتر مفید باشد مثال او انست که جرم مشتری ده درجه است و جرم قمر دوازده درجه پس دوازده را با نه جمع کنند بیست و یک شود و نصف هر دو ده و نیم درجه پس هرگاه که میان مشتری و قمر به بیست و یک درجه بعد ماند نور هر دو بهم رسد و آغاز اتصال بود و چون ده درجه و نیم ماند آغاز قوت بود و چون قمر بدست و یکدرجه بعد پیدا کند منصرف گشته بود و اما اگر نصف جرم کمتر اعتبار کنند چون چهارم درجه و نیم بعد ماند آغاز قوت بود و این قول محکم تر است و این مثال اتصال مقارنه است و بر همین طریق قیاس باید کرد در اقسام باقی مثل اتصال تسدیس و تربیع و تثلیث بدانکه انواع اتصالات بسیار است و آنچه اشر است دوازده است اول قبول و نظر قبول انست که کوکبی در حظوظ کوکبی بود و آن خاده است یا شرف یا مثلثه یا حد یا وجه با صاحب آن حظ اتصال کند پس آن صاحب حظ انرا قبول کند چون او را در حظ خود بیند و این دلیل بود بر روا شدن حاجت و تمامی محبت میان دو کس درم رد و آن انست که کوکبی ضعیف شده باشد مثل آنکه در وبال یا در هبوط یا راجع یا محترق باشند و نظر کوکبی که بدو پیوند از خود دور کند که قوت قبول ندارد و حکم این ضد حکم قبول است سیم دفع قوت و آن انست که کوکبی که در حظوظ خویش بود و کوکبی دیگر بیند صاحب حظ او را قوت دهد و اگر هر دو در حظوظ خود باشند هر یک قوت خود بدیگری دهد چنانچه قمر در سرطان بود و زهره در ثور و این غایت دفع قوت بود و دلیل باشد بر درستی میان هر دو کس از طرفین و تمام شدن کارها از جد و جهد چهارم دفع طبیعت و آن انست که کوکبی در حظوظ کوکبی بود و دیگری در حظ آن کوکب و هم دیگر بتسدیس هر یک طبیعت خود بدیگری دهد و بعضی کسان دفع قوت خوانند این را و این وضع قوی تر است از دفع قوت و او را در سعادت و عطیة امیدها و رسانیدن بامید کلی زیاده از اوضاع همدیگر باشد پنجم انکار و آن انست که کوکبی دیگر را به بیند از وبال و هبوط پس آن کوکب این را انکار کند چون در وبال و هبوط خودش بیند و این ضد دفع طبیعت است و اگر هر دو در وبال و هبوط یکدیگر باشند انکار از هر دو جانب بود و حکم آن ضد دفع طبیعت باشد ششم نقل الغور و آن انست که کوکبی سبک رو گران رو را بیند و ازو تمام منصرف نشده باشد که دیگری را بیند پس نور اول کوکب بتانی دهد اگر چه آن هر دو کوکب از همدیگر ساقط باشند و این بمثابة اتصال باشد میان آن هر دو کوکب مثلا کوکبی بود در حمل و دیگری در عقرب و کوکبی مدک رو تر از هر دو در سرطان باشد اول آن کوکب را بیند که در حمل است و هنوز ازو منصرف نشده باشد که بکوکبی که در عقرب است پیوند پس نور اول درم نقل کرده باشد و این دلیل بر توسط کارها است هفتم انتکاث و آن انست که کوکبی سبک رو خواهد که کوکب گران رو را بیند پس هنوز مرکز مرکز فرسیده باشد که کوکب سبک رو راجع شود یا راجع بود خواهد که بگران رو

پیوندند و محققین شود و اتصال تمام نکند و این دلیل شکستن عهد و پشیمانی و نومیدی از کارها بود
هشتم بعید الاتصال و ان انست که کوکبی که در برجی اید و با اوائل برج هیچ کوکب را نه بیند و
بآخر برج کوکبی را بیند دران حال کوکب ضعیف بود نهم خالی السیر و ان انست که در اول برج
کوکبی را بیند و بهیچ کوکب دیگر نه پیوندند دران برج و این وقت نیز کوکب ضعیف باشد و بد تر
ان بود که ان کوکب نحس بود دهم وحشی السیر و ان انست که کوکبی در برجی اید و بیرون رود که
هیچ کوکبی بدتر نه پیوندند و این حال بقمر بسیار روی دهد و نحس بود و بدتر آنکه این حال او را در
قوس روی دهد و این دلیل است بر عدم حصول مراد و نقصان مال و کسب و این همه بحسب خانهای طالع
بود و نظرهای مودت و عداوت یازدهم تربیع طبیعی و ان انست که عطارد در جوزا بود و کوکبی دیگر را
بیند که در سنبله است با خود در سنبله باشد و کوکب دیگر را بیند که در جوزا است این تربیع بقوت تغلیث
باشد و این حالت مر مشرور نیز باشد در قوس و حوت در اوازدهم دستوره و ان چهار نوع است یکی
آنکه نیک بعید است و یکی نیک ضعیف و نیک بعید ان است که صاحب مجمل یاد کرده است
بس در نوع دیگر است که نزدیکتر است یکی آنکه صاحب طالع در عاشر اشد و صاحب عاشر در طالع
و نوعی دیگر ان است که کوکبی در وتدی باشد و ان وتد خانه یا شرف او باشد و کوکبی دیگر را
بیند که ان کوکب هم در وتدی باشد و ان خانه یا شرف او باشد و این کمال فوت بود و دلیل
سعادت های بزرگ و حکم سلطنت باشد و سعادت های داخلی و خارجی و این دستوره است این همه منقول
است از شجره نمره *

اتصال التربيع هو عند الفقهاء ان يكون انصاف لبنات الحائط المتنازع فيه متداخلة في انصاف
لبنات الحائط الغير المتنازع فيه ان كان الحائط من نحو الحجر او يكون ساحة احدهما مركبة في الاخرى ان كان
من الخشب و من ابى يوسف رحمه الله ان اتصال التربيع اتصال الحائط المتنازع فيه بحائطين اخرين
لاحدهما و اتصالهما بحائط اخر كذا في جامع الرموز في كتاب الدعوى في فصل و لو اختلف المتبايعان •
اتصال الملازمة و يقال له اتصال الجوار ايضا هو عند الفقهاء مجرد اتصال بين الحائطين غير
اتصال التربيع هكذا يستفاد من جامع الرموز والبرجندي •

المتصل هو يطلق على معان قد سبقتم من قبل • *

الموصل بشديد الصاد المفتوحة هو عند اهل البديع ان يوتى بكلام يكون كل من كلماته متصلة
الحروف في الكتابة نحو شتم عمر بكرا وضده المقطع فهو ادرك داود رزقا كذا في المطول في اخر من البديع
و كذا في مجمع الصنائع و جامع الصنائع •

الإيفال بالذين المعجمة عند اهل المعاني قسم من اطباق الزيادة و هو ختم الكلام بما يفيد نكتة

يقول المعنى بدونها قيل لا ينفى ان تمام الكلام بدونها لا يخص الايغال بل كذلك جميع اقسام الاطذاب وان تعريف الايغال يشتمل الايضاح بعد الابهام و ذكر الخاص بعد العام و التكرير اذا كانت ختم الكلام وغيرها ايضا من اقسام الطذاب اذا كان كذلك و لا محذور فيه ان الاقسام ليست متباينة وقيل انه مختص بالشعرو فسره بختم البيت بما يفيد نكتة اليج و رد بانه وقع في القران من ذاك قوله تعالى اتبعوا المرسلين اتبعوا من لايسالكم اجرا وهم مهتدون فقوله وهم مهتدون ايغال لانه يتم المعنى بدونه ان الرسول مهتد لا محالة لكن فيه زيادة مبالغة في الحث على اتباع الرسول و التروغيب فيه و جعل منه ابن ابي الاصبع قوله و لا يسمع الصم الدعاء اذا ولوا مدبرين فان قوله اذا ولوا مدبرين زائد على المعنى مبالغة في عدم انتفاعهم هكذا يستفاد من الاطول و المطول و الاتقان •

الوكالة بالكسر و الفتح اسم من التوكيل بمعنى التفويض و الاعتماد و قد تطلق على الحفظ اطلاقا لاسم السبب على المسبب و الوكيل في اسمائه تعالى فعيل بمعنى المفعول على الاول و بمعنى الفاعل على الثاني و شرعا تفويض التصرف الى غيره و ذلك الغير يسمى وكلا اى الوكالة اقامة احد غيره معام نفسه في تصرف شرعي معلوم مورث لحكم شرعي كالنكاح و الطلاق المورثين للحل و الحرمة فان اللام للعهد فلا حاجة الى زيادة امر شرعي كما ظن و يخرج منه ما اذا قال انت وكيلي في كل شئ فانه لم يصبره وكلا لجهالة التصرف و في الاستحسان يصير وكلا بالحفظ فيذيع ان يزداد قيد الحفظ كما في التحفة و كذا يخرج منه الايصاء فانه نيابة بالولاية المنتقلة اليه دون القائمة به المتبادرة و يدخل فيه توكيل مسمم ذميا ببيع مال غير متقوم و فيه اشعار بان القبول لم يشترط فلو قال و كذلك بطلاق و لم يقل المخاطب قبلت و لا رددت ثم طلق وقع استحسانا لانه دايمل القبول كما في المبسوط و فيه إيماة الى ان القبول يشترط ولو كما و به يشعر كلام الهداية كذا في جامع الرموز و شرح ابي المكارم لمختصر الوقاية •

التوكّل قال في خلاصة السلوك قال بعض اهل المعرفة التوكّل ان يصبر على الجوع امبوعا من غير تشويش خاطر و قيل التوكّل ان لانقضى الله من اجل رزقك باشتغال الامداد و روية الرزق من الله تعالى فريضة و من ترك الكسب و طمع في المخلوقين فهو متاكل و ليس بمتوكّل • و در مجمع السلوك كويد صوفيه در بيان حد توكّل سخنها بسيار گفته اند هر كسى از مقام خويش سخنى گفته و عبارات ايشان هم ازان مختلف گشته بعضى گفته اند توكّل انصت كه خدايى استوار داري در عهدا كه كرده است يعلى اعتقاد داري كه هرچه قسمت تو كرده است بتو رسد اگرچه جهان بدفع ان مشغول شونى و هرچه بقسمت تو نكرده است بجد و جهدت اگرچه در جهاتمت بتو نرسد و بعضى گفته اند كه توكّل انصت كه برابر كردن نزد تو بسيار و اندك و موجود و معدوم و بعضى گفته اند التوكّل الاسترسال بينى بدى الله تعالى استرسال ان باشد كه هر كجا كشد رود بعضى گفته كه توكّل انصت كه بغير حق نديدارى

و از غير او نترسند متوكل ان باشد كه واثق بود بحق كه حق را در هر چه كند منتهم ندارد و عكايست نيكند
يعنى در ظاهر و باطنى قناعت باشد ابو موسى گويد اگر ددكان و مازان بر چپ و راست تو باشند هر تو برآي
ان نهجند و لهذا قيل التوكل الاعتماد على الله تعالى فى الوعد و الوعيد بازالة الطمع عن سواه ذو النون
مصري گويد توكل خلع ارباب است و قطع اسباب • فائده • متوكل را ترك دوا عزيمت است و كرهين دارد
كه طبيبان گويند رخصت است نفق توكل نكند قال عليه الصلوة و السلام تداءوا عباد الله و قال ما من داء
الاوله دواء عرفه من عرفه و جهله من جهله الا الصام بدانكه اسباب مزيله ضرر مه قسم نصف قطعي و وهمي
و ظني قطعي چون اب دفع تشنگي را و نان براي دفع گرسنگي ترك ان بكلي از توكل نيست بلكه ترك
ان در وقت بيم مرگ حرام است و وهمي چون داغ و افسون ترك ان از شرط توكل است زيرا چه پيغامبر
عليه الصلوة و السلام متوكلان را بران مفت کرده و ظني چون قصد و حجامت و داروي مسهل و ديگر ابواب
طب كه نزد طبيبان ظاهر است كردن ان ناقص توكل نباشد و در قوة القلوب گفته اند تا دوي رخصة سعة و
تركة ضيق و عزيمة و الله يحب ان يوخذ برخصته كما يحب ان يوتي عزائمه ليكن كمال توكل انست
كه گرد دارد نكرد و اين كسي را ميهر شود كه او از يكي مكشوفان باشد يا صابر باشد بر مرض تا او را
نواب جزيل باشد و يا خائف از كذاها باشد درد و بيماري را فراموش نمايد انتهى ما في مجمع السلوك •

الاول بالغنى و تشديد الواو نقيض الآخر و اصله قيل اوّل على افعل مهموز الاوسط نقلت
الهمزة وادغمت يدل على ذلك قولهم و هذا اول منك و الجمع الارائل والاولى ايضا على القلب
والاولون ايضا وقيل و دول على فاعل قلبت الواو الاولى همزة و لم يجمع على اوّل لا متثاقم اجتماع
الواوين بينهما الف كذا فى الصراح و في كشف اللغات اول نخستين و پيشين اوائل جمع و در اصطلاح
سالكان اول نام خدايتعالى است و در شرح مشارق گويد اول پيدا كنده وجود و آخر نما كنده وجود
و نيز اول هميشه بود و آخر هميشه باشد انتهى • والاول عند المحاسبين هو العدد الذي لا يعدة غير الواحد
كالثلثة والخمسة والسبعة و احد عشر و يقابله المركب و كون العدد هكذا يسمى اولية و قد سبق في لفظ
التركيب و لفظ العدد و قيل الاول اما زوج كالاثنتين او فرد كالثلثة •

الاوليات هي تطلق على قسم من المقدمات اليقينية الضرورية و تسمى بالبديهيات ايضا وهي
ما لا يخلو النفس عنها بعد تصور الطرفين اي من حيث انها طرفان فيشتمل تصور الذبة ايضا والمراد
بتصور الطرفين ما هو مناط الحكم اعم من ان يكون بالبداهة او بطريق الكسب و النظر و الحاصل ان
الحكم فيه لا يتوقف بعد حصول تصور الطرفين على ما هو مناط الحكم على شيع اخر اما بشرط علامة
الفرقة فلا يرد الصبيان و المجانين و صاحب البلاة المتناهية و بشرط عدم تدنص الفطرة بما يضاد فلا يرد
المدن • بالاعتقادات الباطلة المنكر للبديهيات و بعض العوام و الجهال فمن الاوليات ما هو جلي

فقد الكل لوضوح تصورات اطرافه كقولنا الكل اعظم من الجزء اى الكل المقداري اعظم فى المقدار من جزئه المقداري ومنها ما هو خفي لخفاء فى تصورات اطرافه اما لعدم الوضوح او لكونها نظرية هكذا يستفاد مما ذكر الصادق الحلواني فى حاشية القطيبي والسيد السند فى شرح المواقف والمولوي عبد الحكيم فى حاشيته والفرق بينها وبين المشهورات على ما فى شرح المطالع ان الانسان لو قدر انه خلي ونفسه من غير مشاهدة احد وممارسة عمل ثم عرض عليه المشهورات توقف فيها لا فى الاوليات وكذا الحال فى الفرق بينها وبين المتواترات وقد تطلق الاوليات على الضروريات ايضا باعتبار ان الضروريات اوائل العلوم فحينئذ الاوليات محمولة على المعنى اللغوي هكذا ذكر مولانا داود فى حاشية شرح المطالع فى الخطبة فى بيان مراتب النفس •

فصل الميم • التخمة بالضم وفتح الخاء ناگوار شدن طعام و جزان اصله الوخمة قلبت الواو تاء وعند الاطباء عبارة عن فساد الطعام فى المعدة واستحالته الى كنفية غير صالحة كما فى بحر الجواهر •

الورم بفتح الواو والراء اماس وهو مادة تداخل جرم العضو وتزيد حجمه زيادة غير طبيعية كذا فى بحر الجواهر وقد سبق ايضا فى لفظ الذمو فى فصل الواو من باب النون •

الوهم بالفتح ومكون الهاء قد يطلق على الاعتقاد المرجوح والمراد بالاعتقاد التصديق والحكم هذا لكن المختار ان الوهم من قبيل التصور وقد سبق فى لفظ الحكم فى فصل الميم من باب الخاء المهملة وقد يطلق على القوة الوهمية من الحواس الباطنة وهى قوة مرتبة فى الدماغ كله لكن الاخص بها هو اخر التجويف الاوسط من الدماغ المسمى بالدودة تدرك المعانى الجزئية الموجودة فى المحسوسات كالقوة الحاكمة فى الشاة بان الذئب مهروب عنه والولد معطوف عليه واستدل الحكماء على وجوده بانه لابد من قوة مدركة للمعاني الجزئية وتلك القوة غير الحواس الظاهرة اذ المعاني هي ما لا ندرك باحدى الحواس الظاهرة وكذا غير الحس المشترك والخيال لانه لا يرسم فيهما الا ما يتأدى اليهما من الحواس الظاهرة وتلك المعاني لم تناد منها اليهما وغير الحافظة اذ القبول غير الحفظ وغير المتصورة لان فعلها التركيب والتفصيل وغير النفس لانها لاتدرك الجزئيات بالذات ولان هذا الادراك موجود فى الحيوانات وههنا اباحت فمن ارادها فليرجع الى شرح المواقف وشرح التجريد وغيرهما • وقال الصوفية الوهم محد عزرائيل عليه السلام من محمد صلى الله عليه واله وسلم خلق الله وهم محمد صلى الله عليه واله وسلم من نور اسمه الكامل وخلق عزرائيل عليه السلام من نورهم محمد صلى الله عليه واله وسلم فاما خالق الله وهم هذا الانسان من نور الكمال اظهره فى الوجود بلباس القهر فاتوى شيعى يوجد فى الانسان القوة الواهمة فانها تغلب العقل والفكر والمصورة والمدركة واوى الملائكة عزرائيل عليه السلام لانه خلق منة فلذا حين امر الله الملائكة ان تقبض من الارض قبضة ليخلق منها ادم عليه السلام لم يقدر احد ان يقبض منها الا عزرائيل لانها كلما نزل

بها ملك من الملكة اتصفت عليه بالله ان يتركها فتركها فلما نزل بها عزرائيل اقصمت عليه فاستدريجها في قصتها فقبض عليها ما امره الله ان يقبض وتلك القبضة هي روح الارض فخلق الله من روحها جسد ادم فلذا تولى عزرائيل قبض الارواح لما اودع الله فيه من القوة الكمالية المتجلية في مجلى القهر والظلمة ثم ان هذا الملك عنده من المعرفة باحوال جميع من يقبض روحه ما لا يمكن شرحه فيخلق لكل جنس بصورة وقد يأتي الى بعض الاشخاص في غير صورة بل يحيطا فينفس مقابلة للروح لتعشق به فتطلب الخروج من الجسد وقد سمعها الجسد وتعلقت به للتعشق الاول الذي بين الروح والجسد فيحصل النزاع بين المنازعة الخاصة العزرائيلية له وبين تعشقه بالجسد الى ان يغلب عليه الجذب العزرائيلي فتخرج وهذا الخروج امر عجب اعلم ان الله تعالى جعل الوهم مرآة نفسه ومجلى قدسه ليس في العالم شئ اسرع ادراكا منه له التصرف في جميع الموجودات به تعبد الله العالم وبغوره نظر الى ادم و به مشى من مشى على الماء و به طار من طار في الهواء و هو نور اليقين و اصل الاستيلاء و التمكين من سفره هذا النور وحكم عليه تصرف به في الوجود العلوي والسفلي و من حكم عليه سلطان الوهم لعب في اموره فتاه في ظلام الحيرة بنوره ثم اعلم ان الله لما خلق الوهم قال له اقصمت ان لا اتجلى لاهل التقليد الا نيك و لا اظهر للعالم الا في مخائيك فعلى قدر ما تصعدهم الي تدلهم علي وعلى قدر ما تنكس عني بانوارهم تهلكهم في بوارهم فقال له الوهم اي وربي ام المرفاة بالاسم والصفات ليكون علما الى مذهب الذات فاقام الله فيه الاموذج المنير فانعش في جداره بالهيئة والتقدير وتحكم فيه عبودية الحق تعالى فاقسم على نفسه باسم ربه و الآن لا يزال تفتح هذه الانعال بتلك المفاتيح الثقيل الى ان يلج جملة في هم خياط الجمال الى نضاء صحراء الكمال فيعبد فيه الحق المتعال فحينئذ البصه الله خلعة التقريب وقال له احصت ايها الملك الاديب ثم كساه حلتيمن الاولى من النور الاخضر مكتوب على طرازها بالكبريت الاحمر الرحمن علم القرآن خلق الانسان علمه البيان و اما الحلقة الثانية فهي القاصية الدائرية قد نسجت من مواد الطفيلان مكتوب على طرازها بقلم الخدائن ان الانسان لفي خسر فلما نزل هذا النور اخذ بين العالم في الظهور خلق الله من نزوله الجنة واكلها ادم فخرج بها من الجنة فقامل كذا في الانسان الكامل .

الوهمي ببناء النجبة يطلق على المعنى الجزئي المدرك بالوهم وقد يطلق على ما اخترعته القوة المتخيلة اختراعا صرفا من عند نفسه على نحو المخصوص و حاصله ان اختراعه لا يكون من الامور المخصوصة اي المدركة بالحواس الظاهرة بل اختراعا صرفا على نحو المخصوصات اي بحيث لو ادرك لكل مدرك بالحواس الظاهرة يعني لو وجد ذلك الامر الوهمي في الخارج لكان مدركا باحدى الحواس الظاهرة كما اذا سمع ان الفول شئ يهلك الناس كالسميع فاختلت المتخيلة في تصويرها بصورة السمع و اختراع نائب لها كما في السمع و بهذا المعنى يطلق في باب التهئية حيث تصوره بان طرناه اما حصيان او علفيان او مستغفان

كما في المطول والاطول وقد سبق بيانه في لفظ الخيالي أيضا فالوهمي على هذا ما لا يدرك باحدى الحواس الظاهرة لعدم وجوده في الخارج ولا في نفس الامر لكنه لوجوده في الخارج لا يدرك الا باحدى تلك الحواس الظاهرة بخلاف الوهمي بالمعنى الاول فانه موجود في نفس الامر ولا يمكن ان يدرك باحدتها ثم الوهميات كما تطلق على المعانى الجزئية المدركة بالوهم وعلى الامور المخترعة بالقوة التخيلية كذلك تطلق على القضايا التى يحكم بها الوهم فان حكمت الوهم في الامور المحسوسة كما اذا حكمت بحسن الهناء وقبح العزاد كان حكمها صادقا في الجملة لان الوهم تدرك الجزئيات المنزعة من المحسوسات فهى تابعة للحس فاذا حكمت على المحسوسات باحكامها كان حكمها صحيحا بشرط شهادة العقل لها لا مطلقا فانها قد تحكم بعداوة من لا عداوة له فمثل هذه الوهميات تعد من المقدمات اليقينية الضرورية وان حكمت على الامور الغير المحسوسة باحكام المحسوسات كان حكمها كاذبا كالحكم بان كل موجود مشار اليه وان وراء العالم فضاء لا يتناهى ومثل هذه الوهميات تعد في المقدمات الظنية هكذا في شرح المواقف وغيره •

التوهم هو عند الحكماء قسم من الإدراك وهو ادراك المعانى الغير المحسوسة من الكيفيات والاضافات المخصوصة بالشئ الجزئى الموجودة في المادة لايشركه فيها غيره فيشترط فيه كون المدرك جزئيا كما في الاحساس والتخييل ولا يشترط حضور المادة بخلاف الاحساس ولا اكتفاف الهميات بخلاف التخييل كذا في شرح الاشارات وقد سبق في لفظ الاحساس ايضا •

الايهام هو عرفنا استعمال لفظ له معنيان واردة احدهما مطلقا على ما ذكر الجليلي في حاشية التلويح في الخطبة وعند اهل البديع استعمال لفظ له معنيان اما بالاستراك او التواطى او الحقيقة والمجاز احدهما قريب والآخر بعيد ويقصد البعيد ويورى عنه بالقريب متوهمه السامع من اول الوهلة و يسمى بالتورية والتخييل ايضا وذكر المعنيين اخذ بالاول للاحتراز عن الاكثر من معنيين ولا يرد به قال الزمخشري لاترى بابا في البيان ادق ولا الطف من التورية ولا انفع ولا اعون على تعاطى تاويل المتشابهات في كلام الله ورسوله وهي ضربان مجردة ومرشحة فالمجردة هي التي لم يذكر فيها شئ من لوازم المورى به ولا المورى عنه كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى فان الاستواء على معنيين الاستقرار في المكان وهو المعنى القريب المورى به الذي هو غير مقصود لتزيهه تعالى عنه والثاني الاحتيلاء وهو المعنى البعيد الذي ورى عنه بالقريب المذكور انتهى وهذه التورية تسمى مجردة لانها لم يذكر فيها شئ من لوازم المورى به ولا المورى عنه والمرشحة هي التي ذكر فيها شئ من لوازم هذا او هذا كقوله تعالى والسماء بليناها بايد الآية فانه محتمل الجارحة وهو المورى به وقد ذكر من لوازمه على جهة الترهيب البيان ومحتمل القدرة والقوة وهو البعيد المقصود كذا في الاتقان وفي المطول المجردة هي التي لا تجماع شيئا مما يلائم المعنى القريب نحو الرحمن على العرش استوى والمرشحة هي التي تجماع

١ فلذلك مما يلائم المعنى القريب المورى به عن المعنى البعيد ظهور الصماء بغيرها باهت انتهى •

ايهام المكس قد سبق في لفظ المغالطة في فصل اطاء المهمة من باب العين المعجمة •

فصل النون • الوثن بفتح الواو الذاء المثلثة هو ما له صورة كصورة الانسان ذرجة معمولة من

جواهر الارض او الحجارة او الخشب والصنم صورة بلا جنة •

الوثني بياء النسبة عابد الوثن كذا في جامع الرموز •

الوثنية فرقة من الكفار يعبدون الاوثان ويقولون بان الله واحد فعددهم من المشركين لقولهم بتعدد

المستحق للعبادة لا لقولهم بتعدد الواجب لذاته الا لا يصفون الاوثان بصفات الالهية وان اطلقوا اسم الالهية

عليها بل اتخذوها على انها تماثيل الابداء والزهاد او الملائكة او الكواكب واشتغلوا بها على وجه العبادة

توصلا بها الى ما هو الله حقيقة هكذا يستفاد من شرح المواثيق وحاشية الجليلي في مبحث التوحيد وقد

سبق في لفظ الشرك في فصل الكاف من باب الشين المعجمة •

الوزن بالفتح وسكون الزاء المعجمة عند اهل العروض هو التقطيع وقد سبق في فصل العين المهمة

من باب القاف وعند الصرفيين هو مقابلة الاصلي بالفاء والعين واللام والزائد بمثله الا في مواضع عديدة

كما في الاصول الاكبري قال الرضي في شرح الشامية اذا اردت وزن الكلمة عبرت عن الحروف الاصول بالفاء

والعين واللام اى جعلت في الوزن مكان الحروف الاصلية هذه الاحرف الثلاثة كما تقول ضرب على وزن

فعل وما زاد على الثلاثة يعبر عنه بلام ثانية ان كان روائيا كما تقول وزن جعفر فعل ولام ثالثة ان كان

خماسيا كما تقول وزن سفرجل فعلل وبعبر عن الحرف الزائد بلفظه بان يزداد في الوزن الحرف الزائد

بعينه في مثل مكانه تقول مضروب على وزن مفعول انتهى فاللفظ الذي يقابل به لفظ اخر كفعل يسمى

موزونا به وذلك اللفظ الآخر اسمى موزونا كنصرو قال ايضا وزن الكلمة وذاؤها وصيغتها هيئتها التي يمكن

ان يشاركها فيها غيرها وهى عدد حروفها المرتبة وحركاتها المعينة وكونها مع اعتبار حروفها الزائدة والاصلية

كل في موضعهم وقد سبق شرح هذا في بيان تعريف علم الصرف في المقدمة وقال ايضا اعلم انه وقع لبيان

الوزن المشترك فيه لفظ متصف بالصفة التي يقال لها الوزن واستعمل ذلك اللفظ في معرفة اوزان

جميع الكلمات فقبل ضرب على وزن فعل وكذا نصرو خرج اى على صفة يتصف بها فعل وليس قولكما

فعل هي المشتركة بين هذه الكلمات لان نفس الفاء والعين واللام غير موجودة في شين من الكلمات

المذكورة فكيف تكون الكلمات مشتركة في فعل بل هذا اللفظ مصوغ ليكون محلا للهيئة المشتركة فقط بخلاف

تلك الكلمات فانها لم تصغ لتلك الهيئة بل صيغت لمعانيتها المعلومة فلما كان المراد من صوغ فعل للموزون

به مجرد الوزن سمي وزنا وزنة انتهى • نعلم مما ذكر ان للوزن ثلاثة معان احدها المعلى المصدرى وهو

المقابلة والثانى الهيئة المذكورة والثالث ذو الهيئة المذكورة ذري بعضى كتب صرف مى ارد ميزان

دانستن حرف اصلي و زائد نفعي نا و عين و لام است بى اعتبار تركيب كه ان در اصطلاح صرفيان عبارت است از جمع ساختن حرفين بصيطنين يا حروف بصيطة بر نهجيكه ان كلمة را بروى اطلاق توان كرد اما اين حروف را كه امتداد و قابليت تركيب دارند بى اعتبار تركيب معيار ميگويند و باعتبار تركيب چنانچه فعل يا افعال وزن و وزان و مثل و مثال و بنا ميگويند و اما ان لفظى را كه بوزنى راست مى آيد موزون و بنا مى گویند و اهل صرف ميگویند كه وزن شرف فعل است و وزن اشرف افعال است انتهى فالمراد بالوزن في هذه العبارة اللفظ ذوالهيئة * فائدة * قال الرضي انما اختيار لفظ فعل لهذا الغرض من بين سائر الالفاظ لان الغرض الاهم من وزن الكلمة معرفة حروفها الاصول و الزوائد و ما طرأ عليها من تغيرات حروفها بالحركة و السكون و العطف في هذا المعنى الفعل و الاسماء المتصلة به كاسم الفاعل و المفعول و الصفة المشبهة و الآلة و الموضع اذ لا يوجد فعلا و لا اسما متصلا به الا و هو فى الاصل مصدر قد غير غالبا اما بالحركة كضرب و ضرب او بالحروف كيقرب و ضارب و اما الاسم الصريح الذي لا اتصال له بالفعل فكثير منه خال من هذا المعنى كرجل و فرس و جعفر لا تغير في شىء منها عن اصل و معنى تركيب ف ع ل مشترك بين جميع الافعال و الاسماء المتصلة بها ان الضرب فعل و كذا القتل و النوم فجمعوا ما يشترك الافعال و الاسماء المتصلة بها في هيئته اللفظية مما يشترك ايضا في معناه ثم جعلوا الفاء و العين و اللام لكونها اصولا في مقابلة الحروف الاصلية فان زادت الاصول على الثلاثة كررت اللام لانه لما لم يكن بد في الوزن من زيادة حرف بعد اللام لان الفاء و العين و اللام يكفي في التعبير عن اول الاصول و ثانيها و ثالثها كانت الزيادة بتكرير الحروف في مقابلة الاصول اولى و لما كان اللام اقرب كررت هي دون البعيد فان كانت في الكلمة الموزونة حرف زائد فهو على نوعين ان كانت الزيادة بتكرير حرف اصلي كرر ذلك الحرف الاصلي في الوزن اى الموزون به تنبيهها في الوزن على ان الزائد يحصل من تكرير حرف اصلي سواء كان التكرير للحاق كقرد فانه على وزن فعّل لا على وزن فعلا او لغيره كقطع فانه على وزن فعّل لا على وزن فعطل و يدخل في هذا الحكم المدغم في حرف اصلي فنحو اذارك افاعل لا ادفاعل او اتفاعل و ان لم تكن الزيادة من تكرير حرف اصلي ارد في الوزن تلك الزيادة بعينها كما يقال في ضارب فاعل و في مضروب مفعول و قد ينكسر هذا الاصل الممهد في اوزان التصغير و هو قولهم التصغير اوزانه ثلاثة فعيل و فعيعل و فعيعل و يدخل في فعيعل دريهم مع ان وزنه الحقيقي فعيعل و اسيد و هو افعيل و مطيلق و هو مفعيل و يدخل في فعيعل عصفير و هو فعييل و مغييخ و هو مفعيل و نحو ذلك و انما كان كذلك لانهم قصدوا الاختصار بحصر جميع اوزان التصغير فيما تشترك فيه بحسب الحركات المعينة و السكّنات لا بحسب زيادة الحروف و اصالتها ايضا فان دريهم و احيما و جدولا مثلا تشترك في ضم اول الحروف و فتح ثانيها و مجيى ياء ثالثة و كسر ما بعدها فقالوا لما قصدوا جمعها في لفظ للاختصار ان وزن الجميع فعيعل فوزنوها بوزن يكون في الثلاثي دون الرعاى

لكونه أكثر منه و أقدم بالطبع ثم قصدوا ان لا ياتوا في هذا الوزن الجامع بزيادة الا من نفخ الفاء والعين و اللام ان لابد للثلاثي اذا كان على هذا الوزن من زيادة واختيار بعض حروف اليوم تنحاز للزيادة دون بعض تحكم فلم يكن بد من تكرير احدى الاصول وفي الثلاثي لا تكون زيادة التضعيف في الفاء فلم يقولوا ففعل بل لا يكون الا في العين او اللام فلو قالوا فعيل لا لتبس بوزن جعيفر اعني بوزن الرباعي المجرد وهم قصدوا اوزان الثلاثي كما ذكر فكررنا العين ليكون الوزن الجامع وزن الثلاثي خاصة وان لم يقصدوا الحصر المذكور وزنوا كل مصغرا يلحق به انتهى ما قال الرضى وقيل يجوز ان يقال بدل فعيل فعيل وبديل فعيميل فعيليل * فائدة * قد يجوز في بعض الكلمات ان تحمل الزيادة على التكرير وان لا تحمل عليه اذا كان الحرف من حروف اليوم تنحاز كما في حلتيت يحتمل ان تكون اللام مكررة فيكون وزنه فعيللا فيكون ملحقا بقنديل وان يكون لم يقصد تكرير لامه وان اتفق ذلك بل كان القصد الى زيادة الباء والفاء كما في عفريت فيكون فعيلتا * فائدة * وزن كردن درمیان صرنيان دونوع است يكى انكه ميران را تابع موزون سازيم در اصل احتمال حرکات و سکات بى تغيير جوهر حروف پس گوئيم كه قال بروزن فعل است بسكون عين و رسمى بروزن فعل است بسكون لام دوم انكه ميزان را تابع موزون سازيم در احتمال حرکات و سکات باتغيير جوهر حروف چنانكه گوئيم قال بروزن مال است و رسمى بروزن معا است بقلب عين ميزان در فال و قلب لام ميزان در رسمى اما قسم اول اعرف و اشهر است كذا في بعض الرسائل اى الموضح و في بعض شروح الشافية اما المبدل من الاصل فحكمه حكم الاصل مثل قال و باع فان وزنهما فعل بفتح العين و لا اعتبار للسكون الا عند العروضيين انتهى و قال الرضى قال عبد القاهر في المبدل من الحرف الاصلي يجوز ان يعبر عنه بالمبدل يقال في قال انه على وزن فال انتهى و اما الزائد المبدل من تاء الافتعال فانه يعبر عنه بالفاء انتهى قال ابن الحاجب فان كان في الموزون قلب مكاني قلبت الزنة مثله كقولهم آدر اعفل وكذلك الحذف كقولك في قاض فاح الا ان يبين نيهما و تفصيل المباحث تطلب من شروح الشافية •

الوزني بياض النصبه قد سبق في لفظ المثلي في فصل اللام من باب الميم و يسمى موزونا ايضا • **الميزان** بكسر الميم في اللغة ما يعرف به قدر الشيء اى مقداره و شرعا ما يعرف به مقادير الاعمال هكذا يستفاد من شرح العقائد النسفية في بيان ان الوزن يوم القيمة حق عند اهل السنة وان انكره المعتزلة و عند الصرنيين هو الوزن مثل نعل و نحوه - و عند اهل العروض هو الوزن ايضا - و عند المحاسبين هو ما يبقى من العدد بعد طرح تسعة تسعة منه قيل امقاط تسعة تسعة ليس بهرط بل كل عدد يسقط مره بعد اخرى بدل التسعة يصح ان يقال ما بقي هو الميزان لكن جرت عادة المحاسبين بالمقاط تسعة تسعة مره بعد اخرى فميزان خمسة عشر مئة و ميزان ثمانية عشر تسعة هكذا يستفاد من كتب المحاسب و عند المنطقيين يطلق على علم المنطق و عند اهل الرمل اسم البيت الخامس عشر من البيوت السته عشر

وَعِنْدَ الْمُجْبِينَ بَطْلَقَ عَلَى بَرَجٍ مَبْدَأُ تَقَاطَعِ الْمَعْدَلِ لِمَنْطَقَةِ الْبُرُوجِ الَّذِي يَتَوَجَّهُ الْكَوْكَبُ عِنْدَ بُلُوغِهِ إِلَيْهِ * إِلَى الْجَنُوبِ وَعِنْدَ الصُّورِيَّةِ هُوَ الْعَدَالَةُ دَرُ كَشَفِ اللُّغَاتِ مِيكَوَيْدِ مِيزَانِ نَزْدِ صُورِيَّةِ عِدَالَتِ رَا كُوَيْنَدِ وَنَهَزْ عَقْلَ رَا كُوَيْنَدِ كَهْ مَنُورِ بُونِ بَنُورِ قَدَسِ * وَمِيزَانِ خَاصِ عِلْمِ طَرِيقَتِ اِسْتِ وَابْضَا عَدْلُ الْإِلَهِ اِمْتِ وَ تَحَقُّقِ بَعْدِلِ الْإِلَهِ مَنَصْبِيْ اَزْ مَنَاصِبِ اِيْشَانِ كَامِلِ اِسْتِ وَعِنْدَ اَهْلِ الْجَفْرِ صُورَةُ الْحَرْفِ دَرِ بَعْضِيْ رَسَائِلِ جَفْرِ مِيكَوَيْدِ مَوَازِينِ عِبَارَتِهَا اَزْ صُورِ كِتَابِيَّةِ حُرُوفِ وَ لَذَا قِيلَ كُلُّ حَرْفٍ مِّنَ الْاَصُولِ مِيزَانُ الْحُرُوفِ مِّنَ الْمُمْتَزِجَةِ وَ كَقْتَهُ اِنَّهُ اَصُولُ مَوَازِينِ هَذِهِ حَرْفِ اِسْتِ وَ مُمْتَزِجَاتِ يَازَدَةُ وَ بَازِ بَعْضِيْ دَرِ مَوَازِينِ خَطِيٍّ مُتَشَارِكِ اِنَّهُ وَ بَرُخِيْ دَرِ مَوَازِينِ سَطْحِيٍّ وَ بَعْضِيْ دَرِ هَيْئَاتِ دُورِيٍّ *

موزون الطبع نزد بلغانظميهست که درحد جواز باشد اگرچه برصغات کمال انهما نبود کذا في جامع الصنائع •

الموازنة هي عند اهل البديع من الحسنات اللفظية وهي تساوي الفاصلتين اى الكلمتين الاخيرتين من الفقرتين او المصراعين في الوزن دون التقفية نفى النثر نحو نمارق مصفونة و زرابي مبنوثة فلفظا مصفونة و مبنوثة متساويان وزنا لا تقفية لان الاول على الفاء و الثانى على الذاء اذ لا عبرة بتمام التانيث على ما تقرر في النظم نحو * شعر * هو الشمس قدرا و الملوك كواكب * هو البحر جودا و الكرام جداول * ثم الظاهر من قولهم دون التقفية انه يجب في الموازنة ان لا تتساوى الفاصلتان في التقفية البتة و حينئذ يكون بينها وبين السجع تباين و يحتمل ان يراد انه يشترط فيها التساوي في الوزن و لا يشترط التساوي في التقفية و حينئذ يكون بينهما عموم من وجه لتصادقهما في مثل سرر مرفوعة و اكواب موضوعة و صدق الموازنة بدون السجع في مثل نمارق مصفونة و زرابي مبنوثة و بالعكس في مثل ما لكم لا ترجون لله وقارا و قد خلقكم اطوارا و اما ما ذكره ابن الاثير من ان الموازنة هي تساوي فواصل النثر و صدر البيت و عجزه في الوزن لا في الحرف الاخير كما في السجع فكل سجع موازنة و ليس كل موازنة سجعا مبنيا على انه يشترط في السجع تساوي الفاصلتين وزنا و لا يشترط في الموازنة تساويهما في الحرف الاخير كهديد و قريب و نحو ذلك ثم انه بعد تساوي الفاصلتين وزنا دون تقفية ان كان ما في احدى القرينتين من الالفاظ او اكثر ما في احدىهما مثل ما يقابله من القرينة الاخرى في الوزن سواء كان مثله في التقفية او لم يكن خص هذا النوع من الموازنة باسم المماثلة فهي من الموازنة بمنزلة الترميع من السجع نحو و اتيناها الكتاب المستبين و هديناها الصراط المستقيم و هذا مثال مما يكون اكثر ما في احدى القرينتين مثل ما يقابله من الاخرى لا جميعه اذ لا تماثل في الوزن في اتيناها و هدينا هما و مثال الجمع قول البحتري * شعر * نأحجم لما لم يجد فيك مطمعا * و اقدم لما لم يجد عنك مهربا * و تبين بهذا ان المماثلة لا تختص بالشعر كما وهم البعض كذا في المطول •

الموازون هو السجع الذي فيه موازنة و قد سبق في فصل العين من باب السين المهملتين •

الوطن بفتح الواو و الطاء جاي باشش مردم جمعه اوطن و هو عند اهل الشرع انواع القول الوطن

الإصلي يسمى بالاهلي و وطن الفطرة والقرار ايضا هو ان يكون مولده و مأهله ومنشأه كما في المضمرات و هذا احسن مما في المحيط وغيره من الاختصار على الاهل و الولد لكونه ابعد من الخلاف ففي اخر الظهيرية قيل لرجل من ابن انت قال من البصرة عند ابي هذيفة و من الكوفة عند ابي يوسف فانه تولد في البصرة و نشأ بالكوفة فهو يعتبر بالدول و ابو يوسف يعتبر النشوء و مثل الوطن الاصلي هو ما انتقل اليه باهله و متاعه فلو سافر عن هذا الوطن الى الوطن الاصلي الاول و دخل فيه لا يصير مقيما الا بالخذية لانه لم يبق و طناله و الثاني وطن الإقامة و يسمى ايضا بوطن الصغر و الوطن المستعار و الحداث و هو ما خرج اليه بذية إقامة نصف شهر كذا في جامع الرموز و في الدرر الوطن الاصلي هو المسكن و وطن الإقامة موضع نوى ان يتمكن فيه خمسة عشر يوما او اكثر من غير ان يتخذ مسكنا انتهى و الثالث وطن المسكن و هو ما ينوي فيه الإقامة اقل من نصف شهر كذا في جامع الرموز *

فصل الهاء * الجهة بالكسر عند الحكماء يطلق على معنيين أحدهما اطراف الامتدادات و

بهذا المعنى يقال ذو الجهات الثلاث و الصيغ ان لا تنحصر الجهة بهذا المعنى في الست بل تكون اقل و اكثر و تسمى مطلق الجهة و ثانيهما تلك الاطراف من حيث انها منتهى الاشارات الحسية و مقصد الحركات الاينية و منتهاهها بالحصول فيه اى بالقرب منه و الحصول عنده مخرج التحيز و المكان لان كلا منهما مقصد الحركات و منتهاهها لكن لا بالحصول عنده بل بالحصول فيه و دخل المحدود المركز و يسمى بالجهة المطلقة فالجهة بالمعنى الاول قائمة بالجسم الذي هو ذو الجهة و بالمعنى الثاني بخلاف ذلك ثم الجهة المطلقة اما حقيقيه و هي التي لا تكون ورائها تلك الجهة و اما غير حقيقيه و هي التي تكون ورائها تلك الجهة فالفوق الحقيقي هو ما لا يكون و راءه فوفا و هو المحدود و التحت الحقيقي هو ما لا يكون و راءه تحت و هو المركز و مراد الحكماء من قولهم ان الفرق و التحت لا يتبدلان لان العائم اذا صار منكوسا لم يصير ما يلي راسه فوق و ما يلي رجله تحت بل صار راسه من تحت و رجله من فوق بخلاف باقى الجهات ان الحقيقيةين منهما غير متبدلين لانهما لا يتبدلان مطلقا سواء كان حقيقيين او غير حقيقيين فعلى هذا تبدل غير الحقيقيين منهما لا ينافي مرادهم و ان شئت التوضيح فارجع الى العلمي هاشية شرح هداية الحكمة و شرح المواقف في الفلكيات أعلم ان الله تعالى ليس في جهة و قد سبق في لفظ المكان * و عند المطيقين هي و تسمى نوعا ايضا للفظ الدال على كيفية النسبة في القضية ملفوظة او حكم العقل بها اى بكيفية النسبة في القضية المعقولة تحقيقيه ان لكل نسبة بين المحمول و الموضوع سواء كانت تلك النسبة ايجابية او سلبية كيفية في نفس الامر من الضرورة و اللازم و الدوام و اللادوام و تلك الكيفية الثابتة في نفس الامر تسمى مادة القضية و صغيرها و اللفظ الدال على تلك الكيفية ان كانت القضية ملفوظة او حكم العقل بها ان كانت القضية معقولة اى غير ملفوظة تسمى جهة و نوعا فالقضية اما ان تكون الجهة فيها مذكورة اولاً فان ذكرت فيها الجهة تسمى

موجهة و متنوعة لاعتمالها على الجهة و الذوع و رباعية لكونها ذات اربعة اجزاء وان لم يذكر فيها الجهة قسمي مطلق و قد تخالف جهة القضية مادتها كما اذا قلنا كل انسان حيوان بالامكن فالمادة ضرورية و الجهة لاضرورية لا يقال المادة الكيفية الثابتة في نفس الامر و الجهة هي اللفظ الدال عليها او حكم العقل بانها هي الكيفية الثابتة في نفس الامر فلو خالفت المادة لم تكن دالة على الكيفية في نفس الامر بل على امراخر و لم يكن حكم العقل بل حكم الوهم لانا نقول لا نعلم ذلك و انما يكون كذلك لو كانت الدلالة اللفظية قطعية حتى لا يمكن تخلف المدلول عن الدال او لم يجز عدم مطابقة حكم العقل و ليس كذلك بل الجهة ما يدل على كيفية في نفس الامر و ان لم تكن تلك الكيفية متحققة في نفس الامر و حكم العقل اعم من ان يكون مطابقا او لم يكن هذا راى المتأخرين و اما على راى القدماء فالمادة ليست كيفية كل نسبة بل كيفية النسبة الايجابية و لا كيفية كل نسبة ايجابية في نفس الامر بل كيفية النسبة الايجابية في نفس الامر بالاجوب و الامكن و الامتناع و هي لا تختلف بايجاب القضية و سلبها و الجهة اما هي باعتبار المعبر فان المعبر ربما يعتبر المادة او امرا اعم منها او اخص او مبينا و يعبر عما تصور او يعبر بعبارة هي الجهة فعلى هذا قد تخالف المادة في القضية الصادقة بخلاف اصطلاح المتأخرين و لا يعلم لغير الاصطلاح سببا حاملا عليه كذا في شرح المطالع *

الجهات الثلاث هي الابعاد الثلاثة سواء كانت متقاطعة على رواية قائمة او لم تكن *

الوجه بالفتح و سكون الجيم روي وجوه جمع كذا في الصراح و نزد اهل تصوف وجود را گویند كذا في العقد المنفرد في علم التصوف و نزد قرا اطلاق کرده شود بر قسمي از احوال اسناد چنانکه گذشت در فصل دال از باب مین مهملتین و نزد اهل عربیه فرق در میان وجوه و نظائر در لفظ نظائر گذشت در فصل راى مهمله از باب نون *

وجه التشبيه هو ما يشترك فيه الطرفان و يسمى بالجامع في الاستعارة و قد سبق في لفظ التشبيه

في فصل الهاء من باب الشين المعجمة *

وجه الكواكب نزد منجمان عبارتست از قسمت هر برجی بسمه قسم و هر قسمی را که ده درجه

باشد بتوالي بروج وجه خوانند و هر يك را بكونی منسوب سازند چنانکه ده درجه اول حمل نصيب مریخ است و ده درجه میانه نصيب افتاب و ده درجه آخر نصيب زهره و ده درجه اول نور نصيب عطارد و ده درجه میانه نصيب قمر و ده درجه آخر نصيب زحل و هم برین قیاس تا آخر حوت این در شجره ثمره گفته *

ذو الوجهين نزد بلغا انست که ترکیبی که از الفاظ مشترک بر حسب وضع باشد ان ترکیب مفید دو

غرض تمام باشد و یا ترکیب از الفاظی بود که اطلاق هر لفظی در اصطلاح و استعمال بر دو چیز بود و بنای ان ترکیب بر بکفرض تمام بود و این صنعت عین ایهام است الا فرق انکه ایهام در يك لفظ است و ذو الوجهين د الفاظ

ومستفاد از ترکیب و اگر به تمهید مقدمه مبدل گردد زیباتر اید مثاله بر حسب وضع « شعر » بهمیدان نگر هفت گنبد کنان « کمیتی که از جوش بصیار دارد » غرضی که بغلی بیت برانست ان است که در میهن نگر معنی ماغرا نگر گنبد کنان یعنی حباب بر می ارد ان کمیتی که سخت مشغوشد و فرس دوم که بذای بیست بر ان نیمص ان است که در میان میدان که جای جولانگري امپان است خاصتها میکند ان است کمیت که جوش بصیار دارد مثال طریق دوم بر حسب اصطلاح « شعر » پیر نورانی صبح ان را که گفتی صاف است « مهر خود را بر همه افاق روشن میکند » این بیت دو معنی دارد و مفید و غرض است اما غرضی که بذای بیت برانست اینکه پیر نورانی صبح ان صبح که او را صادق گفتی افتاب خویش را بر همه جهان تابنده کند غرض دوم مذنی است که پیر نورانی صبح ان پیر که او را صادق گفتی شفقت خود بر همه جهانیان پیدا میکند و این غرض مستفاد از لفظ نورانی و صادق و مهر و روشن که اطلاق این الفاظ هم بر پیری درست اید و هم بر صبح کذا فی جامع الصنائع *

التوجيه هو عند اهل النظر ان يوجه المناظر كلامه منعا او نقضا او معارضة الى كلام خصمه كذا في الرشيدية وعند اهل القوافي هو حركة ما قبل الروي في القافية المقيدة كما في عنوان الشرف ودر منتصب تکميل الصناعة گوید توجيه عبارتست از حرکت ما قبل روی ساکن و رعایت تکرار توجيه در قوافي واجب است و در معيار الشعراء گفته که هرگاه که روی متحرک شود ان حرکت توجيه نیست و لهذا اختلاف درین وقت جائز است بالاتفاق انتهى و مال العبارتين واحد كما مر في لفظ الاشباع في فصل العين المهمة من باب الشين المعجمة ودر جامع الصنائع توجيه را بمعنی دیگر نیز بیان ساخته و گفته از عیوب قاعده است توجيه و ان چنانست که در قوافي را با بای عربي یا پارسي بود ان را برای تصحیح قاعده بای پارسي یا عربي گرداند یا حرکت را برای تصحیح بگرداند و التوجيه عند اهل البديع ايراد الكلام مستحتمل لوجهين مختلفين ای احتمال علی الصواد فلا يتناول الابهام و بضمی مستمل الضدين ايضا فقول من قال لا عور يسمى بعمرو « شعر » خاط لي عمرو قباد « لیت عینیه صواد » فانه مستمل تمنی ان يصبر العين العوراء مستحتملة فيكون مدحا و تمني خيرا و بالصحي يكون ذما قال السكاكي و منه ای من التوجيه منها بهات القران باعتبار احتمالها للوجهين المختلفين و اما باعتبار انه يجب في التوجيه استواء الاحتمالين فاحتمل منه و لهذا قال السكاكي اكثر منهاهات القران من قبيل التورية واليهام كذا في المطول ثم المراد من قيد الوجهين بيان اقل ما يطلق عليه التوجيه لا الاحتراز من الاكثر قال الحيد الصند في حاشية المضدي في بيان مستحتملة اذا دار اللفظ بهن ان يكون مشتركا لومجازا ان التوجيه ايراد كلام مستمل لوجهين مختلفين على الصواد و يأتي بالمشترك دون المجاز و اما الیهام فيأتي بالمشترك اذا اشتهر بعض معانيه في الاحتمال دون بعض و في المجاز ايضا انتهى و قال السكاكي التفتازاني في حاشية المضدي « تلك التوجيه في الايام بهماجاز

بنما یکن اذا بلغ من الشهرة بحيث يلتحق بالحقيقة *

توجیه سخن نزد بلغا نیست که نسبت اعمال و اقوال و حرکات و سکانات و جزان بر هر ذاتی موافق کند یا بر حکم خلقت یا بر حکم اصطلاح و استعمال یا بر حکم اعتقاد چنانچه ادمی را گفتن و خوردن و آشامیدن و بلبل و طوطی را سخن و پریدن و سنگ را شکستن و امتدان و درخت را خاستن و قلم را نبشتن و رفتن و آنچه مخالف این سیاق است و منافی این وفات ازان اجتناب گزیند * شعر * دروغا دشمن ترا تیفت * انچنان زد لکد که سیله شکست * لکد زن را بر تیغ اطلاق کردن سخن ناموجه است *

توجیه محال نزد بلغا نیست که از دراج ضدین و امتراج نقیضین را صورت بزند مثاله * شعر * درمیان کسوت عباسیان رخسار او * روز عبد اندر شب قدر است پیدا امده *

توجیه واقع نزد بلغا نیست که در وصف چیزی و شرح حالی صورت رافعه را توجیه کند مثلا واقع نیست که چون کسی بعد از دیری بر کسی آمدن گیرد آن شخص که برو اینده می آید برود و در زیر پای او غلطد و اینده بر خیزد و او را در کنار گیرد مثاله * شعر *

رسید سبزه تماشا کنان پس از حالی * بعرضه چمن و راه جویبار گزنت

دید اب بغلطید سبزه را ته پای * بخاست سبزه و ان اب را کنار گزنت

این همه از جامع الصنائع منقول است *

فصل الیاء التسمیة • الوهی بالفتح و سکون الحاء فی الاصل الاعلام فی خفاء و قیل الاعلام بصورة

و کل ما دللت به من کلام او کتابه ادرسالة او اشاره فهو و هی و قد يطلق و یراد به اسم المفعول منه ای الموهی قال الامام عبد الله التیمی الاصفهانی الوهی اصله التفهم و کما فهم به شیخی من الاشارة و الالهام و الکتاب فهو و هی و قیل فی قوله تعالی فاحصی الیهم ان سبحو بکرة و عشیای ای کتب و فی قوله تعالی و اوحی ربک الی النحل ای الهم و اما الوهی بمعنی الاشارة فهو کما قال الشاعر * شعر * یرمون بالخطب الطوال و قارة * و هی الملاحظ خیفه الرقباء * و فی اصطلاح الشریعة هو کلام الله تعالی المنزل علی نبی من انبیائه کذا فی الکرمانی و العینی قال صدر الشریعة فی التوضیح فی رکن الصنة الوهی ظاهر و باطن اما الظاهر فثلثة الاول ما ثبت بلسان الملك فوقع فی سمعه بعد علمه بالمبلغ بآیه قاطعة و القران من هذا القبیل و الثاني ما وضع له باشارة الملك من فیرو بیان بالكلام کما قال علیه الصلوة و السلام ان روح القدس نفس فی و دعی لن نفعا لن تموت الحدیث و هذا یسمى خاطر الملك و الثالث الالهام و کل ذلك حجة مطلقا بخلاف الالهام الالهام فانه لا یرکون حجة علی غیره و اما الباطن فما ینال بالری و الاجتهاد *

الودی بالفتح و سکون الدال او بتحریرها و تهدید الیاء هو ما یمخرج من الذکر بعد البول کما فی

الصحاح و فی النظم و غیره انه لو جامع ثم بال فاقتمل ثم خرج من الذکر شیخی لزج فهو و دی کذا فی

جامع الرموز في باب الفصل •

الوادي رود الودية الجمع كما في الصراح والوادي ايمن ان وادي امت كه دران لدای حق بهتر موسى على نبينا وعليه السلام رعيده بود يعني وادي مقدس و ان ندا از طرف دصت راست موسى برآمده بوده و در اصطلاح سالكان وادي ايمن عبارت از طريق تصفيه دل است كذا في كشف اللغات •

الدية بالكسر محذوفة الواو كالعدة مصدر ودی الغاتل المقتول اي اعطى وليه المال الذي هو بدل النفس ثم قيل لنفس ذلك المال دية وقد تطلق على بدل ما دون النفس من الاطراف وهو الارش وقد يطلق الارش على بدل النفس وحكومة العدل كذا في جامع الرموز وفي البرجندي الدية كما تطلق على المال الذي هو بدل النفس كذلك قد تطلق بحيث تشمل المال الذي هو بدل ما دون النفس وقد يخص هذا باسم الارش ثم الدية عند ابي حنيفة و ابي يوسف رحمهما الله احد اشياء ثلثة الف دينار من الذهب و عشرة الاف دراهم من الفضة ومائة من الابل • و الدية المغلظة الواجبة في القتل عبه العمد عنده خمس و عشرون من بنت مخاض و كذلك من بنت لبون و كذلك من حقة و كذلك من جذعة و مجموعها مائة ابل و يقال لها المعظمة ايضا لوجوبها من حيث السن دون العدد و اما عند محمد رحمه الله فهي ثلثون جذعة و ثلثون حقة و اربعون ثدية كلها خلقات امي حوامل في بطونها اولاد و هو مروي عن عمر رضي الله تعالى عنه و عن علي رضي الله تعالى عنه انها ثلث و ثلثون جذعة و ثلث و ثلثون حقة و اربع و ثلثون خلفه •

التوربة بالراء المهملة هي الایهام اي استعمال لفظه معنيان قريب و بعيد و يترك البعيد كما سبق •

التوربي نرد صوفيه احاطه و استيلاى الهي را كويند كما في بعض الرماثل •

التوربة هي عند اهل الشرع كتاب انزل على موسى على نبينا وعليه السلام في تسعة الواح وامرة ان يبلغ سبعة منها و يترك لوحين قال في الاسمان الكامل اعلم ان التوربة عند الصوفية عبارة عن تجليات الاسماء الصفاتية و ذاك ظهور الحق سبحانه تعالى في المظاهر الخلقية فان الحق تعالى نصب الاسماء ادلة على صفاته و جعل الصفات دلائل على ذاته فهي مظاهر و ظهوره على خلقه بواسطة الاسماء و الصفات و السبيل الى غير ذلك لان الخلق نظروا على السذاجة فهو خال عن جميع المعاني الالهية لكنه كالثوب الابيض ينتقش فيه ما يقابله فيسمى الحق بهذه الاسماء لتكون ادلة للخلق على صفاته فعرف الخلق بها صفات الحق ثم اهتدى اليه اهل الحق فكانوا لتلك الاسماء و الصفات كالمرآة و ظهرت الاسماء فيهم و الصفات فشاهدوا انفسهم بما انتقش فيهم من الاسماء الذاتية و الصفات الالهية فاذا ذكر الله كانوا هم المذكورين و بهذا الاسم فهذا المعنى توربة و التوراة في اللغة حمل المعنى على ابعد المفهومين فصريح الحق عند العامة الخيال الاعتقادي ليس لهم غير ذلك و الحق عند العارفين حقيقة ذاتهم فهم المراد به هذا لسان الاشارة في التوراة انتهى و التوطيع يطالع منه •

الموازية بالراء المعجمة عند الحكماء والمتكلمين هي الاتحاد في الوضع وتسمى بالمحاذاة ايضا كما سبق في باب **الحاء المهملة** وتوازي النقاط كونها على سمت واحد لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض و بهذا المعنى قيل الخط المستقيم خط يقع النقط المفروضة فيه كلها متوازية وعلى هذا قيل الخط المستقيم خط تمازى النقط المفروضة عليه فان التوازي والتمازي ههنا بمعنى واحد ومرجع هذا المعنى الى الاول اى الاتحاد في الوضع كما لا يخفى والتوازي قد يطلق في الخطوط المستقيمة ويعنى به كونها في سطح واحد بحيث لا تتلاقى وان اخرجت في الطرفين الى غير النهاية واعترض عليه بان اقليدس صرح بان الخطوط المتوازية لا يلزم ان يكون جملتها في سطح واحد فالتقييد بالسطح الواحد محل بجامعة التعريف ولا يخفى انه لو لم يقيد بذلك لزم ان يكون كل خط وانع في احد السطحين المتوازيين متوازيا لكل خط واقع في السطح الآخران هما لا يتلاقيان ولو اخرجنا الى غير النهاية ونرى السطوح المستوية ويراد به كونها على وضع لا تتلاقى وان اخرجت في الجهات الى غير النهاية اعلم ان الاخراج في الخطوط المستقيمة هو اخراجها على الاستقامة و في السطوح المستوية هو اخراجها على الاستواء وذلك معلوم من اطلاقات اهل الهندسة فلا يرد ما قيل ينبغي ان يقيد الاخراج بالاستقامة والسنواء وقد يطلق التوازي في الخطوط الغير المستقيمة والسطوح الغير المستوية ومعناه ان البعد بينهما واحد من جميع الجهات لا يختلف اطلاقا البعد هو الخط الواصل بين الشئين الذي لا يصغر منه فالبعد بين الخطين المستديرين والسطحين المستديرين هو الواقع بينهما من الخط المار بمركزهما والبعد بين السطحين المتوازيين المستويين او الخطين المستقيمين المتوازيين هو ما يكون عمودا عليهما والعماد من مولد واحد من جميع الجهات الوحدة النوعية لا الشخصية ولو قيل من جميع الاجزاء لكان اظهر في المقصود وقال القاضي في الجعديني لو اكتفى في تفسير التوازي مطلقا على هذا المعنى لكفى لان الابعاد بين الخطوط المتوازية المستقيمة والسطوح المستوية المتوازية من جميع الجهات واحد اذ لو كان البعد في احدى الجهتين اصغر من البعد في الجهة الاخرى لتلاقيا في تلك الجهة بعد الاخراج كما تقرر في الهندسة فلا يكرنان متوازيين هكذا يستفاد من شروح الملخص والتذكرة وما ذكره عبد العلي البرجندي في تصانيفه •

الموشى نزل بلغا انك حروف الفاظ بتمام منقوط باشند كذا في جامع الصنائع •

الوصية بالفتمج و كسر الصاد وتسديد الياء لغة اسم من الابعاء كالوصاة بالفتمج والقصر والوصاية بالفتمج والكسر يقال اوصيت ابي فتمجت الى زيد لعمر بكذا فهو موصى وذلك وصي ويقال له الموصى اليه والموصى له والموصى به ويقال له ابي لذلك الفعل الوصية كما في النهاية وقد يجيى الوصية بمعنى الموصى به و اما شرعا فعند المحندين تطلق على نوع من انواع تحمل الحديث وهي ان يوصي الراوي عند موته او سفره لشخص معين بكتاب يرويه فجوذة محمد بن ميثرين و علله مياض والصحيح عدم الجواز

الا ان كان من الوصي اجازة فتكون رولته بالاجازة لا بالوصية كذا في الرشاش الماري شرح صحيح البخاري
وعند الفقهاء هي الاجابة بعد الموت الى الزام شئ من مال او منفعة لاحد بعد الموت فلا يثبت بهتمل
البيع والاجارة والهبة والعارية وغيرها وقد بعد الموت يخرج الكل فانها اجاب حال الحيوة والصورة
ان يجعل طائفة من المال لو المصلحة لاحد او لبله تعالى على سبيل التبرع او الزهم او ان يفوض امر
ورثته والتصرف في تركته الى احد هكذا في جامع الرموز والبرجندي وفي الدرر الوصية اسم بمعنى
المصدر ثم سمي بها الموصى به والايضا لغة طلب شئ من غيره ليفعله في غيبته حال حيوته وبعد
وفاته وعرضا يستعمل تارة باللام يقال اوصى فلان فلان بكذا بمعنى املكه له بعد موته وتارة اخرى بالي
يقال اوصى فلان الى فلان بمعنى جعله وصيا له يتصرف في ماله واطفاله بعد موته ملفظ الايضا مشترك
بين المعنيين فالمستعمل باللام معناه جعل الغير مالكا لماله بعد موته والمستعمل بالي معناه تفويض
التصرف في ماله ومصالح اطفاله الى غيره بعد موته ولا يمكن تعريفه بحيث يشمل المعنيين اذ
لا يصح تعريف اللفظ المشترك بين المعنيين بمفهوم واحد والقوم لم يتعرضوا للفرق بينهما وبيان كل منهما
بالمقتل بل فكروهما في اثناء تقرير المسائل انتهى كلامه والفرق بين الوصي والقيم ان الوصي من
فوض اليه الحفظ والتصرف والقيم من فوض اليه الحفظ دون التصرف كذا في البرجندي •

الوفاء بالكسر وتخفيف العين عند الاطباء مرادف التجويف وقد سبق في فصل الفاء من باب الجيم
كما يدل عليه ما في شرح القابوچه حيث قال ان الفرق بين المجاري والارعية ان التجويف الكائن في
باطن العضو ان حوى شيئا ساكنا يسمى وعاء ومتحركا منتقلا يسمى مجرى و لا لم يعتبر في ذلك
ما يحويه يسمى بطنا والتجويف تجويف في ظاهر العضو لا يحوي شيئا انتهى والمراد بالتجويف في كلامه
المعنى اللغوي اي الفضاء والخلو •

الوفاء بالفاء والمد در لغت بمر بردن دوستي وعهد و نزد صوفيه عنايت ازلي را گویند كه بيواحدة
عمل خير بود كما في بعض الرماثل ودر لطائف اللغات مى گویند وفاء بعد بمر بردن دوستي وعهد ودر
اصطلاح صوفيه برآمدست از چيزيكه گفته شده در روز ميثاق عاهد را از عهد ايمان و طاعت از برای
رغبت جنت و رهبت نارو مرخاصه را عبوديت و تونست بامر الهي برای امر نه از جهت رغبت
و رهبت و مرخاص الخاص را عبوديت است •

الوفاء بالفاء هو عند الشعراء هو البيت الذي اجزأه ثامة اي لم ينقص من اجزائه شئ من اجزاء
فالمجزوء المشطور والمنهوك يجوز كونها وائية يكون اجزائها ثامة وقد سبق في لفظ البيت في اثناء المقالة
الفرغانية من باب الباء الموحدة •

الاصطيفاء نزد بلغا انس است كه شاعر در وصف و صفات هر چيزي بنهايت كوشد چنانكه زياده از

تقواؤه كرد وابن عيين بلاغت است و نظائر او نظائر بلاغت اما در صنائع نام آورده بضرورت گفته شد
كذا في جامع الصنائع •

التقوى اصلها وقوى بكسر الواو وقد تفتح من الوقاية ابدلت الواو تاء كما في تراث و تحمة وهى لغة جعل النفس في وقاية مما يخاف و شرعا امتثال للأوامر و اجتناب النواهي و بعبارة اخرى حفظ النفس عن الآثام و ما يلحقها اليها و عند الصوفية التبري مما سوى الله بالمعنى المعروف المقرر عندهم كذا في فتح المبين شرح الاربعة للنووي و قال المحقق التفتازاني في حاشية العضدي هو شرعا الاحتراز عما يذم به شرعا و المروة عرفا فزاد قيد المروة و في خلاصة السلوك التقوى عند اهل السلوك هو ان لا ترى في قابك شيئا سواه كذا قال الامام جعفر الصادق و قيل هو ان تزني سريرتك للحق كما تزني علانيتك للخلق و قيل هو ترك ما دون الله و في مجمع السلوك التقوى لغة پرهيز گاري و شرعا يرجع الى ترك ما فيه اساءة و لما كانت الاساءة مختلفة بالنسبة الى مقام مقام اختلفت الافعال في تفسيره و ذلك لان لايمان مراتب الاولى مجرد كلمة لا اله الا الله محمد رسول الله مع قبول الشرائع و الثانية الايمان مع العمل بالشرائع فهذا الايمان يزيد وينقص اذ معه التقوى عن المحرمات مع اخذ بالرخص و التاويلات و الثالثة الايمان مع العمل بالشرائع و مع التقوى بمعنى الاحتراز عن الشبهات و اخذ بالعزائم و الحذر عن الرخص و التاويلات و الرابعة علم الاحسان و معه التقوى ايضا و هو التقوى عن كل شئ سواه و قال ابن عمر المتقي الذي لا يرى نفسه خيرا من احد و قال ابو يزيد المتقي اذا قال قال لله تعالى و اذا سكنت سكنت لله تعالى و اذا ذكر ذكر لله تعالى و قال النووي المتقي الذي يحب للناس ما يحب لنفسه فسمع جنيد فقال بل هو الذي يحب للناس اكثر مما يحب لنفسه و قيل التقوى ترك الشبهات ادتمى •

الولاء بالكسر لغة المتابعة و شرعا متابعة فعل بفعل في التطهير بحديث لا يجف العضو الاول عند اعتدال الهواء فلو جفف الوجه او اليد بالمنديل قبل غسل الرجل لم يترك الولاء و في الخزائن الولاء ان لا يشتغل بين اعمال الوضوء بغيرها و هو سنة في الوضوء هكذا في جامع الرموز •

الولاء بالفتح لغة النصرة و المحبة و قيل هو من الولي بمعنى القرب كما في البرجندي و شرعا قرابة حكيمية حاصلية من العتق او الموالاة كما في الدرر و الاولى اى القرابة الحاصلة من العتق يسمى ولاء العتاقة و ولاء النعمة و الثانية اى القرابة الحاصلة من الموالاة يسمى ولاء الموالاة و يؤيده ما في شرح ابي المكارم لمختصر الوقاية من ان الولاء شرعا نسبة حاصلية من العتق او الموالاة مصطلزمة لآثار مخصوصة من الارث و العقل و ولاية الكاخ فهو نوعان ولاء عتاقة و يسمى ولاء نعمة و سببه العتق و الجمهور على انه الاعتاق و ولاء موالاة و سببه العقد المعروف انتهى و قد اطلق اى الولاء الفقهاء على الميراث الذي يكون سبب هذه الحالة و لذا قال المصنف هو ميراث يستحقه المرأ بحبيب متق شخص في ملكه او بحبيب عند الموالاة

كذا في البرجندي لكن في جامع الرموز ان الولد لغة القرابة كما في الكافي وشرعاً الناصر و يسمى بولد العنقة و النعمة ومن حكمه الورث كما في النهاية فتعريفه بميراث يستحقه الخ تعريفه بالحكم وهو غير منجز • **الموالة** لغة الناصر و شريعة ان يعاهد شخص شخصاً اخر على انه ان جنى فعلية ارعه و ان مات فميراثه له سواء كانا رجلين او امرأتين او احدهما رجلاً والاخر امرأة كما في اللغز وفيه اشعار بان الاسلام على يده ليس شرطاً لصحة هذا العقد كما في المبسوط و كذا كونه مجهول النصب قال بعض المشايخ انه شرط كما في الحقائق هكذا في جامع الرموز و بناء على اشتراط المذكور وقع في البرجندي ان الموالة ان يوالي رجلاً مجهول النصب على انه يرثه ويعقل عنه •

مولي العنقة شرعاً هو من له ولد العنقة و هو المعتق بالكسر فان من اعتق عبداً او امة كان الولد له ويرثه به •

مولي الموالة شرعاً هو من له ولد الموالة و هو شخص قال لآخر انت مولاي ترثني اذا مت و تعقل عني اذا جئت و قال الآخر قبلت هكذا في الشريفي شرح المراجي •

الولي هو فاعل بمعنى فاعل من قولهم ولي فلان الشيء بليته فهو وال و وليّ و اصله من الولي بمكون اللام و تحبها الذي هو القرب و منه يقال داري تلي دارها اي تقرب منها و منه يقال للمحب المبعوث ولي لانه يغرب منك بالمحبة و النصرة و لا يفارقت و منه الوالي لانه يلى القوم بالتدبير و الامر و النهي و منه الولي و من ثم قالوا في اختلاف الولاية العداوة من عدا الشيء اذا جازته فلاجل هذا كانت العداوة خلاف الولاية كذا في التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى الله ولي الذين امنوا و في شرح الطوايع الولي لغة استعمالاً يطلق على خمسة معان الاول المتصرف في امره يقال ولي الصبي والمرأة والثاني المعين الناصر المحب والثالث المعتق والمعتق والرابع الجار والخامس ابن العم انتهى • وفي جامع الرموز الولي لغة المالك و شرعاً عند الفقهاء هو الوارث المكلف كما في المحيط وغيره انتهى فخرج العبد والكنز والصبي و المعتوه كما في نتج القدير قالوا للولي ولاية انكاح الصغير والصغيرة ولاية اجبار و على البالغة العاقلة ولاية ندب و استحباب و عند اهل التصوف والسلوك هو العارف بالله و صفاته حسب ما يمكن المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصي و المعصية عن الانهماك في اللذات و الشهوات على ما ذكر المحقق التفتازاني في شرح العقائد وفي التفهات الولي هو الغاني من حاله الباقي في مشاهدة الحق لم يكن له من نفسه اخبار و لامع الغير قرا و در رسالة قشيري امده كه ولي را دو معنى است يكى تعميل بمعنى مفعول و انكسى است كه حق تعالى منولي امور او باغد كما قال تعالى و هو يتولي الصالحين پس اورا نكذارد حق تعالى بصورى نفس او يك لحظه دوام فاعل بمعنى فاعل و لو انكسى است كه تولى كردن عبادت حق تعالى

واو جاری می شود بروی بیابانی از غیر آنکه حلول کند و هر يك ازین دو وصف واجب است تا ولي باشد و واجب است او را قیام بحقوق الله تعالى بر سبیل استقصا و استیفا و دوام حفظ حق تعالى او را در سراء و ضراء و از شروط ولي انست که محفوظ باشد از اصرار بر معصیت چنانکه شرط نبی انست که معصوم باشد و نیز از شروط ولي انست که اخفای حال خود کند چنانکه از شروط نبی انست که اظهار حال خود کند پس هر کسیکه اعمال او بشریعت موافق نیست او مخادع و منرور است و فی خلاصة السلوك الولي علی ما قال البعض هو الذي يكون مستورا الحال ابدا و الكون كله ناطق علی ولایتة و المدعی الذي ناطق بالولاية و الكون كله ينكر علیه و قيل الولي الذي بعد عن الدنيا و قرب الی المولی و قيل الذي فرغ نفسه لله و اتدل بوجهه علی الله قال ذو النون لا تجالسوا اهل الولاية و الصفاء الا علی الطهارة و النقاء فانهم جواميس القلوب انتهى و فی شرح القصيدة الفارضية و اما الولاية فهی التصرف فی الخلق بالحق و لیست فی الحقيقة الا باطن النبوة لان النبوة ظاهرها الانبياء و باطنها التصرف فی النفوس باجراء الاحکام علیها و النبوة مختومة من حیث الانبياء ای الاخبار ان لا نبی بعد محمد صلی الله علیه و اله و سلم دائمة من حیث الولاية و التصرف لان نفوس الاولیاء من امة محمد صلی الله علیه و اله و سلم حملة تصرف ولایتة یتصرف بهم فی الخلق بالحق الی قیام الساعة فباب الولاية مفتوح و باب النبوة مسدود و علامة صفة الولي متباعدة النبوی فی الظاهر لانها یاخذان التصرف من مأخذ واحد ان الولي هو مظهر تصرف النبوی فلا متصرف الا واحد و من هذا الوجه تکام بعض الاتباع عن نفسه بخصائص النبوی صلی الله علیه و اله و سلم علی سبیل الحکایة فنزل نفسه من المبی علیه الصلوة و السلام منزلة الآلة من المتصرف و كما ان النبوة دائرة متألفة فی الخارج من نقط وجودات الانبياء كاملة بوجود النقطة العمودية فالولاية ایضا دائرة متألفة فی الخارج من نقط وجودات الاولیاء كاملة بوجود النقطة التي سیختم بها الولاية و خاتم الاولیاء علی ما ذکر لا یكون فی الحقيقة الا خاتم الانبياء و علیه تقوم الساعة فظهر الفرق بین النبوی و الولي و انه لا یسعه الا متباعدة النبوی و ما قيل ان الولاية افضل من النبوة لا یصح مطلقا الا بقید و هو ان ولاية للنبی افضل من نبوته التشريعية لای نبوة التشریع مقعلقة بمصلحة الوقت و الولاية لا تعلق لها بوقت دون اخر بل قام سلطانها الی قیام الساعة و ایضا النبوة صفة الخلق دون الحق و الولاية صفة الحق و لذا یطلق علیه اسم الولي دون النبوی و لما احتاج بیانہ الی مثل هذا التاویل فلیس من الادب اطلاق القول فیه فظهر ان متباعدة الانبياء و الاولیاء الی النبوی صلی الله علیه و اله و سلم سواء من حیث انهم مظاهر دائرتی نبوته و ولایتة و لذا قال علماء امتی کانبیاء بنی اسرائیل و كما ان الاولیاء دعوا الخلق الی الحق بتبعیة النبوی علیه الصلوة و السلام کذا ان الانبياء علیهم السلام دعوا امتهم الی الحق بتبعیة صلی الله علیه و اله و سلم لانهم مظاهر نبوته انتهى و در حاشیه مولوی عبد الغفور بر نغمات می آرد ولایت در قسم است عامة و خاصة ولایت عامة مشترک

صفت ميانه همه مومنان و عبارتست از قرب بلطف حق و همه مومنان قريب اند از لطف او چرا كه اينها را از ظلمت كفر بيرون آورده بغور ايمان مشرف ساخته قال تعالى الله وليي الذين امنوا يخرجهم من الظلمات الى النور و لايت خاصه مخصوص است براملان از اواباب سلوك يعطى در مبتديان و متوسلان از اواباب سلوك يافته نميشود وهي عبارة عن نزه العبد في الحق و بقاءه بالحق يعنى ولايت خاصه مركب است از نفاى بنده در حق و بقاى بنده بحق فنا در حق سقوط شعور است از غير و بقا بحق شعور است بحق باعدم شعور بغير انتهى و ذكر اقسام اوليا در لفظ صوفي در فصل فا. از باب ماد مهمله و در لفظ خاتم در فصل ميم از باب خاى معجمه گذشت *

الاوليائية فرقة من المتصوفة المبجلة كويند چون عبد بمرتبة ولايت رسد از تحت خطاب امر و نهي بربايد و كويند تا انسان بمرتبة خطاب است بمرتبة ولايت نمي رسد و ولي را افضل بر نبي كويند و ظاهر اين عقيدة كفر محض است و ضلالت سخت كذا في توضيح المذاهب *

التولية لغة جعل الشخص واليا و شريعة ان يشترط البائع في بيع العرض انه بما شري به اي بما قام على البائع من الثمن او غيره و قولنا في بيع العرض احتراز عن الصرف فان التولية ليست في بيع الدراهم و الدنانير كما في الكفاية و قولنا بما شري به احتراز عن المراجعة و الوضعية و بالجملة اذا اشترى شخص شيئا بثمن معين ثم اراد ان يبيعه بشخص اخر فان قال بعته مذك بما اشتريته من الثمن فهو تولية هكذا في جامع الرموز و البرجندي و قد سبق في لفظ البيع ايضا *

التوالي عند اهل الهيئة هو ترتيب البروج من الحمل الى الحوت و هو من المغرب الى المشرق و عكس ذلك الترتيب يسمى خلاف التوالي و قد سبق ايضا في لفظ البروج في فصل الجيم من باب الباء الموحدة *

الاستيلاء عند المنجمين هو كون الكوكب محتوليا و المحتولي على جزء من اجزاء فللك البروج مندهم كوكب يتصل بذلك الجزء بالفطر او التناظر و يكون له في ذلك الجزء حظ بان يكون ذلك الجزء في بيته و في شرفه او في مثلثه الاولى او الثانية او الثالثة او في هذه او في وجهه و يكفي في النظر اتصال البرجية و في التناظر يشترط اتصال الجزئية و عند البعض يكفي اتصال البرجية فيه ايضا و عند البعض يشترط في النظر ايضا اتصال الجزئية كما في التناظر و البعض لا يشترط الاتصال اصلا لكن اكثرهم على اشتراط الاتصال فان الصاطع الذي له حظ في جزء لا يسمى محتوليا على ذلك الجزء و الكوكب الذي يكون حظه اقوى مقدم على الذي يكون حظه اضعف و الكوكب الذي له حظ في ذلك الجزء ان وقع في حظه يكون قوته مضاعفة هذا خلاصة ما ذكره عبد المولى البرجندي في شرح زيج الخ بيجي و غيره *

الاولوية الذاتية هي هذه الحكماء تطلق على معنيين الاول ان يكون احد طرفي الممكن اليق بالذنب

الى ذاته والثاني ان يقتضي ذاته احد طرفيه على سبيل الاولوية على قياس ما قال العلماء والمفكلمون في الواجب بالذات وكل منهما يتصور على وجهين أحدهما ان يكون الاولوية بالنسبة الى ذات الممكن ضرورية والثاني ان يقتضي ذاته اولوية احد الطرفين على سبيل الاولوية وهكذا اولوية الاولوية واوويتها حتى تنقطع الاعتبار كذا ذكر مرزا زاهد في حاشية شرح المواقف في خاتمة البحوث الممكن

الإيماء بالميم ضد الاصوليين هو التنبيه وقد سبق في فصل الهاء من باب النون

باب الهاء • فصل الالف • الهيئة بالفتح وكون المثناة التختانية هي صورة الشيء وشكله

وحالته والهيئة الفاضلة للاعضاء عند اطباء هي ان تكون الاعضاء في تفاهبها وهيئاتها وجميع اوصافها على الوجه الاكمل كذا في بحر الجواهر وفي المطول في بحث فصاحة المتكلم الهيئة والعرض متقاربا المفهوم الا ان العرض يقال باعتبار عروضة والهيئة باعتبار حصوله وتطلق الهيئة ايضا على علم من العلوم المدونة وقد سبق في المقدمة مع ذكر الهيئة المججمة وغير المججمة

المهاباة لغة مفاعلة من الهيئة وهي الحالة الظاهرة للمتبع للشيء والتهايؤ تفاعل منها وهي

ان يتواضعوا على امر فترضوا به وحقيقته ان كل واحد منهم رضي بهيئة واحدة ويختارها يقال هابا فلان فلانا فالمهاباة مهورز الالم اما بهمزة غير مبدلة من الالف اوبهزة مبدلة من الالف كذا في المغرب وشريعة عبارة عن قسمة المنافع وهي جائزة استحسانا وتفصيل المسائل يطلب من جامع الرموز والبرجندي وغيرهما في كتاب القسمة

فصل الباء الموحدة • الهيبة بالفتح وكون المثناة التختانية ضد الانس وقد سبق هناك

في فصل السين المهمة من باب الالف

فصل التاء المثناة الفوقانية • المهتوت بالتأئين عند الصرفيين هو اسم حرف من حروف

التهجي وهو التاء المثناة الفوقانية وقد سبق في لفظ الحرف

فصل الجيم • التهيج بالموحدة مصدر من باب التفعّل وهو عند اطباء الزم الرعي اللين

ضد الحس المخاط بالعضوفان لم يكن ليذا مخالطا بل متميزا مجتمعاً مقاوما للحس يسمى نفخة كذا

في المؤجز

الهزج بفتح الهاء والراء المعجمة عند اهل العروض اسم بحر من البحور المشتركة بين العرب و

العجم وهو مفاعيل ستة اجزاء استعمل مجزوا اي في العرب كذا في عنوان الشرف ودر عروض ميفي

مي اود كه هزج مسدس ومنمن وسالم وغير هالم ايد بحر هزج مسدس مفاعيلن شش هار مثالش

• شعر • قناعت كنج اماده است اگر داني • از تامي تواني رونگرداني • ومنمن مفاعيلن هشت بار

مثالده شعر • دلا وصف ميان نازك جانان من گفتن • نكو رفتن هديني از ميلان جان من گفتن •

١٤٢٢ هـ • المهور • الهلاس • الهندسة (١٥٣٢) المعمى المهندس • الهشاشة • الهيصنة
الهبط • الهتك • الهذيلية

فصل الرء المهملة • الهجرو الهجران نزد صوفيه الثقاة كردن بغير حق را گویند چه در

ظاهر و چه در باطن كذا في كشفه اللغات •

فصل الزاء المعجمة • المهور بالميم هو عند الصرفيين لفظ احد حروف اصوله همزة فان

كانت الهمزة فاء الكلمة يسمى مهور ' الفاء و مهور الاول نحو اخذ و ان كانت عين الكلمة يسمى مهور العين و مهور الاوسط نحو سأل و ان كانت لام الكلمة يسمى مهور اللام و مهور الآخر و مهور العجز نحو قرء فنحو اكرم ليس بمهور ان همزته زائدة كذا في شرح المراح و القراء يطلقون المهور ويريدون به ترك الهمز كما ذكر في شرح الشاطبي •

فصل السين المهملة • الهلاس بالضم و تخفيف اللام هو ان يتعطل الهضم العروقي

فلا يفتدح البدن كذا في بحر الجواهر •

الهندسة معرب اندازة ابدلت الالف الاولى بالهاء و الزاء بالعين و اسقطت الالف الثانية فصار هندسة و في الاصطلاح هو علم يبحث فيه عن احوال المقادير من حيث التقدير و صاحب هذا العلم يسمى مهندسا وقد سبق في المقدمة •

المعمى المهندس قد سبق في فصل الياء التختانية من باب العين المهملة •

فصل الشين المعجمة • الهشاشة بالفتح مقابل النزوجة و يراد بها الملاسة و الهش يقابل اللزج

و قد سبق في فصل الجيم من باب اللام و الهش عند الاطباء دواء يفتت اي يتحول الى اجزاء صغار بادية من كالصبر كذا في الموجز •

فصل الصاد المعجمة • الهيصنة بالكسر و سكون المثناة التختانية عند الاطباء حركة من المواد

الفاسدة الغير المنهضة الى الانفصال بالقبض و الاسهال راجعة من البدن الى شدة عنيفة من الدائمة كذا في بحر الجواهر •

فصل الطاء المهملة • الهبوط بالياء الموحدة عند المنجمين و اهل الهيئة مقابل المصعود و قد

سبق معانيه في فصل الدال من باب الصاد المهملتين و ايضا مقابل للمشرف و قد سبق في فصل الفاء من باب الشين المعجمة •

فصل الكاف • الهتك بالفتح و سكون المثناة القوقانية في اللغة برودة دریدن كما في الصراح

و في الطب هو تفرق اتصالي يكون في طرف العضلة كذا في بحر الجواهر •

فصل اللام • الهذيلية بالذال المعجمة فرقة من المعتزلة منسوبة الى الهذيل العلاف شيخ المعتزلة

و طريقهم اخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل عن واصل قالوا بغناء مقدرات الله تعالى و هذا قريب من مذهب جهم حيث ذهب الى ان الجنة و النار تغذيان و قالوا ان حركات اهل الجنة و النار

ضرورة مخلوقة لله تعالى إذ لو كانت مخلوقة لهم لكانوا مكلفين ولا تكليف في الآخرة وقالوا ان اهل الجندين ينقطع حركاتهم و يصيرون الى جمود هائم و سكن في ذلك السكن الذات لاهل الجنة والآلام لاهل النار ولذلك تسمى المعتزلة ابا الهذيل جهمي الآخرة يعني انه قدرني الاولى جهمي الآخرة وقالوا ان الله عالم يعلم هو ذاته وانه قادر بقدرة هي ذاته وقالوا بعض كلامه تعالى لا في محل و هو كلمة كن و بعضه في محل كالامر والنهي والخبر والاستخبار وذلك لان تكوين الاشياء بكلمة كن فلا يتصور لها محل و قالوا ارادته تعالى غير المراد لان ارادته عبارة عن خلقه لشيء و خلقه للشيء مغاير لذلك الشيء بل الخلق عندهم قول لا في محل يعني كلمة كن وقالوا الحجة بالتواتر فيما غاب الا بخبر مشرين فيهم و احد من اهل الجنة او اكثر و قالوا لا يخلو الارض من اولياء الله تعالى وهم معصومون لا يكدبون ولا يرتكبون شيئاً من المعاصي فالحجة قولهم لا التواتر الذي هو كاشف عنه كذا في شرح المواقف *

الهزل بالفتح و مكون الزاء المعجمة عند الاصوليين ضد الجحد و هو ان لا يراد باللفظ معناه الحقيقي ولا المجازي و الجحد ان يراد باللفظ احدهما و دخل في ذلك التصرفات الشرعية لانها صيغ و الا لفاظ موضوعة لاحكام يترتب عليها و يلزم معانيها بحسب الشرع و قال فخر الاسلام الهزل ان يراد بالشيء مالم يوضع له فتوهم بعضهم عن ظاهرة انه يشتمل المجاز و ليس كذلك لانه اراد بالوضع ما هو اعم من وضع اللفظ لمعنى و من وضع التصرفات الشرعية لاحكامها و اراد بوضع اللفظ ما هو اعم من الوضع الشخصي كوضع الالفاظ لمعانيها الحقيقية او النوعي كوضعها لمعانيها المجازية و هذا معنى ما قيل ان الوضع اعم من العقلي و الشرعي فان العقل يحكم بان الالفاظ وضعت لمعانيها حقيقة او مجازا و ان التصرفات الشرعية وضعت لاحكامها كذا في التلويح في بيان العوارض المكتسبة و الهزل المعتبر عند اهل البديع المعدود في المحسنات المعنوية هو الذي يراد به الجحد و هو ان يذكر الشيء على سبيل اللعب والمطايبة بحسب الظاهر و الغرض امر صحيح بحسب الحقيقة كقول الشاعر * شعر * اذا ما تميمي اتاك مغاخر * نقل عد عن ذا كيف اكلك للضب * كذا في المطول و الجلي •

الهزال هو من انواع الحركة الكمية و فسر بانتقاص الاجزاء الزائدة بسبب انفصال شيء عنها فبالقيد الاول خرج التخلخل و السمن و الورم و النمو و الازدياد الصناعي لانها ازدياد و بقيد الزائدة خرج الذبول و بالقيد الاخير خرج التكاثر الحقيقي •

هل بالفتح و مكون اللام المخففة حرف استفهام يطلب بها التصديق فقط وهي قسمان بسيطة و مركبة قال السيد الصند في حاشية شرح المطالع لفا مطلبان مطلب ما و مطلب به التصور و مطلب هل و يطلب به التصديق و التصور على قسمين الاول تصور بحسب الاسم و هو تصور الشيء باعتبار مفهومه مع قطع النظر عن انطباقه على طبيعة موجودة في الخارج و هذا التصور يجري في الموجودات قبل العلم

بوجودها وفي المعدومات ايضا الطالب له ما الشارحة للاهم و الثاني تصور بحسب الحقيقة اعني تصور الشيء الذي علم وجوده والطالب لهذا التصور ما الحقيقة وكذلك التصديق ينقسم الى التصديق بوجوده نفعه و الى التصديق بثبوته لغيره والطالب لاول هل البسيطة و الثاني هل المركبة و لا شبهة ان مطلب الشارحة مقدم على مطلب هل البسيطة فان الشيء ما لم يتصور مفهومه لم يمكن طلب التصديق بوجوده كما ان مطلب هل البسيطة مقدم على مطلب ما الحقيقة اذ ما لم يعلم وجود الشيء لم يمكن ان يتصور من حيث انه موجود ولا الترتيب ضروريا بين هلية المركبة و المائبة بحسب الحقيقة لكن الاولى تقديم المائبة انتهى • وذلك لانه يجوز ان يطلب اولا حقيقة الشيء ثم يطلب ثبوت شيء له او يطلب اولا ثبوت شيء له ثم يطلب حقيقة نعم الاولى تقديم المائبة و تمام التحقيق يطلب من المطول و الاطول في باب الانشاء •

الهلال بالكسر لغة هو قمر الليالي الثالث من اول الشهر و بعد ذلك يسمى قمرا و اهل الهيئة يريدون بالهلال ما يرى من المضيئ منه اول ليلة صرح بذلك العلي البرجندي في بعض تصانيفه •

الهلالي عند المهندسين سطح مستو يحيط به قوسان متفقنا التحذب كل منهما غير اعظم من نصفي دائرتين اى هما من دائرتين مختلفتين كل منهما اقصر من نصفي هاتين الدائرتين سمي به تشبيها له بالهلال كذا في شرح خلاصة الحساب •

المهمل بالميم هو عند اهل العربية لفظ لم يوضع لمعنى كجسق و ديزر يطلق ايضا على الحرف الغير المنقوط كالحاء والعين و يقابله المعجم و عند المحدثين هو الراوى الذي يتفق مع راو اخر اسما او كنية او لقبا و لم يتميز بذكر ما يختص به و ذلك الفعل اى عدم ذكر ما يختص به يسمى اهمالا قال في شرح النخبة و شرحه ان روى الراوى عن اثنين متفقي الاسم فقط من غير ان يذكر معه شيئا يتميز به عن يشترك معه او اسم الاب او مع اسم الجدة ايضا من غير ذكر شيء يميزه فانكنا ثقتين لم يضر وان ذكر الراوى معه شيئا يختص به فيثبتين بذلك المهمل انتهى •

المهملة عند المنطقيين تطلق على قسم من القضية الحملية و الشرطية و قد سبق في فصل اللام

من باب الحاء المهملة و في فصل الطاء المهملة من باب الشين المعجمة •

الهيولي بالفتح وضم الياء المنة التختانية هي عند الحكماء شيء قابل للمصور مطلقا من غير تخصيص بصورة معينة و يسمى بالمادة كما وقع في بحر الجواهر و في كشف اللغات هيولي چیز بصفت كه صورت اسماء درو ظاهر گردد وانرا صورتها اعيان ثابتة گریند و متكلمان حقائق اشيا و حكما ماهيات اشيا انتهى و هي على اربعة اقسام على ما وقع في شرح الصحائف الاول الهيولي الاول و هي جوهر غير جسم محل للمتصل بذاته و هو الصورة الجسمية و رسمت ايضا بانها جوهر من شأنه ان يكون بالقوة هو ما يحل فيه قالوا الجسم البسيط متصل في ذاته كما هو عند الحكماء و هو قابل للانفصال فيه اتصال

نسميه بالصورة الجسمية و هي جوهر ممتد في الجهات الثلاث متصل في نفسه و ذلك الجوهر ليس تمام حقيقة الجسم بل ثمة امر اخر يقوم به الاتصال اذا الجسم متصل اذا طرأ عليه الانفصال زال اتصاله و صار منفصلا فلا بد ان يكون ثمة امر قابل للانفصال و الاتصال و ذلك القابل لهما ليس نفس الاتصال ضرورة ان القابل الثابت للشينيين الذين يزول كل منهما مع حصول الآخر غير كل من الشينيين المتزايلين فالقابل للاتصال و الانفصال يغاير كلاهما وهو الذي نسميه بالهيدولى الاولى فالجسم عندهم مركب من الهيدولى والصورة وهذا مذهب المشائين من الحكماء و الاشراقين لا يثبتونها انتهى وفي بعض حواشي شرح هداية الحكمة المذاهب المعتدرة في حقيقة الجسم ثلاثة أحدها للمتكلمين و هو انه مركب من الجواهر الفردة المتناهية العدد و ثابدها للاشراقيين من الفلاسفة و هو انه في نفسه بهيوط كما هو عند الحس ليس فيه تعدد و اجزاء اصلا و انما يقبل الانقسام بذاته و لا ينتهى الى حد لا يبقى له قبول الانقسام و ثالثها للمشائين منهم و هو انه مركب من الهيدولى والصورة و كانه وقع اتفاق الفرق كلهم على ثبوت مادة يتوارد عليها الصورة و الاعراض الا انها عند الاشراقيين نفس الجسم من حيث قبول المقادير تصمى مادة وهيدولى و المقادير من حيث التحول تسمى صورة جسمية و هم ليسوا قائلين بالصورة النوعية التي هي الجوهر و يقولون ان الاختلاف بين الاجسام باعراض قائمة بها كما صرح به الشيخ المقتول في الهياكل و عند المشائين جوهر يقوم بجوهر اخر حال فيه يسمى صورة يتحصل بتركيبهما جوهر اخر قابل للبعداد و المقادير و سائر الاعراض و هو الجسم و عند المتكلمين هو الجوهر الفرد الذي يتقوم به المتألف فيحصل الجسم فالتألف عندهم بمنزلة الصورة عند المشائين الا انه عرض لا يقوم بذاته بل بحمله و الصورة جوهر يقوم بذاته و يقوم به محله الذي هو الهيدولى انتهى الثاني الهيدولى الثانية و هي جسم قام به صورة كلاجسام بالنسبة الى صورها النوعية الثالث الهيدولى الثالثة و هي الاجسام مع الصورة النوعية التي صارت محلا لصور اخرى كالخشب لصورة السرير و الطين لصورة الكوز الرابع الهيدولى الرابعة و هي ان يكون الجسم مع الصورتين محلا للصورة كاعضاء الصورة البدن فالهيدولى الاولى جزء الجسم و الثانية نفس الجسم و اما الثالثة و الرابعة فالجسم جزء لهما كذا في شرح الصحائف و قال شارح هداية الحكمة الهيدولى قد تطلق على الجسم الذي تركيب منه جسم اخر كقطع الخشب التي تركيب منها السرير و تسمى الهيدولى الثانية انتهى بهذا مختلف لما سبق اذ قطع الخشب بالنسبة الى السرير هيدولى ثالثة الا ان يقال كما نقل منه انهم يطلقون الهيدولى الثانية على ما سوى الهيدولى الاولى ايضا كالمعقولات الثانية تطلق على ما وراء المعقول اقول ايضا * تنبيه * الظاهر ان اطلاق الهيدولى على تلك الاقسام بالاشتراك اللفظي و يمكن ان يقال ان الهيدولى على الاطلاق هو ما لا يكون عرضا و يكون محلا لما ليس بعرض فحينئذ يصير مشتركا معنويا بين تلك الاقسام و ان الهيدولى على الاطلاق هي الهيدولى الاولى و اطلاقها على باقي الاقسام بالتقييد بالثانية و الثالثة و الرابعة

• **فائدة** • للهوى اسماء باعتبارات فيلوى وقابل من جهة اعتمادها للصور ومادة وطينة اذ يتوارى عليها
انصور المختلفة وعنصر اذ فيها يبدأ التراكيب وامطقس اذ اليها ينتهى التحليل وقد يكس ويغمر كل
من العنصر والامطقس بتفسير الآخر • **فائدة** • لهم تفرعات على وجود الهوى الاول اثبات الهوى لكل
جسم الثاني ان الهوى لا تخلو من الصورة الجسمية اى لا توجد خالية من الصورة الجسمية الثالث ان الصورة
الجسمية لا تخلو من الهوى الرابع الهوى ليس علة للصورة والا لثم لها وجود قبل وجود الصورة و
لا الصورة علة للهوى لانها حالة فيها فتحتاج الصورة في وجودها اليها لحاجة الهوى الى الصورة في بقائها
وان الصورة يستحفظها بتواردها عليها اذ لو فرض زوال صورة عنها وعدم اقتران صورة اخرى بها عدست
المادة لعدم بقائها خالية عن الصور كلها و حاجة الصورة الى الهوى في التشخص والعوارض اللازمة
لشخصها فان تشخصها وتعددتها لمادة وما يكتنفها من الامراض الخامس ان الهوى كما لا تخلو عن الصورة
الجسمية كذلك لا تخلو عن صورة اخرى نوعية فان لكل جسم صورة نوعية السادس كل جسم له هيئ طبيعي
و التوضيح يطلب من شرح المواقف •

فصل الميم • الهتم بالفتح • وكون المنة الفوقانية هو عند اهل العروض اجتماع الحذف والقصر
پس در مفاعيلن چون بحذف لن يفتقد و بقصر يا و عين ساكن شود مفاع بماند فعول بجائى ان نهند
چه مفاع مستعمل نيمت و ان ركن كه در هتم واقع شود انرا اهتم خوانند كذا في عروض سيفي •

الهشامية بالشين المعجمة و بياء النسبة فرقة من المعتزلة اتباع هشام بن عمر الغواطى الذي كان
مبالغا اكثر من مبالغة سائر المعتزلة في القدر قالوا لا يطلق اسم الوكيل على الله لاستدعائه موكلا وهو باطل
لوقوعه في القران بمعنى الحفيظ وقالوا لا يقال الف الله بين قلوبهم وهو مخالف لقوله تعالى ما الفهم
بين قلوبهم ولكن الله الف بينهم وقالوا الاعراض لا تدل على كونه تعالى خالقا وعلى صدق من ادعى
الرسالة اما الدال هو الاجسام وقالوا لا دلالة في القران على حرام و حلال و الامامة لا تنعقد مع الاختلاف
بل لابد من اتفاق الكل و الجنة و النار لم تخلقا بعد و لم يحاصر عثمان و لم يقتل و من انصد صلوة في
اخرها و قد انتقصها اوليا بشرطها فارل صلوته معصية منهي عنه و تطلق الهشامية ايضا على فرقة من غلاة
الشيعة اصحاب الهشامين ابن الحكم و ابن سالم الجواليقي قالوا الله جسد ثم اختلفوا فقال ابن الحكم هو
طويل عريض عميق متساو طوله و عرضه و عمقه و هو كالشبكة البيضاء الصافية و يتلا من كل جانب وله
لون و طعم و نبض و هذه الصفات المذكورة ليست غير ذاته و يقوم و يقعد و يتحرك و يصكن و له مشابهة
بالاجسام لولاها لم يدل عليه و يعلم ماتحت الثرى بشعاع ينفصل عنه اليه و هو سبعة اشبار يشبهار نفسه
مماس للعرش لا ينفصل عنه و ارادته حركة هي لا عيذه و لا غيره و انما يعلم الاشياء بعد كونها يعلم لا قديم
ولا حادث لانه مفع و الهمة لا توصف و كلامه مفع له لا مخلوق و لا غيره و الامراض لا تدل عليه اما الدال

الهضم • بطوئ الهضم • بطلان الهضم • ضعف الهضم (١٥٣٧) الهاضم • الهاضمة • التهام • الهمة

عليه الاجسام والائمة معصومون دون الانبياء و قال ابن سالم هو على صورة انسان له يد و رجل و اذن و عين و فم و انف و حواس خمس و له شعر سوداء و نصفه الاعلى مجوف و الاسفل مصمت الا انه ليس لحما و دما كذا في شرح المواقف *

الهضم بالفتح وكون الضاد المعجمة عند الاطباء هو احوالة الحرارة الغريزية الغذاء الى قوام معد لقبول صورة الاعضاء و فعل الغاذية فيه و القوة التي تعد الغذاء لان يصير جزءا بالفعل من العضو و بتصور بصورته تسمى هاضمة قالوا للغذاء الى ان يصير جزءا من المغذي هضم اربعة الهضم الاول في المعدة بان يجعل الغذاء كيلوسا وابتداؤه من الفم وفضلته الثقل الذي يندفع من طريق الامعاء و الهضم الثاني في الكبد بان يجعل الغذاء كيموسا وابتداؤه من العروق الماماريقية و فضلته البول و المرتان السوداء و الصفراء المتداغتان من الطحال و المرارة و الهضم الثالث في العروق فان الاخلط الاربعة بعد تولدها في الكبد تنصب الى العرق النابت من جانبه المحذب المسمى بالاجوف ثم تندفع الاخلط في العروق المتشعبة من الاجوف مختلط بعضها ببعض وفيها تفهضم الاخلط انضماما تاما فوق ما كان لها في الكبد و هذالك يتميز ما يصلح غذاء لكل عضو وعضو فيصير مستعدا لان يجذبه جاذبة العضو و ذلك المقيز يسمى رطوبة ثانية كما يسمى الاخلط رطوبة اولى و فضلته تدفع بالتحليل الذي لا يحس به و بالعرق و الوسخ و الهضم الرابع في الاعضاء فان الغذاء اذا سلك في العروق الكبار ثم الى الجداول ثم الى السوقي ثم الى الرواضع ثم الى العروق اللثقية ترشح الغذاء من فوهاتها اي فوهات اللثقية الشعرية على الاعضاء و حصل غاذية كل عضو لاغذية المترشحة عليها التشبه به التصاقا ولونا و مزاجا و فضلته المنى و المسيحي لم يعتبر الهضم الاخير و ابو سهل الثالث ثم الرطوبة الثانية لها اربع مراتب الاولى ما ذكر و الثانية هي التي منبثة في الاعضاء الاصلية بمنزلة الطل و الثالثة القريبة العهد بالانعقاد كما ذكرت في الهضم الرابع و الرابعة الرطوبة المتداخلة للاعضاء و هي التي لها اتصال اجزاء المتشابه هذا خلاصة ما في شرح القانونة و شرح المواقف و ذكر الرطوبات سبق في محلها ايضا *

بطوئ الهضم عندهم هو ان لا ينحدر الطعام عن المعدة بسرعة *

بطلان الهضم عندهم هو ان لا يستمر الطعام في المعدة اصلا *

ضعف الهضم عندهم قد سبق في فصل الفاء من باب الضاد المعجمة كذا في بحر الجواهر *

الهاضم هو عند الاطباء دراء يفقد الغذاء سرعة انضاج عند فعل الحرارة الغريزية فيه كما في الموجز *

الهاضمة قد مرنتها قبيل هذا *

التهام هو الاستنزاء و الاستمارة التهامية قد سبق في فصل الراء من باب العين الميمليين *

الهمة بحر الهاء وفتحها وتشديد الميم في اللغة القصص الى وجود الشيء اولا و جودة اعم من ان يكون

الى شريف او خفيض وخصت في العرف بمجازة المراتب العالية وقد تطلق على الحالة التي تلتصق
 ذلك القصد أو الحيابة و بهذا المعنى تجمع على هم كذا في الهمجدي شرح مختصر الوثابة قال
 صاحب الانسان الكامل الهمة اعز شئ وضعه الله سبحانه في الانسان واستقامتها علامتان الاولى حالية وهو
 قطع اليقين بحصول الامر على التبيين والثانية فعلية وهو ان تكون حركات صاحبها وسكاته جميعا مما
 يصلح لذلك الامر الذي يقصده بهمه فان لم يكن كذلك لا يسمى انه صاحب همة بل هو صاحب امال
 كاذبة ثم اعلم ان الهمة في نفسها عالية المقام ليس لها بالامانل المام فلا تتعلق الا بجذاب ذي الجلال
 والاکرام بخلاف الهم فانه اسم لتوجه القلب الى ابي محل كان اما قاص واما دان ثم الهمة وان كانت
 اعلى الا انها حجاب للواقف معها فلا يرتقي حنى يدعها فان الحقيقة من ورائها والطريقة على نضائها
 ثم قال في باب القلب اعلم انه يكون وجه القلب دائما الى نور في القواد يسمى الهم وهو محل نظر
 القلب وجهة توجهه اليه فاذا حاذاه اى القلب الاسم او الصفة من جهة الهم نظرة القلب فانطبع بحكمه
 ثم يزول فيعقبه اسم اخر اما من جنسه او من جنس غيره فيجبري له معه ما جرى له مع الول و هكذا على
 الدوام و اما ما كان من قفاء القلب فانه لا ينطبع به و اعلم ايضا ان الهم لا يكون له من القلب جهة مخصوصة
 به بل قد يكون تارة الى فوق وتارة الى تحت وعن اليمين وعن الشمال على قدر صاحب ذلك القلب
 فان من الناس من يكون همه ايدا الى فوق كالعارفين ومنهم من يكون همه ايدا الى تحت كبعض اهل
 الدنيا ومنهم من يكون همه ايدا الى اليمين كبعض العباد ومنهم من يكون همه ايدا الى الشمال وهو
 موضع النفس فانها محلها في الضلع اليسر و اكثر البطالين لا يكون له هم الا نفسه و اما المحققون فلا لهم
 هم فليس لقلوبهم موضع يسمى قفاء بل يقابلون بالكلية كلية الاسماء والصفات فليس يختص وقتهم باسم دون
 غيره لانهم ذاتيون فهم مع الحق بالذات لا بالاسماء والصفات فانهم انتهى * فهذه العبارة تدل على ان الهم
 هو الحالة المقتضية للتوجه والعبارة الاولى تدل على ان الهم هو توجه القلب الى ابي شئى كان بخلاف
 الهمة مانها لا تتعلق الا بجذاب الكبرياء ثم الهم يجدى ايضا بمعنى الغم كما في الصراح وقال الحكماء الهم
 بالفتح كيفية نفسانية يتبعها حركة الروح والحرارة الغريزية الى داخل البدن وخارجة لحدوث امر يتصور
 فيه وهو خير يتوقع وشر ينتظر فهو مركب من خوف ورجاء فايها غلب على الفكر تحركت النفس
 الى جهته فان غلب الخير المتوقع تحركت الى خارج البدن وان غلب الشر المنتظر تحركت الى داخله
 ولهذا قيل انه جهاد فكري كذا في بحر الجواهر *

فصل النون * الهانة هي عند اهل الشرع ما يظهر على يد الكفرة او الفجرة من عرق العادة

مخالفا لدعواه كذا في مجمع البحرين وغيره *

فصل الواو * الهباء بفتح هاء راي موحدة ومد الف كمد وقهار و شعاع انساب كه او رزون يدبد ايد

و در اصطلاح متصوفه ماده ایست که صور اجسام عالم درو پیدا میگردد و او را عنقا نیز گفته اند و حکما او را هیولی خوانند و حضرت علی رضی الله عنه هباء فرموده کذا فی کشف اللغات و ان ماده از عرق نور محمدیست ملى الله علیه و اله و سلم که انفریده شده است جمیع موجودات علوی و سفلی از کذا فی لطائف اللغات *

فصل الواو * الهوية بضم الهاء و باء النسبة هي عبارة عن التشخيص و هو المشهور بين الحكماء و المتكلمين و قد تطلق على الوجود الخارجي و قد تطلق على الماهية مع التشخيص و هي الحقيقة الجزئية هكذا في شرح التجريد و الخيالي و در کشف اللغات میگوید که هویت مرتبة ذات بحث را گویند و مرتبة احدیت و لاهوت اشارت از انست و هو بضم ها و سکون و او اشارت از ذات مطلق است قال فی الانسان الكامل هوية الحق تعالى عينه الذي لا يمكن ظهوره لكن باعتبار جملة الاسماء و الصفات فكانها اشارة الى باطن الواحدية و قولی فكانها انما هو لعدم اختصاصها باسم ار نعت او مرتبة او وصف او مطلق ذات بلا اعتبار اسماء و صفات بل الهوية اشارة الى جمیع ذلك على سبيل الجملة و الانفراد و شانها الاشعار بالبطون و الغيبوبة و هي مأخوذة من لفظة هو الذي هو لاشارة الى الغائب و هو في حق الله تعالى اشارة الى كنه ذاته باعتبار اسمائه و صفاته مع الفهم بغيبوبة ذلك * شعر *

ان الهوية عين ذات الواحد * و من المحال ظهورها في شاهد

فكانها نعت و قد وقعت على * شان البطون و ماله من جاحد

اعلم ان هذا الاسم اخص من اسمه الله و هو سر لاسم الله الاترى اسم الله مادام هذا الاسم موجودا فيه كان له معنى يرجع به الى الحق و اذا نك منه بقيت احرفه مفيدة لمعنى مثلا اذا حذفت الالف من اسم الله يبقى له لاه ففیه الفائدة و اذا حذفت الهمزة الثانية يبقى هو و الاصل في هو انه هاء واحدة بلا وار و ما الحق به الواو الا من قبيل الاشباع و الاستمرار العادي جعلهما شيئا واحدا باسم هو افضل الاسماء و اعظمها و اعلم ان هو عبارة عن حاضر في الذهن ترجع اليه بالاشارة من شاهد الحس الى غائب الخيال و ذلك الغائب لو كان غائبا عن الخيال لما صح الاشارة اليه بلفظة هو فلا تصح الاشارة بلفظة هو الا الى الحاضر الاترى ان الضمير لا يرجع الا الى مذكور لفظا او قرينة او حالا كالشان و القصة و فائدة هذا ان هو يقع على الوجود المحض الذي لا يصح فيه عدم ولا يشابه العدم من الغيبوبة و الفناء لان الغائب معدوم من الجهة التي لم يكن مشهودا فيها فلا يصح هذا في المشار اليه بلفظة هو فعلم من هذا الكلام ان الهوية هو الوجود المحض الصريح المستوعب لكل كمال وجودي شهودي لكن الحكم على ما وقعت عليه الغيبة هو من اجل ان ذلك غير ممكن بالاستيفاء فلا يمكن استيفاءه فلا يدرك نقيل ان الهوية غيب لعدم الادراك لها فانهم لان الحق ليس له غيبة غير وجه شهادته و لاشهادته غير وجه غيبته بخلاف الانسان و كل مخلوق كذلك

فان له شهادة وغيبا لكن شهادته من وجه وباعتبار وقيدته من وجه وباعتبار واما الحق فغيبته عين شهادته وشهادته عين غيبته فلا غيب عنده من نفسه ولا شهادة بل له في نفسه غيب يليق به وشهادة يليق به كما يعلم ذلك لنفسه ولا يصح تعقل ذلك انه فلا يعلم غيبه وشهادته على ماهي عليه الا هو سبحانه تعالى •

الهو هو هو لفظ مركب جمل اسما فترف باللام والمراد به الاتحاد في الذات اى الصدق وهو الحمل العجائبي بالمواطاة وقد يراد به الاتحاد في المفهوم كما وقع في حواشى الخيالي في بيان ان حقائق الاشياء ثابتة وقيل هو هو معناه ان يكون للشئيين وحدة من وجه فاقسامه كاقسام الوحدة ولهذا قال الشيخ في الهيات الشفاء الهو هو ان يجعل لكثير من وجه وحدة من وجه اخر فمن ذلك بالعرض وهو على قياس الواحد بالعرض فكما يقال هناك واحد يقال ههنا هو هو وما كان في الكيف فهو شبيه وما كان في الكم فهو مساو وما كان في الاضافة فهو مناسب والذي بالذات فيكون في الامور التى لها تقدم بالذات فما كان هو هو في الجنس قيل مجانس وما كان في النوع قيل مماثل وايضا ما كان هو هو في الخصائص يقال له مشاكل و مقابلات هذه معروفة ومقابل الهو هو على الاطلاق الغير والغير هذه الغير في الجنس وهذه الغير في النوع وهو بعينه الغير بالفصل وهذه الغير بالعرض وبالجملة فجميع اقسام الوحدة متحقق في اقسام هو هو لكن ينبغي ان يعتبر في هو هو الكثرة فانه لا يتصور بدون الاثنائية فلا يتصور في الشخص الواحد من حيث هو واحد هكذا ذكر مرزا زاهد في حاشية شرح المواقف في بيان اقسام الوحدة و شارح التجريد •

فصل الياء التحذيرية * الهدية بالفتح و سكون الدال وتخفيف الياء و بكسر الدال و تشديد

الياء هي شيع يعطى للمودة يراد بها اكرام المهدي لا غير بخلاف الصدقة فانها يراد بها وجه الله تعالى و لفظ الهدية يشتملها كما في جامع الرموز في كتاب الهدية وغيرها •

الهداية بالكسر هي عند الاشارة الدلالة على طريق يوصل الى المطلوب و نقض بقوله تعالى اذك

لانهدي من احببت و لكن الله يهدي من يشاء اذ الدلالة بهذا المعنى عام لجميع المؤمنين والكافرين لانه عليه الصلوة والسلام بين طريق الاسلام لجميعهم فلا يصح نفيها عنه عليه الصلوة والسلام واجيب بان الهداية منها ما لا تنفى عن احد بوجه ومنها ما تنفى عن بعض دون بعض ومن هذا الوجه قوله تعالى لذلك لانهدي فانه عنى نفي الهداية التي هي التوفيق و ادخال الجنة لا نفي الهداية التي هي الدعاء الى الاسلام و يؤيده ما قال المحقق البيضاوي في تفسيره هداية الله تعالى تنوع انواعا لا يحصيها عدد لكنها تنحصر في اجناس مترتبة الاول افاضة القوى التي بها يتمكن المرء من الاهتداء الى مصالحه كالقوة العقلية و الحواس الظاهرة و الباطنة والثاني نصب الدلائل الفارقة بين الحق والباطل والصالح والفساد واليه اشار تعالى بقوله و هديناه النجدين وقال و اما نمود نهديناهم فاستجبوا العمى على الهدى والثالث الهداية بارسال الرسل و انزال الكتب وايضا عنى بقوله تعالى وجعلناهم ائمة يهتدون بامرنا

وقوله ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم والرابع ان يكشف على قلوبهم السرائر ويرهم الاشیاء كما هي بالوحي او الالهام او المذامات الصادقة وهذا قسم يختص بذيله الانبياء والاولياء وايه عنى بقوله اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده وقوله والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وعند المعتزلة الدلالة الموصلة الى المطلوب وقيل هذا المعنى مخترع الاشاعرة والمعنى الاول مختار المعتزلة وهذا خلاف المشهور قال ابو الغنم في حاشية الحاشية الجلالية هذا عند الجمهور واما عند اهل الحق فالهداية مشتركة بين المعنيين المذكورين انتهى ثم انه نقض المعنى الثاني بقوله تعالى واما نمود فهديناهم فاستجبوا العمى على الهدى اذ على هذا معنى هديناهم ارسلناهم الى المطلوب وحينئذ لا يمكن استجاب العمى على الهدى ويمكن دنع النقص من التعريفين بالتجاوز في الآيتين وقيل في بعض حواشي البيضاوي ان الهداية مرفوعة للصدر المشترك بين المعنيين لانها مستعملة في كل منهما كقوله تعالى انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء وقوله تعالى واما نمود فهديناهم الآية فالقول بكونها مرفوعة لاحدهما بخصوصه يوجب الاشتراك او الحقيقة والمجاز والاصل يعقدهما ولذا قال السحقي البيضاوي الهداية دالة بلطف و لذلك لا يستعمل الا في الخير انتهى وايضا قال الامام الرازي الهدى والهداية الدلالة المطلقة وقيل الهداية قد تنعدي بنفسها الى المفعول الثاني لفظا كما في قوله تعالى لنهدينهم سبلنا او تقديرا كما في قوله تعالى انك لا تهدي من احببت اي لا تهدي من احببت الحق ومعناها حينئذ الايصال الى المطلوب ولا تصد الا الى الله تعالى وقد تنعدي بالحرف اي بالى او باللام لفظا كما في قوله تعالى انك لتهدي الى صراط مستقيم وقوله تعالى ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم او تقديرا كما في قوله تعالى واما نمود فهديناهم اي هديناهم للحق او الى الحق ومعناها حينئذ الدلالة على ما يوصل الى المطلوب فتصند تارة الى النبي وتارة الى القرآن ولا بد من بيان الفرق بين التفسيرين فنقول قال في بعض حواشي شرح المطالع وذهب جميع الناطقين في التعريفين الى الفرق بينهما باعتبار الوصول الى المطلوب في الثاني دون الاول بان يكون معنى التعريف الثاني هو الدلالة على طريق والتعريف له على وجه يفضي ذلك الى المطلوب ومعنى التعريف الاول هو تعريف الطريق الذي يوصل ذلك الطريق الى المطلوب لا ان الدلالة عليه تفضي الى المطلوب واعتراضه بانه ان اريد بالايصال المذكور في التعريفين الايصال بالفعل او بالقوة فيهما فلا فرق وكونه في احداهما صفة للطريق وفي الآخر للدلالة لا يوجب ذلك و ان اريد به في احدهما الايصال بالقوة وفي الآخر بالفعل فنحكم و اجيب بان المراد في كليهما الايصال بالفعل وكون الايصال في احدهما صفة للطريق وفي الآخر للدلالة قال على الفرق ان كون الطريق موصلا بالفعل لا يوجب كون المهدي بهذه الهداية واما الى المطلوب بالفعل اذ يكفي لكون ذلك الطريق موصلا بالفعل ان يكون موصلا لاحد في وقت من الاوقات هواد كان لذلك المهدي الذي الكلام فيه او لفيرة بطلان ما اذا كانت الدلالة موصلة بالفعل فان

اتصال هذه الدلالة لتعمل لغير صاحبها قال والظاهر عندني ان وصف الدلالة بالايتصال لا يوجب اتصالها بالمتصل
 ان المطلوب محقق لا يصدق المذهب الا على الواصل الى المطلوب دون من فرق طريقا لو عطفه وصل بالمتصل
 المطلوب واما قلنا ذلك لان الاتصال لو وجد فليس من الدلالة لظهور انها ليست موصلة بل هي اتصال موهوم
 اسند مجازا الى الدلالة ليفيد زيادة مدخلية للدلالة في الوصول كما قيل في تقديمي بذلك حتى اني علمت
 بقل وحاصله ان الهداية هو الدلالة على الطريق والتعريف له على وجه يتناسب عليها التعرف لا غير
 التيقان بما يوجب التعرف عادة سواء حصل التعرف ام لا كما في علمه فلم يتعلم وان كان ذلك مجازا
 وكذا الكلام في الاتصال الذي جعل صفة الطريق في التعريف الاول فانه موهوم اسند مجازا الى الطريق لا حقيقة
 مدخلية الطريق في الوصول بان يكون طريق المطلوب بحسب نفس الامر واما الدلالة المذكورة فبها وان
 لم توصف بالايتصال فهي موجبة لتعرف المهدى طريق المطلوب لان التعريف حقيقة بدون التعرف غير
 معقول والحمل على المجاز خلاف الظاهر ودفع توهم المجاز لا يجب فلا ينتقض التعريف المذكور بقوله تعالى
 تلك الهدى من احببت فان النبي عليه الصلوة والسلام احب ان يهدي ابا طالب ولكن لم يتيسر له ذلك
 و ان التي بما يوجب الاهتداء عادة واما دفع نقض التعريفين بقوله واما ثمود فهديناهم الآية فبالحمل على
 المجاز لدلالة قوله تعالى فاستجبوا لعملي على الهدى على انهم كانوا مهتدين بهم فلم يصنفوا الى من كان
 بصدد هدايتهم ليحصل الاهتداء ومعرفة طريق الحق لا ابرهم صاروا عارفين للطريق لكن لم يصلوا ليهتدوا
 الى المطلوب وقيل لو كان الهداية تعريف الطريق من غير ان يفضي ذلك التعريف الى المطلوب لزم ان
 يكون عارف الشريعة واحكامها متقاعدا من العمل مهتديا بمقتضاها وليس كذلك و اذا كان الاهتداء
 مطاوعا لهدى لزم اعتبار السلوك الى ان يصل الى المطلوب وفيه نظرا لا نسلم انه ليس بهتد ليد له من
 دليل انتهى كلامه قيل هذا هو المشهور لكن المذكور في كلام المشايخ ان الهداية عند الشاعرة خلق الاهتداء
 وعند المعتزلة بيان طريق الضوابط كما في شرح المقائيد النصفية وهكذا في شرح المواقيت حيث قال
 معناها الحقيقي عند الشاعرة خلق الاهتداء وهو الايمان وعند المعتزلة الدعوة طريق الايمان والطاعة وايضا
 الصبيل الرشيد والرجوع عن طريق النوايا ويصمى توفيقا ايضا كما في قوله تعالى واما ثمود فهديناهم الآية
 انتهى و قيل لا منافاة بين المشهور وبين ما ذكره المشايخ ان ما هو المشهور المعنى القوي او الضمني
 وما ذكره المشايخ هو المعنى الشرعي والمراد من الهداية في اغلب استعمالات الشرع هذا ثم الهداية
 قد يحصل ايضا في معنى الدعوة الى الحق في قوله تعالى في حق المهاجرين والاعتصام بغيرهم
 وقد تضمنت في معنى الارشاد في الآية الى طريق الجنة اعلم ان الهداية يقالها الاتصال لا حقيقة
 بل مجازا لظهور ان ما يصل الى المطلوب باطل لان ذلك الوجود هو الاهتداء والهداية هي التي توجب
 ذلك فلو قيل ان الهداية هي التي توجب ذلك لكانت الهداية هي التي توجب ذلك

فإنه يعنى الرما بمعنى الهداية وهو وجدان ما يوصل الى المطلوب وبقابلها الضلالة وهي فقدان ما يوصل الى المطلوب ومتعديا بمعنى الهداية واما الهداية فهو متعد لا غير كذا في بعض حواشي شرح المطالع •

الهوى مصدر هواء إذا احبه واشتهاه وجمعه الأهواء ثم سمي به الهوى المشتبه بمحمودا كان له من موصوفاته ثم غلب على غير المحمود يقال فلان اتبع الهوى إذا اريد ذمه وفلان من اهل الأهواء لمن زانغ من بطريقه اهل السنة والجماعة وكان من اهل القبلة كذا في المغرب ويصمى اهل الأهواء باهل البدع ايضا ولذا وقع في التلويح في ركن السنة الهوى هو الميل الى الشهوات والمبتلذات من غير داعية الشرع والمراد بصاحب الهوى المبتدع المائل الى من يهواه في امر الدين وفي نعيم المبتدئين شرح الربيعين حقيقة الهوى وهو حب النفوس وهي ميلها الى ما يلائمها واعراضها عما ينافرها ثم المعروف في استعمال الهوى عند الاطلاق انه الميل الى خلاف الحق وقد يطلق بمعنى مطلق الميل والمحبة ليشتمل الميل للحق وغيره وبمعنى محبة الحق خاصة والانقياد اليه انتهى والمعنى الاخير مصطلح الصوفية در مصانف كويد الهوى من مراتب المحبة وهي ان يهوى قلبك الى المحبوب دائما واين مقام را پنجم درجه است اول خضوع دوم بذل صحبة در طاعت دوست فوق الطاعة نه بيني كه پيغامبر ما عليه الصلوة والسلام در نماز چنداين بايستيادي كه هر دو قدمش درم كردي كلا بانگشتان پاى ايستادى و كاه خود را بياويختى و بذكر مشغول شدي سوم ميرد در شدائد وصبر الصبر تجرع البلوى من غير الشكوى چهارم تضرع بآبجى رضا وتسلیم •

الهوى هو حروف الالف وقد مر في فصل الغاء من باب الحاء المهملة •

• باب الباء التحتية •

فصل التاء المشناة الفوقانية • الياقوت جوهر مشهور و نزد صوفيه ياقوت احمر عبارتست از

نفسي كلي بواسطة امتزاج نوريت او بظلمت تعلق جسم كذا في لطائف اللغات •

فصل الراء المهملة • التياصر بالسين المهملة مصدر من باب التفاعل و نزد منجمان انجست

كه چون كوكب را قبول در رتد رابع بود مطرح شعاع هردو تصديس و تربيع تحت الارض باشد و اين دليل ضعف و نهضت قريصت و ان كوكب را ذو البصايرين خوانند كذا في كفاية التعليم •

فصل السين المهملة • البيبوضة بالباء الموحدة هي من الكيفيات الملموسة و تقابل

الرياضية بالتضاد عند الكل فعند الامام عبارة من عصر الالتصاق والانفصال اي من كيفية تقتضي ذلك و هو عند الحكماء عصر التشكل اي كيفية تقتضي ذلك قال الامام الرازي في المباحث المعرفية لعل : **البيبوضة** بيان حقيقة اليابس ان يقال من الجماد التي نراها ما يحصل نفرة و يحصل اتصال بينهما لئلا يفترقا يكون ذلك الجسم في نفسه بحيث يتفرق اجزاءه و تنفرك بسهولة و هو اليابس فالببيضة

حينئذ هي الكيفية التي يكون الجسم بها سهل التفريق عن الاجتماع واما للحامات و اتصالات مهلة الانفراك بين اجزائه الصغيرة الصلبة التي يكون كل واحد منها عن التفريق في نفسه وهو الهش ومنها ما هو بالعكس فيحصل اتصاله و يصعب تفرقه وهو اللزج و المذكور في الشخص ان من الاجسام المتصلة ما ينفرك بسهولة ومنها ما ليس كذلك و الثاني هو الصلب و الاول على قسمين احدهما ان يكون الجسم مركبا من اجزاء صغار لا يقوى الجسم على ادراك كل واحد منها منفردا و يكون كل واحد منها صلبا عن الانفراك ولكنها متصلة بالحامات سهلة الانفراك و هو الهش و ثانيهما ان يكون الجسم في طبعه تلك الحامات و هو اليابس كذا في شرح المواقف و في شرح الموجز ان لليابس صفتين احدهما اليابس بالفعل و ضدته الرطب بالفعل و ثانيهما اليابس بالقوة و هو الذي اذا ورد على بدن الانسان المعتدل اخذ كيفية رائدة على ما له من اليدوسة سواء كان يابسا بالفعل او لا يكون بل يكون رطبا كالعسل فانه و ان كان رطبا بالفعل لكنه يابس بالقوة و لليابس معان اخر ايضا ذكرت في لفظ الرطوبة في فصل الباء الموحدة من باب الراء المهمة •

اليونانية بضم الياء و النون و بيداء الغصة فرقة من غلة الشيعة اصحاب يونس بن عبد الرحمن قال الله تعالى على العرش يحمله الملائكة و هو اقوى من تلك الملائكة مع كونه محمولا لهم كالكرسي يحمله رجل وهو اقوى منه و يطلق اليونانية ايضا على فرقة من المرجبة اصحاب يونس الممري قالوا اليماني هو المعرفة بالله و الخضوع له و المسجبة بالقلب فمن اجتمعت فيه هذه الصفات فهو مؤمن و لا يضر معها تلك الطاعات و ارتكاب المعاصي و لا يعاقب عليها و ابليس كل عارفا بالله و انما كفر باستكبار و ترك الخضوع له كذا في شرح المواقف •

فصل القاف • البرقان بالفتح و يكون الراء غنة الاطباء على يتغير بها لون البدن الى الصفرة او الحواد بجريان الخلط الامفر او الاسود الى الجلك و ما يليه بلا مغونة كذا في شرح القانونية •

فصل الميم • الميم بالضم و يكون التاء المثناة الفوقانية يتيم شمس و يقيم مرد بي و يدر و منور بي ماهر و جوهري بي نظير كما في الصراح و يتيم نرد ما كان انصفت كه بنده خود را بنده مسحت گرداند و به تجريد ظاهري و تفريد باطني موصوف شوق و هو من مراتب المسجة كما مر •

الميم بالميم لغة القصد مطلقا و شرعا القصد الى الصنيع الظاهر للتطهير الى لالة الحدث المحكمي و الصق انه اسم لصنيع الوجه و اليدين من الصنيع الظاهر بشرط مخصوصة و القصد شرط كما في فتح القدير و صنيع الموصوف و صنيع الشهامة هو اخذ من المانوس على جهة العلم الذي هو المسجة كما مر في فصل السين من باب السين المهملة •

اليوم بالفتح و يكون التاء في الكلمة الوقت لانه لا يتغير عليه بوجه و في الحرف من طلوع جرم الشمس

ولو بعضها الى غروب تمام جرمها وهكذا عند منجمي الفارس والروم وفي الشرع من طلوع الصبح الصادق الى غروب تمام جرم الشمس والليل على الاول من غروب تمام جرم الشمس الى طلوعه وعلى الثاني من غروب تمام جرم الشمس الى طلوع الصبح الصادق قال الامام الرازي في التفسير الكبير ومن الناس من قاس على اخر الليل اوله فاعتبر في حصول الليل زوال اثار الشمس ثم هؤلاء منهم من اكتفى بزوال الحمرة في حصول الليل ومنهم من اعتبر ظهور الظلام التام وظهور الكواكب لكن الفقهاء اجمعوا على ان اول النهار من طلوع الصبح الصادق واول الليل من غروب تمام جرم الشمس وجمعوا على بطلان هذه المذاهب وقال بعض البراهمة ان ما بين طلوع الصبح الصادق وطلوع الشمس وكذا ما بين غروب الشفق وغروب الشمس بمنزلة فصل مشترك بين اليوم والليلة ليس بداخل فيهما وقد يطلق اليوم على اليوم بليته على ما ذكره القاضي الرومي في شرح المنصص انتهى قال عبد العلي البرجذني في شرح التذكرة اعلم ان حكماء الهند يطلقون اليوم بثلاثة معان احدها اليوم الطلوعي وهو من طلوع الشمس الى طلوع الشمس ثانيا وتايدها اليوم الشمسي وهو جزء واحد من ثلثمائة وستين جزءا من زمان السنة الشمسية الحقيقية وثالثها اليوم القمري وهو جزء واحد من ثلثين جزءا من زمان ما بين الاجتماعين الوسطين ولا يخفى ان اليوم الشمسي اطول من الطلوعي في المعمورة والطلوعي من القمري انتهى * وقال الصوفية اليوم هو التجلي الالهي فاياهم الله واياهم الحق تجلياته وظهوره تعالى بما يقتضيه ذاته من انواع الكمالات ولكل بجل من تجلياته سبحانه حكم الالهي يعبر عنه بالشان ولذلك الحكم في الوجود اثر لائق بذلك التجلي فاختلف الوجود اعني تغييره في كل زمان انما هو اثر للشان الالهي الذي اقتضاه التجلي الحاكم على الوجود بالتغير وهذا معنى قوله كل يوم هو في شان ولهذا زيادة توضيح في الانسان الكامل وقد سبق في لفظ التجلي ايضا ودرلطائف اللغات ميكوند كه يوم در اصطلاح صوفيه عبارت از وقت لقای الهی ووصول یعنی الجمع وبلوغ سائر بحضرت واحد است *

اليوم بليته هو يطلق على معنيين أحدهما عند العامة وهو زمان يتخلل بين مفارقة الشمس دائرة الافق وبين عودها اليها بعد غيبوبة واحدة وظهور واحد وهو قد يبلغ دورتين ودورات من المعدل كما في المواضع التي مرضها اكثر من تمام الميل الكلي وبالجملة فاليوم بليته عند العامة عبارة عن مجموع اليوم والليل ومبدأه عند اهل الشرع اول الليل وكذا عند العرب ومبدأه عند اهل الروم والفارس اول اليوم وعلى هذين المصطلحين يختلف مقدار اليوم بليته بحسب اختلاف الآفاق وتانيهما عند المنجمين وهو زمان يتخلل بين مفارقة الشمس نصف دائرة نصف نهار متعينة او مفروضة متحددة بقطبي العالم وبين عودها الى ذلك النصف بعينه وهو لا يبلغ دورتين املا ومباحث تعديل الايام مبنية على هذا المعنى الاخير وهذا هو المتبادر من اليوم بليته حسب اطلاق في كتب علم الهيئة واطلاق اليوم بليته على هذا المعنى

بحسب الاصطلاح ان قد يتفق ان لا يغيب الشمس في هذه المدة اصلا وقد يتفق ان لا يظهر فيها اصلا وذلك في المواضع التي جازز عرضها تمام الميل الكلي وظاهر كلام البعض انه لا يطلق اليوم بليته الا على زمان يتفق فيه للشمس الظهور والخفاء معا حيث عرف اليوم بليته بأنه زمان يتخلل بين مفارقة الشمس نصف دائرة نصف النهار وبين عودها اليه بعد ظهور وخفاء وقيل المراد من هذا تعريف اليوم بليته في معظم العمارة فلا اشكال ويمكن ان يقال مقدار اليوم بليته اذا اخذ المبدأ من نصف النهار كان في جميع الآفاق واحداً ففى الانق الذي يكون الشمس فيه فوق الارض ادوارا يصدق على زمان اليوم بليته هناك انه زمان يتخلل بين مفارقة الشمس نصف دائرة نصف النهار وبين عودها اليه بعد ظهور وخفاء فان الظهور والخفاء ان لم يقما في هذا العرض وقما في موضع اخر يكون مع هذا الموضع تحت نصف نهار واحد فتأمل اعلم ان مبنى ما ذكر اخذ المبدأ من نصف النهار فان نصف النهار تقاطعان مع مدار الشمس احدهما اعلى والاخر اسفل فمنهم من ياخذ التقاطع الاعلى وهو قول منجمي الفارس واليونان والمغرب فانهم يقولون ان اليوم بليته من نصف النهار الى نصف نهار اخر ومنجمو الخطا والغور والهند والمشرق ياخذون المبدأ من نصف الليل ويقولون ان اليوم بليته من نصف الليل الى نصف ليل اخر منهم ياخذون التقاطع الاسفل وعلى كلا القولين لا يختلف مقدار اليوم بليته بحسب اختلاف الآفاق ثم اليوم بليته الذي مبدأه نصف النهار يطلق بالاعتراك اللغطي او الحقيقة والمجاز على الحقيقي والوسطي وليس اطلاقه عليهما على سبيل الاشتراك المعنوي حتى يصح تقسيمه اليهما كما وقع في عبارات القوم حيث قالوا اليوم بليته ينقسم الى حقيقي ووسطي والحقيقي ما مر من انه زمان يتخلل بين مفارقة الشمس نصف دائرة نصف النهار وبين عودها اليه وهو مقدار دورة واحدة تامة من المعدل مع مطالع قوس تقطعها الشمس بحركتها الخاصة التقويمية والوسطي هو زمان دورة واحدة تامة من المعدل مع قوس منه اي من المعدل مصابة لوسط الشمس ومقدار وسط الشمس برصد بطليموس $هـ \text{ } \overline{هـ} \text{ } \overline{ن} \text{ } \overline{ح} \text{ } \overline{ك}$ وبرصد تداي $هـ \text{ } \overline{هـ} \text{ } \overline{ن} \text{ } \overline{ح} \text{ } \overline{ك} \text{ } \overline{م}$ وبرصد الطوسي $هـ \text{ } \overline{هـ} \text{ } \overline{ن} \text{ } \overline{ح} \text{ } \overline{ط} \text{ } \overline{ي} \text{ } \overline{ر}$ وبرصد سمرقند $هـ \text{ } \overline{هـ} \text{ } \overline{ن} \text{ } \overline{ح} \text{ } \overline{ط} \text{ } \overline{ل} \text{ } \overline{ر}$ ولما كانت مطالع القوس التي تقطعها الشمس بحركتها التقويمية مختلفة لصغر تلك القوس تارة وكبرها اخرى لاختلاف تقويمها سرعة وبطء وايضا لو فرض عدم اختلاف تلك الحركة بالسرعة والبطء لمطالعتها مختلفة البتة لزم عدم تساوي الوسطي والحقيقي دائما بل قد يتمايزان وقد يختلفان وهذا التفاوت يسمى تعديل الايام وهو لا يحس في يوم ويومين بل في ايام كثيرة * اعلم ان اليوم بليته في اعمال الاصطلاح يعتبر بمقدار دورة واحدة من المعدل من غير اعتبار القوس المذكورة * فائدة * لا بد من يوم يفرض مبدأ يقاس سائر الايام اليه ويكون نصف نهار ذلك اليوم مبدأ الايام الوسطية والحقيقية جميعا وكل يوم يفرض مبدأ يكون التفاوت ما بين اليومين الماضيين من ذلك اليوم تارة زائدا وتارة ناقصا الا

اواخر الدلو و اوائل العقرب فان المبدأ اذا جعل الاول كانت الايام الحقيقية دائما ناقصة عن الوسطية و اذا جعل الثاني كان الامر بالعكس لكن اتفق اهل الصناعة على جعل المبدأ اواخر الدلو من غير ضرورة تدعو اليه • فائدة • ينقسم كل من الحقيقي والوسطي الى الساعات المستوية كما ان كلا من اليوم و الليل ينقسم الى ساعات زمانية كما مر في محله هذا كله خلاصة ما ذكره العلي البرجندي في تصانيفه كشرح بيست باب و شرح التذكرة وحاشية الجفيني وغيرها •

فصل النون • اليقين بالقاف كالكرم هو في عرف علماء الرسوم الاعتقاد الجازم المطابق

الثابت اى الذي لا يزول بتشكيك المشكك فبالاعتقاد خرج الشك و بالجازم الظن و بالمطابق الجهل الغير المركب و بالثابت اعتقاد المقلد كذا في شرح شرح الخبثية في بحث تواتر الخبر والمراد بالاعتقاد معناه الغير المشهور و لا يلزم استدراك قيد الجازم لخروج الظن من الاعتقاد لو اخذ بالمعنى المشهور والمراد بالمقلد المقلد المصيب لا المخطئ و لا اعم منهما فان تقليد المخطئ قد خرج بقيد المطابق على ما مرهوا به اعلم ان اليقين اعتقاد بسيط بالحقيقة و ما قال في القطبي ان اليقين هو اعتقاد الشيء بانه كذا مع اعتقاده بانه لا يمكن ان يكون الا كذا اعتقادا مطابقا ثابتا غير ممكن الزوال فالقيد الاول يخرج الظن و الثاني الجهل المركب و الثالث اعتقاد المقلد انتهى فلم يرد به ان اليقين مركب من اعتقادين بل اراد انه اعتقاد بسيط على وجه لو التفت المعتقد بان معتقده اما مطابق للواقع او لا لم يعتقد الا المطابقة و لم يحتمل عدمها و هذا مثل قوام الظن هو الحكم باحد النقيضين مع تجويز آخر فان المتبادر منه ان التجويز واقع بالفعل مع ان مرادهم ان الظن اعتقاد بسيط لكن بحيث لو فرض النقيض لجوز كذا ذكر النصير في حاشيته و قيل التيقن و اليقين هو عدم احتمال النقيض اى عدم احتماله لا في نفس الامر و لا عند العالم لا في الحال و لا في المآل و حاصله اجزم المطابق الثابت فخرج به الشك و الظن و الوهم و الجهل المركب و تقليد المخطئ و المصيب فرجع الى الاول و قيل اليقين و التيقن هو اجزم المطابق فخرج به ما عدا تقليد المصيب و هذا خلاف المتعارف هكذا يستفاد من حواشي الخيال في بحث خبر الرمحل •

اليقينيّات القضايا التي يحصل منها التصديق اليقيني و هي اما ضرورية او نظرية و الضرورية ستة على المشهور الاوليات و الفطريات و لمشاهدات و الحدسيات و المجربات و المتواترات و قيل سبع و مابعها الوهميات و منهم من حصرها في الاوليات و الحسيات و ادرج الفطريات في الاول و البواق في الثاني فاراد بالحسيات ما لم يمس مدخل فيها و منهم من ثلث القسمه كصاحب المحصل و صاحب المواقف حصرها في الاوليات و الحسيات و الوجدانيات و ادرج الفطريات في الاوليات و البواق في الحسيات و ذهب جماعة الى ان ما عدا الحسيات و الاوليات ليست من الضروريات و المفهوم من شرح المقامد ان النزاع لفظي مبني على تفسيرهم الضروري بالذي نجد من انفعنا مضطرين اليه كذا ذكر الصادق السلواني في حاشية الطيبي و في البيضاوي

في تفسير قوله تعالى و بالآخرة هم يوتنون اليقين اتقان العلم نظرا و امتدالا و لذلك لا يوصف به علم
الباري تعالى انتهى قال مولانا عصام الدين في حاشيته تقييد اليقين بالنظر ينافي ما اشتهر من ائمة
النحو ان العلم من انعال القلوب لليقين فان العلم لا يخص الاستدلال انتهى و الايقان هو علم الشيء
بالاستدلال و لذلك لا يوصف علمه تعالى بالايقان لتنزهه عن السب و الاستدلال و هكذا في بحر الموج
و اليقين عند السالكين اختلفت الاقوال فيه ف قيل هو تحقيق التصديق بالغيب بازالة كل ظن و قال
سهل هو المكاشفة و قال عطاء ما زال عنه المعارض على دوام الوقت قال ذوالنون كل ما رآته العيون
نصب الى العلم و ما علمته القلوب نصب الى اليقين و قيل اليقين المشاهدة و قيل هو عبارة عن ظهور
نور الحقيقة في الموتى حال كشف امتار البشرية بشاهد الوجد و الذوق لا بدالة العقل و النقل قال
علي رضي الله تعالى عنه لو كشف الغطاء ما ازدادت يقينا معناه انه يزداد وضوحا و مشاهدة ان قيل
نور الايمان و اليقين واحده ام لا يقال نور الايمان من وراء الحجاب قال تعالى يؤمنون بالغيب و اليقين نور عند
كشف الحجاب و بالحقيقة هما نور واحد الا انه اذا كان من وراء الحجاب يقال له نور الايمان و اذا كان عند
رفع الحجاب صار يقينا و قيل الفرق بينهما كالفرق بين العمى و البصير اذا اخبرا بطلوع الشمس فان اخبار
البصير بالمشاهدة بخلاف اخبار العمى كذا في مجمع السلوك و في خلاصة السلوك قيل اليقين
مشاهدة الغيوب بكشف القلوب و ملاحظة الامرار بمخاطبة الانكار و قيل اليقين في القلب كالبصر في يرى
به ما غاب عن بصره و قال بعضهم اليقين ثلثة علم اليقين و عين اليقين و حق اليقين قيل
علم اليقين ما يحصل عن الفكر و النظر و عين اليقين ما يحصل من عيان العين و البصر و حق اليقين
اجتماعهما و اذا اخبره الصادق بالمعجزات صار ذلك حق اليقين انتهى و في مجمع الملوك علم اليقين
هو ما حصل من نظر و استدلال و عين اليقين هو ما حصل من مشاهدة و عيان و حق اليقين هو ما حصل
من العمل مع المباشرة ف علم اليقين كمن علم بالعادة ان في البحر ماء و عين اليقين كمن مشى و وقف على
ساحله و عينه و حق اليقين كمن خاض فيه و اغتسل و شرب منه كسي كه خدايرا دانده هست و
يكسي است علم يقين دارد كه از دور خبري دارد و اما كسي كه بكشف روح و خفي ميرسد و تجلي
صفات بروي مي شود عين يقين دارد و صاحب مكاشفة و مشاهدة است ليكن هنوز در كناره درياست
و اما كسي كه بتجلي ذات و مشاهدة ذات ميرسد حق يقين دارد و صاحب وصال و اتصال كشت اعلم ان
حق اليقين عند الصوفية هو معرفة الله تعالى بالمشاهدة و المعاينة و معرفة ما سواه لا يطلق عليها حق
اليقين الامجازا انتهى كلامه و قال علماء الامول علم اليقين ما يقطع الاحتمال كالعالم الحاصل من الحكم
و المتواتر و قد سبق في لفظ القطع في فصل العين المهمة من باب القاف

اليمين بالميم كالكريم هو في اللغة الهدى اليمنى لانهم كانوا اذا تهايطوا ضرب كل واحد منهم يمينه على

يمين صاحبه و قيل القوة والقدرة وفي الشرع عبارة عن تقوية الخبر بذكر الله تعالى او صفاته على وجه مخصوص او تعليق الجزاء بالشرط على وجه ينزل الجزاء عند وجود الشرط والنوع الاول يختص باسم القسم والنوع الثاني من مصطلحات الفقهاء اذ الغالب ان اليمين لتحقيق ما قصد من البر في المستقبل اثباتا وفي هذا النوع يحصل الحمل على الشرط او المنع فكان يمينا معنى كذا في البرجندي وفي فتح القدير اليمين اسم لمجموع القسم و المقسم عليه فالمراد من اغظ اليمين في قوله عليه الصلوة والسلام من حلف على يمين الحديث المقسم عليه من باب اطلاق اسم الكل على الجزء * التقسيم * اليمين بالله وصفته وما في حكمه كتحريم الحلال ثلث باعتبار الحكم وان كان اليمين باعتبار العدد اكثر من ان يعد الاول يمين غموس وهي الحلف على امر ماض يتعمد فيه الكذب مثل ان يحلف على شئ قد فعله مع علمه انه لم يفعله والتقيد بالماضي باعتبار كثرة وقوعها ماضيا فانها تقع على الحال ايضا مثل ان يقول والله ما لهذا علي دين وهو كاذب وبالجمل فاليمين الغموس حلف على امر كاذب بعلم كذبه ماضيا كان او حالا وسميت غموسا لانها تغمص صاحبها في النار وفوتم يمين غموس اما تركيب توصيفي او اضافي من قبل اضافة الجنس الى النوع وحكم هذه اليمين الاثم ولا شئ في التوبة والاستغفار الثاني يمين لغو وهي ان يحلف على امر ماض وهو يظن انه حق والامر بخلافه مثل والله لقد فعلت كذا وهو يظن انه صادق او والله ما فعلت وهو لا يعلم انه قد فعل وقد تكون على الحال ايضا مثل ان يرى شخصا من بعيد فيحلف انه زيد فاذا هو عمرو او يرى طائرا فيحلف انه غراب فاذا هو غيره فالتقيد بالماضي باعتبار الغالب فاليمين اللغو هي حلف على امر كاذب يظنه صادقا ماضيا كان او حالا وعن ابن عباس رضي الله عنه هو اليمين في الغضب وقيل ان يمين اللغو ما يجري على اللسان من قولهم لا والله وبلى والله من غير اعتقاد في ذلك واللغو في اللغة هو الكلام الساقط الذي لا يعتد به وحكم هذه رجاء العفو والثالث اليمين المنعقدة وتسمى منعقدة ايضا وهي الحلف على الامر المستقبل ان يفعله او لا يفعله فاذا حدث في ذلك لزمت الكفارة ثم المنعقدة ثلثة اقسام مرسل وموقت ونور فالمرسل هو الخالي عن الوقت في الفعل ونفيه نفى الاثبات نحو والله لا اضرب زيدا مادام الحالف والمحلوف عليه قائمين لا يحذف وان هلك احدهما حدث وفي النفي نحو والله لا اضرب زيدا يحذف ابدا فان فعل المحلوف عليه مرة واحدة حدث ولزمت الكفارة ولا ينعقد اليمين ثانيا والموقت مثل والله لا شرب الماء الذي في هذا الكوز اليوم وفيه ماء فهنا لا يحذف ما لم يمض اليوم فاذا مضى ولم يفعل حدث فان مات قبل مضي اليوم لم يحذف عندهما وعند ابي يوسف يحذف عند مضي اليوم واما يمين الفور فهي ان يكون ليمينه سبب فدلالة الحال ترجب قصد يمينه على ذلك السبب وذلك كل يمين خرجت جوابا لكلام او بناء على امر فينقيد به بدلالة الحال نحو ان تنهيا المرأة للخروج فقال ان خرجت فانت طالق فحدث ساعة ثم

خرجت لا نطلق هذا خلاصة ما في الدرر والجمهرة النيرة وجامع الرموز *

التداسن مصدر من باب التفاعل نزد منجمين انست که چون کوکبي دردت عاشر باشد مطرح شعاع هر دو تسديس و هر دو تربيع وي زبر زمين بود اي بالای زمين و ان دليل قوت سعادت و بزرگيست و ان کوکب را ذو اليمينين گویند کذا في كفاية التعليم *

الميمونية مرقه من الخوارج العجاردة اصحاب ميمون بن عمران قالوا بالقدر اي امتداد افعال العباد الى قدرتهم و يكون الاستطاعة قبل الفعل و ان الله يريد الخير دون الشر ولا يريد المعاصي كما هو مذهب المعتزلة و اطفال الكفار في الجنة ويرى عنهم جواز نكاح بنات البنين و بنات البنات و بنات اولاد الاخوة و الاخوات و انكار سورة يوسف فانهم زعموا انها قصة من القصص و لا يجوز ان تكون قصة الفسق قرانا کذا في شرح المواقف في اخر الموقوف السادس *

فصل الباء التحتانية * الیدان تنذیه يد بمعنى دست و نزد صونية عبارتست از اسمای متقابلہ الہی کہ تفسیر کرده شده است باسماى جلالی و جمالی مانند فاعله و قابله مثل قهار و لطيف و قيل يدان عبارتست از حضرت وجوب و امکان کذا في لطائف اللغات *

* الفن الثاني *

في عدة من الالفاظ العجمية و هو مشتمل على ابواب بترتيب حروف التهجى كالفن الاول و قد اعتبرنا ههنا الحرف الثاني لا الحرف الاخير مثلا لفظ ازدگي را در باب الالف مع الالف بايد طلبيد *

* باب الالف *

فصل الالف * آب اسم ماهی است که افتاب دران ماه در برج اسد می باشد و قد مر في لفظ

التاريخ في الخاء المعجمة من باب الالف *

آب حیات لفظ فارسي است و ان چشمه ايست در ظلمات هرکه اب ازان خورد بطول حیات بميرد و سلطان سکندر بطلب ان در ظلمات رفته و خضر و الياس که پيش رو او بودند دران رسيدند و اب ان خوردند و باز از چشم ايشان خدای تعالی منفي گردانيد و سکندر از انجا بی نصيب بازگشت و در اصطلاح سالکان کنایه است از چشمه عشق و محبت که هرکه ازان بچشد هرگز معدوم و فاني نگردد و نیز اشارت بدهن معشوق میکنند کذا في كشف اللغات *

آبروي نزد سالکان الهام غيبي را گویند که بر دل سالک وارد شود *

آبان اسم ماهی است در تاريخ نزد جردی چنانکه گذشت *

آذر • آرام آی • آزاد • آشنائی (۱۵۵۱) آی • ابر • ابیب • ابیقی • انور
 اردی بهشتماه • ارثما طیقی • ارمینداس • اسفندارمذماه • اسطرلاب

آذر بزال معجمه و بعد ان رای مهمله است و ان اسم ماهیست در تاریخ رومی و یزدجردی و تاریخ
 بهود چنانکه گذشت *

آرام آی برای مهمله اسم ماهیست در تاریخ ترک چنانکه گذشت *

آزاد نزد سالکان حر را گویند و ازادگی حریت را چنانکه در فصل را از باب های مهملتین
 گذشته و در بعضی رسائل واقع شده که ازادگی و ازادی مقام محویت عاشق از ذات و صفات خود
 در ذات و صفات معشوق است *

آشنائی در اصطلاح سالکان عبارتست از تعلق دقیقه ربوبیت که با همه مخلوقات پیوسته است
 چون تعلق خالقیت بمخلوقیت *

آی اسم ماهیست در تاریخ ترک چنانکه گذشت *

فصل الباء الموحدة * ابر نزد سالکان حجابی را گویند که مانع وصول باشد *

ابیب بیای مثناة تحتانیه و بعد ان بای موحدة و ان اسم ماهیست در تاریخ قبط محدث
 چنانکه گذشت *

ابیقی بدو بای مثناة تحتانیه که در میان ان هر دو قاف است و ان اسم ماهیست در تاریخ
 قبط مدیم *

فصل الاء المثلثة * انور اسم ماهیست در تاریخ قبط قدیم *

فصل الراء المهملة * اردی بهشتماه اسم ماهیست در تاریخ فرس چنانکه گذشت *

ارثما طیقی هو علم الحساب النظري كما مر في المقدمة *

ارمینداس هو باب القضايا و احكامها و قد مر في تعريف المنطق *

فصل السين المهملة * اسفندارمذماه اسم ماهیست در تاریخ فرس *

اسطرلاب بسین مهمله است در اصل لغت و بعضی انرا بصاد بدل کنند و معنی او ترازوی
 افتاب است و ازینجا بعضی گمان برده اند که اصل او در لغت یونان استرلابون است و معنی او اثینه
 کواکب و بعضی گویند که اسطر تصنیف است و لاب اسم پسر هرمس حکیم است که اسطرلاب اختراع
 اوست - و بعضی گویند که چون لاب دوائر فلکی را در سطح مستوی مرتسم ساخت هرمس از ان موال
 کرد که من سطر هذا او در جواب گفت سطره لاب و بدین سبب انرا اسطرلاب گویند کذا ذکر
 عبد العلي البرجندی في شرح بیست باب و در کشف اللغات میگوید اسطرلاب بضم همزه و طا
 آلفی است هر حکماء و منجمانرا که بدان راز فلکی روشن می شود و معنی ان ترازوی افتاب است
 چه بیروانی اسطر ترازو را گویند و لاب افتاب را و بعضی گویند لاب نام حکیمی دیگر است که به تدبیر

الفنج • امیری • اصغیر • ان پیرنج آی
ایر • اسماغوجی • ایکندی آی • ایلد •

(۱۵۵۲)

اروب • ارجونج • اوترنج آی
ایلرل • بابہ • باد • باد زهر • باد مہا

سکندر اسطرلاب را ساخته بود و قیدل پسر ارسطو است و قیدل نام پسر ادریس است علی نبیها و علیه السلام و صحیح است که واضعش ارسطاطالیم است انتهای پهن علم اسطرلاب از اقسام علم اربعه باشد که از فروع ریاضی است و علم الاربعه هو علم اتخاذ الآلات الفریبة كما مر فی المقدمة *

فصل اللام * التنبی باللام ثم بالتاء ثم بالنون ثم بالجیم اسم ماهی اصمت در فارسی ترک
جذائحه گذشت .

فصل المزم * امري بميم نزد صوفيه اراده خود را جاري کردن بود برسالك *

امشین بزم بعد از این معجزة ثم یاء مثناة تحذیبة ثم واء اسم ماهی است در تاریخ قبط محدث •

فصل النون * ان بیرنج آی اسم ماهیست در تاریخ ترک •

فصل الواو* اوب بضم و سکون واو اسم ماهیست در تاریخ یهود •

اوجونچ اسم ماهيست در تاريخ ترك •

اونولج آی اسم ماهی است در تاریخ ترک .

فصل الدياء * ایر بفتح الف و ضم یاء منناة تحتانیة اسم ماهیست در تاریخ یهود *

ایساغوجی کلیات خمس را گیرند چنانچه گذشت •

ایکندی آی ام ماهیت در تاریخ ترک •

ایلد بکسر الف و سکون یا و ضم لام نام ماهیست در تاریخ یهود •

ایلول اسم ماهیست در تاریخ روم *

• باب الباء الموحدة •

فصل الف • بابہ اسم صلیحیت در تاریخ قبط محدث •

باد نزد صومیه نصرت الہی است کہ ضروری گافہ موجود است و هیچ ام موافق تر ازین ام نیست مر سالک را *

بادزهر لفظ فارسي است معناه مقام السموم بحفظ قوة الروح واسم البادزهر و انكل عامها لكل دواء
دافع لضرر السم فقد يخص بحجر الحية و هو حجر يوجد في الحية كما في المنهاج قال الشيخ اسم البادزهر
بالمفردات الواقعة عن الطبيعة الاولى و اسم الترياق بالمصنوعات فيقال البادزهر ترياق طبيعي و الترياق
بادزهر صناعي و يشبه ان تكون النباتات من المطبوعات احق باسم الترياق و المعدنية باسم البادزهر
و يشبه ان لا يكون بينهما كثير فرق كذا في بحر الجواهر .

بادصبا لفظ فارسی است عبارت از باد شرقی و قیل بادیکه بدان کل بشکفت و در تذکرة الاولیاء

باخون • باوئی • بوئه • باران • بازوی (۵۱۵۳) بت • بتکده • برمونه • برمهات • بشفشد
بنطاسیا • بناگوش • بندگی • بوسه • بهمنماه • بهت

مذکور است مبادیست که از زیر عرش خیزد و آن در وقت صبح وزن بادی لطیف و خنک است و خوش دارد و در اصطلاح سالکن باد مبادی اشارتست از نفحات رحمانیه که از طرف مشرق روحانیات می آید چنانکه حضرت رسالت پناه صلی الله علیه و اله و سلم فرموده که انی وجدت نفص الرحمان من جانب الیمین مراد از نفص الرحمان بندگی خواجه اویس قرنی است کذا فی کشف اللغات •

باخون نام شهر است در تاریخ قبط قدیم •

باوئی بالفتح و ضم الهمزة و سکون الواو بعدها نون ثم یاد نام ماهیست در تاریخ قبط قدیم •

بوئه بالفتح و ضم الهمزة بعدها نون نام ماهیست در تاریخ قبط محدث •

باران نزول رحمت را گویند •

بازوی صفت مشیت را گویند •

فصل التاء المثناة الفوقانیة • بت بالضم و سکون التاء المثناة الفوقانیة هو الصنم و قد سبق

فی فصل المیم من باب الصاد المهملة و بمعنی نفس و مرشد نیز آمده •

بتکده نزد صوفیه بمعنی باطن عارف کامل است که دران شوق و ذوق و معارف الهیه

بسیار باشد •

فصل الراء المهملة • برمونه بالفتح و سکون الراء و ضم المیم و سکون الواو و فتح الذال

المعجمة نام شهر است در تاریخ قبط محدث •

برمهات بفتح الباء و المیم بینهما راء ساکنه نام ماهی است در تاریخ قبط محدث •

فصل الشین المعجمة • بشفشد بالفتح و فتح الشینین المعجمتین بینهما نون ساکنه نام

ماهی است در تاریخ قبط محدث •

فصل النون • بنطاسیا بالنون هو اسم الحس المشتک

بناگوش نزد صوفیه دقیقه محبوب را گویند •

بندگی نزد صوفیه تکلیف را گویند •

فصل الواو • بوسه نزد صوفیه بمعنی فیض و جذبه باطنی که بنسبت سالك واقع شود و نیز لذت

بشری را گویند •

فصل الهاء • بهمنماه نام ماهیست در تاریخ فرس •

بهت بضم با و سکون ها لفظ هندیست بمعنی بخیار و نزد منجمان حرکت کوبی بود در زمان

معین مثل ده روز یا پنجر روز یا کمتر یا بیشتر و چو مطلق گویند مراد مقدار حرکت او بود در یکهبانه روز

کما فی مراجع الاستخراج •

بیشنج آی * بیداری * بیهوشی * بیگانگی (۱۵۵۴) پارمائی * پاک بازی * پیر * پیر خرابات
 پیاله * پیام * پیمانہ
 تاراج * تر *

فصل الباء التحذیة * بیشنج آی بالکمر و سکر الباء و نفع الشین المعجمة و النون بعدها
 جیم نام ماهیست در تاریخ ترک *

بیداری نزد صوفیه عالم محو را گویند جهت عبودیت *
 بیهوشی نزد صوفیه مقام طمس را گویند که دران صفات محو شود *
 بیگانگی نزد صوفیه استغنائی عالم الوهیت را گویند که بهیچ چیز و بهیچ وجه مفتقر نیست و بهیچ
 چیز مماثلت و مشابهت ندارد *

* باب الباء العجیبة *

فصل الالف * پارمائی پاکى و صافی در عبادات و در اصطلاح سالکان عبارتست از اعراض
 از مقتضیات طبیعی و شهوانی کذا فی کشف اللغات *
 پاک بازی نزد صوفیه توبه خاص را گویند *
 فصل الباء التحذیة * پیر شیخ را گویند و قد مر فی الخاء من باب الشین المعجمین فی الف
 الاول مع بیان چهار پیر *

پیوخ ابات و پیر مغان نزد صوفیه کاملان و مکملان را گویند * بیت * هرکو بخرابات نشد بی دین
 است * زیرا که خرابات اصول دین است * ازین خرابات مراد خراب شدن صفات بشریه است و فانی
 شدن وجود جسمانی و روحانی *
 پیاله گامه خورد که بدان شراب خورند و در اصطلاح سالکان کنایت از محبوب است و قیل هر ذره از
 ذرات موجودات پیاله است که ازان مژد عارف شراب معرفت میخورد کذا فی کشف اللغات *
 پیام نزد صوفیه اوصرو نواهی را گویند *
 پیمانہ نزد صوفیه چیزی را گویند که در وی مشاهده انوار غیبی کند و ادراک معانی نماید یعنی
 دل عارف *

* باب الناء المنة الفوقانیة *

فصل الالف * تاراج در اصطلاح صوفیه عبارتست از ملب اختیار سالک در جمیع احوال
 و اعمال ظاهری و باطنی *
 فضل الرءا المهمة * تر لفظ فارسی است ب معنی رطب و در فن بلاغت شعر سلیس را گویند که
 در وی تعقید نباشد و مقابل اوست خشک که مضاف فصاحت و سلاست بود و ان طرز باحفظانه

ترسا • ترانه • ترك تازه • تركيب بند • تشری (۱۵۵۵)
 تشرین الاول و تشرین الآخر • تمز
 قموز • توٹ • توانائی • تونگری • تیرماہ • جام • جانان • جان افزا • جغشباط آی • جفا • جنگ
 امٹ کذا فی جامع الصنائع •

ترسا نزد صوفیہ مرد روحانی را گویند کہ صفات ذمیمہ نفس امارہ او متبدل شدہ باشد و بصفت
 حمیدہ موصوف شدہ باشد و ترسا بچہ نزد شان وارد غیبی را گویند کہ بر دل سالک فرود آید و نیز
 ترسا بمعنی مرد موحد آید •

ترانہ نزد شعرا رباعی را گویند و نزد صوفیہ اثین محبت را گویند •

ترك تازه نزد صوفیہ جذبہ الہی را گویند کہ سالک مجاہدہ و رنج بسیار میکشد و کشادگی
 نمی یابد ناگاہ جذبہ الہی در رسد و او را بمقصود رساند •

تركيب بند قسمی است از ترجیع بند و قد مر فی فصل العین من باب الرء المہملتین فی الغن الاول •

فصل الشین المعجمة • تشری بالفتح و سکون الشین المعجمة و کسر الرء المہملۃ نام ماہی

است در تاریخ یہود •

تشرین الاول و تشرین الآخر ہر دو اسم دو ماہی اند در تاریخ روم •

فصل المیم • تمز بالفتح و ضم المیم و سکون الزاء المعجمة نام ماہیست در تاریخ یہود •

تموز نام ماہیست در تاریخ روم •

فصل الواو • توٹ بالضم و سکون الواو و بالثاء المثلثۃ نام ماہیست در تاریخ قبط قدیم •

توانائی نزد صوفیہ صفت فاعل مختاری بود جان افزا یعنی ممد حیات بود مثل احیات •

تونگری نزد صوفیہ جمع صفات کمال بود با وجود قدرت بر اظہار ہر صفتی و در لفظ غنی در فصل

یابی تحذانی از باب غین معجمہ نیز گذشتہ •

فصل الیاء • تیرو ماہ نام ماہیست در تاریخ فرس •

• باب الجیم •

فصل الالف • جام نزد صوفیہ احوال را گویند •

جانان نزد صوفیہ صفت قیومی را گویند کہ قیام جملہ موجودات باوست •

جان افزا نزد صوفیہ بقا را گویند کہ سالک ازان صفت با فی ابدی گردد و فنا را بدو راہ نبود •

فصل الغین المعجمة • جغشباط آی نام ماہیست در تاریخ ترك •

فصل الفاء • جفا نزد صوفیہ پوشانیدن دل سالک است از معارف و مشاہدات کہ او را

بدان ہا تربیت می کردند •

فصل التون • جنگ نزد صوفیہ امتحانات الہیہ را گویند •

جور • چاغ • چشم • چلیپا • چوگان (۱۵۵۴) حریرزان • خرداد ماه • خشم • خط میاه
خمار • خم • خمخانه • خواب • خواجه • داغ

فصل الواو • جور نزد صوفیه باز داشتن سالک بود از میر در عروج •

• باب الجیم العجمية •

فصل الالف • چاغ بغین معجمه بعد الف و ان نصف سدس شبانروز است و قد مر
في لفظ التاريخ •

فصل الشیه المعجمة • چشم نزد صوفیه جمال را گویند و نیز صفت بصر الهی را گویند
و چشم صفت سر الهی را گویند بر تقدیریکه از سالک در وجود اید و چشم پر خمار ستر کردن سالک
راست از سالک لیکن کشف ان احوال نزد اهل کمال ظاهر است و چشم نرگسی منتر مراتب عالیه
بود که اهل کمال ان را پنهان دارند و جز خدا یرا اطلاع نباشد •

فصل اللام • چلیپا نزد صوفیه عالم طبیعی را گویند •

فصل الواو • چوگان نزد صوفیه مقادیر احکام را گویند نسبت بعاشق •

• باب الحاء المهملة •

فصل الراء المهملة • حریرزان نام ماهیست در تاریخ روم •

• باب الخاء المعجمة •

فصل الراء المهملة • خرداد ماه نام ماهیست در تاریخ فرس •

فصل الشیه المعجمة • خشم نزد صوفیه ظهور صفات قهر را گویند •

فصل الطاء المهملة • خط میاه نزد صوفیه عالم غیب را گویند و خط سبز عالم برزخ را گویند •

فصل المیم • خمار بضم خا و تشدید میم نزد صوفیه پیر و مرشد را گویند •

خم نزد شان موقوف را گویند و خم زلف امرار الهی را گویند •

خمخانه نزد شان عالم تجلیات را گویند که در قلب است •

فصل الواو • خواب نزد شان فزای اختیار را گویند از افعال بشریت •

خواجه بالفتح و بالالف و بعدها قاف مفتوحة نام ماهیست در تاریخ قبط قدیم •

• باب الدال المهملة •

فصل الالف • داغ اینکه شاعر و قائل نام خود نویسد کذا فی جامع الصنائع •

در دونج آی • دست • دلدار • دل کشای (۱۵۵۷) دوستی • دهان کوچک • دیده • دیر
دیوانگی • رند • روز

فصل الرأ • در دونج آی نام ماهیست در تاریخ ترک •

فصل السین المهملة • دست نزد شاه مفت قدرت را گویند •

فصل اللام • دلدار نزد صوفیه بمعنی عالم شهود است یعنی مشاهده ذات حق و نیز
مفت باسطی را گویند •

دل کشای نزد شان مفت فتاحی را گویند •

فصل الواو • دوستی نزد شان مبیق محبت الهی را گویند •

فصل الهاء • دهان کوچک نزد شان مفت متکلمی را گویند •

فصل الباء التحتانیة • دیده نزد شان اطلاع الهی را گویند بر جمیع احوال سالک از خیر و شر •

دیر نزد شان عالم انسانی را گویند •

دیوانگی نزد شان مغلوبی عاشق را گویند •

• باب الرأ المهملة •

فصل النون • رند بالکسر و سکون النون منکری که انکار او از زیرکی باشد نه از حماقت و جهل
و آنکه کار خود بفرست کند و قیل آنکه خود را ظاهر در ملامت نماید و در باطن آرامش باشد و در اصطلاح
سالکان شراب خوار و شراب فروش را گویند که شراب نیستی میدهد و نقد هستی سالک می ستاند
و نیز کسی که یاوصاف معروفه کثرات و تعینات از خود دور ساخته باشد و بر هیچ قید مقید نباشد
بجز الله و لا سواه و از شیخی و صریحی بیزار باشد یعنی از احکام و رسوم و عادات خلق بیزار باشد کذا
فی کشف اللغات و لطائف اللغات •

فصل الواو • روز نزد شان تداع انوار را گویند •

روی نزد شان تجلیات را گویند از معانی نوری و صوری و بذوقی منتهی گردد و هو البقاء بالله

مبهمانه و فی کشف اللغات روی در اصطلاح صوفیان عبارتست از انوار ایمان و فتح ابواب عرفان و رفع حجب
از جمال حقیقت شیخ جمالی فرموده اند که روی عبارت از وجه حقیقی است •

• باب الزاء المعجمة •

فصل الرأ المهملة • زر نزد صوفیه ریاضت و مجاهده را گویند •

فصل اللام • زلف نزد شان عینیت هویت را گویند که کسی را بدو راه نیست و گاهی اطلاقش

بر شیطان می آید و گاهی بمعنی قرب می آید و در کشف اللغات میگوید زلف عبارت از ظلمت

سافر • سخن • مروی • مرور
میم • میبیا • میون

زنا • زندگی • زخندان • زهد
مکبسنج آی • سلطان • سبب زنج •

کفر است یا اشکال شریعت و مشکلات طریقت و معضلات حقیقت است و قیل از قبیل فرش تا نحت نری
هرگز نریکه در وجود است و هر حجابی که منصور گردد آنرا زلف گویند •

فصل النون • زنا نزد شان بمعنی یکرنگی و یک جهتی سالک باشد در راه دین و متابعت
راه یقین و در کشف اللغات میگوید زنا در اصطلاح سالکان عبارت از عقد خدمت و بند طاعت محبوب
حقیقی است در هر مرتبه که باشد عبادت رامت و درست باید کرد و نیز کذایت از زلف معشوق است •
زندگی نزد شان قبول اقبال محبوب را گویند و قد مر ایضاً فی لفظ الحیوة فی ناقص باب الهاء •
زخندان یعنی چاه زنج و نیز بی نفعی و در اصطلاح سالکان عبارت از لطف محبوب است اما
قهر امیز که سالک را از چاه جاده انی بچاه ظلمانی می اندازد کذا فی کشف اللغات •

فصل الهاء • زهد خشک عبارتست از آنکه صورت زهدش منجر باحوال معنوی نباشد و قبل
زهدی که بی عشق و محبت باشد کذا فی کشف اللغات •

• باب السین المهملة •

فصل الالف • سافر نزد صوفیه بمعنی چیزیکه دروپی مشاهده انوار غیبی و ادراک معانی
کنند و بمعنی دل عارف هم آمده و گاهی ازو سکرو شوق مراد دارند •

فصل الخاء المعجمة • سخن نزد صوفیه اشارت و اشنائی را گویند بعالم غیب و سخن شیرین
اشارت الهی را گویند •

فصل الراء المهملة • مروی نزد صوفیه فارغ را گویند از محبت •

مرور نزد صوفیه دل را گویند که دران نور حق و عیش مدام است •

فصل الکاف • مکبسنج آی نام ماهیست در تاریخ ترک •

فصل اللام • سلطان جهان نزد صوفیه اعمال و احوال که بر عاشق چنانکه حکم و اراده الهی بود
وارد شود •

فصل الياء التثنية • سبب زنج نزد شان مشاهده را گویند که از مطالع جمال خیزد •

میم نزد شان تصفیة ظاهر و باطن را گویند •

میمیا علمیت که بدان تسخیر جن می شود کذا فی بحر الجواهر •

میون نام ماهی است در تاریخ یهود •

• باب الشین المعجمة •

فصل الالف • شایگان بلغت فرس چیز را گویند که بسیار باشد مثلا گنج شایگان گنجی را گویند که در مال بسیار باشد و شمس قیس گفته شایگان کاریست که بحکم حاکم کنند بی مزد و نزد محققان شعرا عبارت است از قافیه که مشتمل باشد بر ايطاي جلی و شمس قیس گفته که هر قافیه که در روی اصلی نباشد انرا شایگان گویند خواه مکرر شود و خواه نشود و گفته که عامه شعر شایگان ان قافیه را گویند که الف و نون جمع درو مستعمل شود مانند یاران و دوستان و شایگان یکی از عیوب قافیه است کذا فی منتخب تکمیل الصناعة •

فصل الباء الموحدة • شب نزد صوفیه عالم عمی و عالم جبروت را گویند و این عالم خطی است ممتد میان عالم خلق و عالم ربوبیت و شب قدر بقای سالک را گویند در عین استهلاک بوجود حق و شب بار نهایت انوار را گویند که سواد اعظم اوست و در کشف اللغات می گویند شب روز در اصطلاح مالکان کذابت از سالک شب خیز و بیدار است •

شباط نام ماهی است در تاریخ روم •

فصل الراء المهملة • شراب خام نزد صوفیه عیش ممزوج است که مقارن عبودیت بود و شراب بخته عیش صرف را گویند که مجرد از اعتبار عبودیت بود و شراب خانه عالم ملکوت را گویند و نیز بمعنی باطن عارف کامل که دران باطن شوق و ذوق و عوارف الهیه بسیار باشند می آید •

فصل الفاء • شغط نام ماهیست در تاریخ یهود •

فصل الواو • شوخی نزد صوفیه کثرت التفات را گویند باظهار صور افعال •

فصل الهاء • شهر یور نام ماهی است در تاریخ فرس •

فصل الياء التحتانية • شیوه نزد صوفیه اندک جذبه را گویند در بعضی احوال که گاه بود و گاه نبود •

شیدا نزد شان اهل جذبه و صاحب شوق را گویند •

• باب الطاء المهملة •

فصل الواو • طوبی نام ماهی است در تاریخ قبط قدیم •

طوفسنج آی نام ماهیست در تاریخ ترک •

فصل الياء التحتانية • طیبث بالكسر و بیاء تحتانية و فتح موحدة مع فتح الاول بعدها ناء

مثله نام ماهی است در تاریخ یهود •

• باب الفین المعجمة •

فصل المیم • غمزہ نزد صوفیه بمعنی فیض و جذبۀ باطنی کہ نصیحت بمالک واقع شود و در کشف اللغات می گوید غمزہ برهم زدن در اصطلاح عاشقان کنایه از عدم التفات است •
غمکده نزد شان مقام مصتوری را گویند •
غمکسار نزد شان انصاف جمالی است کہ عموم و شمول دارد •

• باب الفاء •

فصل الالف • فان بواو بعد الف نام ماهیست در تاریخ قبط قدیم •
فصل الراء المهملة • فرمونی نام ماهیست در تاریخ قبط قدیم •
فروردینماه نام ماهیست در تاریخ فرس •
فصل اللام • فلسفه هی لفظ یونانی معناه التشبه بحضرة الواجب الوجود و الفلسفة الاولى هی العلم الالهی و قد سبق فی المقدمة •
فصل المیم • فمانوت نام ماهیست در تاریخ قبط قدیم •
فصل النون • فنک بالنون و ان جرئیست از ده هزار جزء شبانروز و قد مر فی بیان تاریخ الترك •

• باب القاف •

فصل الالف • قانون هو القاء و قد مر فی فصل الدال المهملة من باب القاف •
فصل اللام • قلندر و قلانش نزد صوفیه مرد اهل ترك و اهل تجرید را گویند که از لذت بشری در گذشته باشد کذا فی بعض الرسائل و در فرهنگ جهانگیر میگوید قلندر بالفتح عبارتست از ذاتی که از نفوس و نقوش بشری و اشکال عادی و اعمال بی معادتی مجرد و با صفا گشته و به مرتبۀ روح ترقی کرده و از قیود و تکلیفات رسمی و تعریفات اسمی خلاص یافته و تجرید و تفرید از کونین حاصل کرده و بدل و جان همه طالب جمال و جلال حق شده و بدان حضرت رسیده و تفرق میان قلندر و ملامتی و صوفی انصت که قلندر تفرید و تجرید کمال دارد و در تخریب عادت کوشد و ملامتی ان بود که در کتم عبادات کوشد و صوفی ان بود که اصلا دل او بخلق مشغول نشود و مرتبۀ صوفی از مرتبۀ هر دو بلند است انتهى •
قلندریات نزد شعرا انصت که شاعر در شعر مخالف عرف و عادت ارد و ترك مبالغت کند هرچه ازان احتراز شاید بران اقدام نماید و ار اومان اهل صلاح و تقوی عار کند بل ظاهر شریعت را

قامت سزای • کانون الاول • کافر بچه (۱۵۴۱) • کباب • کرشمه • کسلو • کلبه احزان
 کلیپا • گذار • کیهک • کیمیا • کبر • گرمی • گوهر معانی

مخالفت از کمال پندارد و موجب ترقی انگارد مثاله
 • شعر •

من عاشقم درد بنزدیک من دواست • دواست همه نقری و راحت همه بلاست

گر عاقلی ز درد و بلا می کزد گریز • مطلوب ما همنوست بسا نیش ده کجاست

کذا فی جامع الصنائع •

قامت سزای نزد صوفیه پرستش را گویند که هیچ کس را بجز از خدای ان سزاوار نیست •

• باب الکاف •

فصل الالف • کانون الاول نام ماهیست در تاریخ روم و همچنین کانون الآخر نام ماهی

دیگراست •

کافر بچه نزد شان بمعنی یکرنگی در عالم وحدت که روز تمامی ما صوفی الله بر تافته باشد و در

سواد نیستی جای گرفته باشد و نیز بمعنی مومن کامل و هم کفر بمعنی ایمان حقیقی می آید •

فصل الباء الموحدة • کباب نزد صوفیه پرورش دل را گویند در تجلیات صوری •

فصل الراء المهملة • کرشمه نزد صوفیه تجلی جلایی را گویند •

فصل السین المهملة • کسلو نام ماهی است در تاریخ یهود •

فصل اللام • کلبه احزان نزد صوفیه دلی باشد که پر غم از هجر معشوق است •

کلیپا نزد شان علم حیوانی را گویند •

فصل التون • کنار بفتح کاف و تخفیف نون در اصطلاح صوفیه دریافتن اسرار توحید و دوام مراقبه

را گویند کذا فی لطائف اللغات •

فصل الیاء التحتانیة • کیهک نام ماهی است در تاریخ قبط محدث •

کیمیا در اصطلاح صوفیه عبارت است از قناعت بوجود و ترک شوق بمفقود و کیمیای سعادت

عبارت است از تهذیب نفس باجتناب از لذات و اکتساب فضائل و این کیمیای خواص است اما

کیمیای عوام ابدال متاع اخروی است بحطام دنیوی کذا فی لطائف اللغات •

• باب الکاف العجمیة •

فصل الباء الموحدة • کبر نزد صوفیه بمعنی کافر بچه است چنانکه گذشت •

فصل الراء المهملة • گرمی نزد صوفیه حرارت محبت را گویند •

فصل الواو • گوهر معانی نزد شان صفات و اسمای الهیه را گویند •

ماخیر • ماسوری • مرخشان
مستی • محبت • مری

(۱۵۹۲) *

گیسوی • لب • ماهی • مازنی • ماهی
مردان • مژه • محراب

فصل الباء • گیسوی

از رمت *

• باب اللام •

فصل الباء الموحدة • لب نزد صوفیه کلام معشوق را گویند و لب لعل بطون کلام معشوق و لب شکرین کلام منزل را گویند که بر انبیا علیهم السلام بواسطه ملک حاصل است و از این را بنصفیه باطن و لب شرین کلام بیواسطه را گویند *

• باب المیم •

فصل الالف • ماه روی نزد صوفیه تجلیات صوری را گویند که سالک را بر کیفیت ان اطلاع واقع می شود و بعضی الرسائل و شیخ عبد اللطیف در شرح مثنوی مولوی رزم می گویند مراد از

ماه رویان مرور علمیه حق اند که درین نشأت بر لواندازند •
ماهی در اصطلاح صوفیه عبارت است از عارف کامل و این معنی بحسب استغراق که کاملان را در بحر معرفتست مناسبت تمام دارد و لفظ جز ماهی بمعنی غیر عارف کامل است کذا فی لطائف اللغات •

ماخیر نام ماهیست در تاریخ قبط قدیم •

ماسوری نام ماهیست در تاریخ قبط قدیم •

فصل الراء المهملة • مرخشان نام ماهیست در تاریخ یهود •

فصل الزاء العجمية • مژه بالکهر موی پلک چشم و در اصطلاح متصوفه حجاب سالک است

فصل الزاء العجمية • مژه بالکهر موی پلک چشم و در اصطلاح متصوفه حجاب سالک است
در روایت بقصر در اعمال جهرا و مرا و در اصطلاح عاشقان مژه اشارت بسلطان نیزه و به پیکان تیر است که از کرشمه و غمزه معشوقه به هدف سینه عاشق میزند و ان بیچاره مجروح و آرنریاد میکند و از لذات ان

مجرم می نعره زند کذا فی کشف اللغات •

فصل السین المهملة • مسری نام ماهیست در تاریخ قبط محدث •

مستی نزد اهل تصوف عبارت از حیرت و وله است که در مشاهده جمال دوست سالک صاحب شهوان را دست دهد کذا فی کشف اللغات •

مست نزد صوفیه اهل جذبه و صاحب شوق را گویند و مست و خراب عاشق متفرق در معشوق •

فصل الواو • موی

نزد صوفیه ظاهر ربوبیت حق را گویند •

مهر • مهربان • مهره گلگون
فانی • ناله • ناز • نبیره اول

(۱۵۴۳)

میان دیهی • میان • می • میدان
و درم • رسوم • نوروز • نیسن • نیسان

فصل الهاء • مهر بالکسر در اصطلاح سالکان محبتی که باطل خود بود باوجود عالم را گاهی

از بابت مقصد کذا فی کشف اللغات •

مهربان نزد شان صفت ربوبیت است •

مهره گلگون نزد شان تجلیات را گویند که در غیر ماده بود •

فصل الیاء التحتانیة • میان دیهی فی فتاوی عالمگیر فی کتاب الشهادة فی الباب الخامس

منه الاراضی التي غاب اربابها او مات اربابها و لا وارث لها تسمى میان دیهی و كذلك الاراضی التي تركها ملائکها علی اهل القرية بالخراج تسمى میان دیهی و كذلك الاراضی التي تركت لرعى الدواب و لم تدخل تحت القسمة تسمى میان دیهی کذا فی المحيط •

میان بکسر اول بمعنی وسط قدر و کمر باشد و بمعنی غلاف کارد و خنجر و غیره و نزد صوفیه عبارت از وجود سالک است و تنبیه دیگر حجاب نموده باشد کذا فی لطائف اللغات •

می نزد شان بمعنی ذرقی بود که از دل سالک براید و از او خوشوقت گردانند و نیز بمعنی محبت و عشق اید • و میخانه باطن عارف کامل باشد که دران شوق و ذوق و عوارف الهیه بهیار باشند و نیز بمعنی عالم لاهوت اید • و میکده قدم مناجات را گویند و در کشف اللغات می گویند که میخانه خانه بیرو و مرشد را گویند •

میدان نزد شان مقام شهود معشوق را گویند •

• باب النون •

فصل الالف • نای نزد صوفیه پیغام محبوب را گویند •

ناله نزد شان مناجات را گویند •

ناز در اصطلاح متصوفه قوت دادن معشوقست مر عاشق حزین و غمگین را کذا فی کشف اللغات •

فصل الباء الموحدة • نبیره اول و دوم و سوم نزد اهل رمل در لفظ مصدر فصل دال از

باب هین مهملتین مع بیان شریک نبیره گذشت •

فصل الواو • نوروز نزد صوفیه عالم تفرقه را گویند •

فصل الیاء التحتانیة • نیسن نام ماهی است در تاریخ یهود •

نیسان نام ماهی است در تاریخ روم •

* باب الهاء *

فصل الناء المثلثة • هتور نام ماهی است در تاریخ قبط محدث •

* باب الياء *

فصل الالف • يار نزد صوفيه عالم شهود را گریند یعنی مشاهدات حق •

فصل الناء • يتنج آي نام ماهی است در تاریخ ترک •

و لما كانت اللغات العربية المصطلحة الطبية و اللغات العجمية المصطلحة اكثرها مذكورة في بحر الجواهر و حدود الامراض و بحر الفضائل و فرهنگ جهانگيري و غيرها من كتب اللغة اقتصرنا على عدة منها في هذا الكتاب بان من ارادها يستخرج منها بسهولة فليكن هذا آخر ما اردناه فالحمد لله على ذلك حمدا كثيرا كثيرا و ما ابري نفسي من الخطأ و التقصير فان ذلك شان الحكيم الخبير فالماحول من ذوى العقول ان يتعمدونني بذيل العفو فيما صدر عني من الخطأ و السهو و ان يدعوا لي بحسن العافدة و الخاتمة اللهم اجعلني ممن اوتي كتابه بيمينه و اجعلني معتم الصلوة ربنا تقبل دعائنا ربنا اغفر لي ولوالدي و للمؤمنين يوم يقوم الحساب • و صلى الله على خير خلقه محمد علم الهدى و الرشاد و على آله و اصحابه الى يوم التذاد • آمين آمين آمين • يارب العالمين •

تم طبع هذا الكتاب المسمى بكشاف اصطلاحات الفنون الذي با مصطلحات العلوم

كلها مشحون يوم السبت اربع ليال خلعت من شهر المحرم سنة الف و مائتين

و ثمان و سبعين سنة من الهجرة النبوية مطابقا للثقة

مشر يوما مضت من شهر الجولاني

سنة الف و ثمان مائة و احدى

و مئتين من الهندين

اليعومية

BIBLIOTHECA INDICA;
A
COLLECTION OF ORIENTAL WORKS

PUBLISHED BY
THE ASIATIC SOCIETY OF BENGAL.
Old Series.



کشاف اصطلاحات الفنون

A DICTIONARY OF THE TECHNICAL TERMS
USED IN THE
SCIENCES OF THE MUSALMANS.
PART II.

EDITED BY
MAWLAWIES MOHAMMAD WAJIH, ABD AL-HAQQ AND GHOLAM KADIR
UNDER THE SUPERINTENDENCE OF DR. ALOYS SPRENGER, M. D. PH. D.
AND
CAPTAIN W. NASSAU LEES, LL. D.

PRINTED AT W. N. LEES' PRESS.

1862.

الجزء الحادي عشر

كتاب كشاف اصطلاحات الفنون للشيخ محمد علي التهانوي
 صححه و زاد فيه و اوضحه و اعلم على راس المزيد بخطين
 و افصحه الفقيه المولوي محمد وجيه مدرس
 المدرسة الطكتية و اعانه فيه المولوي
 صبد الحق و المولوي غلام قادر
 و رتب ذيله الويس اسبرنگر
 التيرولي

اشتهار

کتاب هاد مفصله الذیل در سوسیتی بمعرض فروخت اند پس اگر کسی طاه و خریدار
منجمله این کتاب باشد باید که درخواست خریداری خود نیزد بانو را جندرالال مترا محاط
کتابخانه اسپاناک سوسیتی بگذرانند و منجمله کتاب مفصله قیمت جزو خورد ده آنه است
و قیمت جزو متوسط دوازده آنه است و قیمت جزو کلان یکروپیه چهار آنه است
۱۲ آنه ۱ روپیه ۳ آنه

تفصیل کتاب که برای فروخت اند

کتاب اتقان فی	ارشاد القاصد
علوم القرآن للشیوطی	فی اقصی المقامد
ده جزو خورد	یک جزو خورد
صانه فی اسما	کساف اصطلاحات
الصیاحه	الفنون
یارده جزو متوسط	ده جزو کلان
فتوح السام منسوب الی الواقدی	فتوح السام تصدیف ابی اسمعیل
شس جزو خورد	بتمامه چهار جزو خورد
کتاب المغاری الواقدی	چهار جزو خورد
سرائح الاسلام	چهار روپیه
انیس المشرحين	دو روپیه
جوامع علم ریاضی	دو روپیه
اصطلاحات الصومیة	دوازده آنه
خزانة العلم	سه روپیه
تاریخ نادری	دو روپیه

